

HIJAS DE LA YUCA DULCE Y TEJEDORAS DE LA PALABRA: DISCURSOS Y MARCOS DE INTERPRETACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS AMAZÓNICAS DE COLOMBIA FRENTE A VIOLENCIAS Y DESIGUALDADES¹

Diana Paola Garcés Amaya²

Universidad Nacional de Colombia / Universidad de Granada (España)

Introducción

Las luchas de las mujeres indígenas no son un hecho reciente. La memoria histórica del movimiento social evidencia procesos de resistencia y acciones colectivas milenarias frente al territorio, así como a la identidad para hacer frente a la violencia y la discriminación. Sin embargo, esta investigación busca aportar un análisis de los escenarios más contemporáneos a los que se enfrentan las mujeres indígenas y sus resistencias; el extractivismo, el conflicto armado, el desplazamiento forzado y la pérdida invaluable de sus culturas como consecuencia.

¹ Este trabajo está dedicado a las mujeres amazónicas del proceso de la OPIAC. A las hijas de la sabiduría ancestral que siguen resistiendo en sus territorios, a las que enfrentan la guerra y la violencia día a día. A todas ellas que me compartieron sus saberes y sus historias de vida.

² Politóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, Magister en Estudios de Género de la misma institución. Máster en Cultura de Paz, Educación, Conflictos y Derechos Humanos de la Universidad de Granada, España, donde es actualmente investigadora en el programa de Doctorado en Estudios Migratorios. Ha acompañado el proceso de las mujeres indígenas de la OPIAC (Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana) y ha investigado sobre los derechos de las mujeres rurales a la tierra, las afectaciones diferenciales en el marco del conflicto armado y sus procesos de memoria histórica como de reparación.

En el marco de estas luchas, cobra mayor importancia la manera en que las mujeres indígenas están produciendo discursos para entender la complejización de las violencias y desigualdades. Son procesos de resistencia que reconocen el daño diferencial y desproporcionado del despojo de territorios ancestrales y del militarismo, el extractivismo y la pérdida de sus culturas, al mismo tiempo que denuncian las estructuras patriarcales que se reproducen dentro de sus comunidades y de los procesos organizativos mixtos.

Así, se parte de entender a la *Coordinación de Mujer, Niñez y Familia* como parte de un movimiento social mixto que ha venido adquiriendo autonomía. Como actor político, plantea demandas propias, interpreta los escenarios de injusticia, emprende procesos de resignificación desde sus cosmovisiones y filosofías para verse a ellas mismas, y lleva a cabo repertorios de acción desde sus “usos y costumbres”, aportando a la construcción de una cultura de paz en Colombia.



Fuente: Archivo audiovisual de la Coordinación de Mujer, Niñez y Familia de la OPIAC

En este orden de ideas, se retoma el concepto de “procesos de enmarcamiento” (McAdam y McCarthy, 1999) proveniente de los estudios de los movimientos sociales y se privilegia la voz de las mujeres indígenas amazónicas para que sean ellas quienes tanto desde su cultura como desde su experiencia, narren el proceso. Se retomaron proclamas, memorias, informes, documentos diagnósticos, sistematización de experiencias y fuentes audiovisuales que son parte del archivo de la organización que ha registrado los procesos de memoria

histórica y sanación espiritual, así como los procesos formativos liderados por las mujeres indígenas en sus territorios y organizaciones. Adicionalmente, se elaboraron tres entrevistas semiestructuradas entre febrero y mayo del 2017. Fueron contactadas Carol González Aguilar, Coordinadora de Mujeres, Niñez y Familia de la OPIAC desde el año 2012, Blanca García, Lideresa del Bajo Putumayo que coordina el proceso de mujeres en la filial de ACCILAO, y Bernardita Remuy Capajo, Lideresa histórica del movimiento indígena, que actualmente es parte de la Red de Abuelas Sabedoras de la Amazonía y lidera proyectos de sanación en la OPIAC. Las entrevistas permitieron triangular la información sobre el proceso organizativo, así como indagar por las historias de vida y la significación que las mujeres han dado al proceso organizativo.

Señalado lo anterior, este artículo plantea inicialmente algunas reflexiones teóricas para aproximarnos a comprender las complejidades y especificidades de los movimientos de mujeres indígenas, y a continuación se presenta el proceso de la Coordinación y su legitimidad dentro del movimiento indígena. Posteriormente, se realiza un recorrido por las diferentes interpretaciones que las mujeres de la Coordinación han hecho de la violencia, tanto en la experiencia de la colonialidad de género, la violencia al interior de sus procesos organizativos y comunidades, como en el marco del conflicto armado en sus territorios. En el siguiente apartado, se reflexiona sobre los esencialismos como estrategias políticas para visibilizarse dentro de su movimiento mixto y frente a la institucionalidad, mientras que en el último apartado se busca identificar las líneas generales de la agenda política.

Reflexiones teóricas de partida

Este trabajo propone partir de interpretaciones críticas para entender los discursos y marcos de sentido de los movimientos de mujeres indígenas. Para tal propósito, se retoman algunas propuestas de autoras latinoamericanas que han reflexionado al respecto y que proponen lecturas contextuales, permitiendo así dar un giro epistemológico a teorías eurocéntricas y androcéntricas.

La reflexión de Rocío Castro llama la atención sobre la necesidad de hacer una lectura situada de los movimientos sociales de mujeres en América Latina. Explica que estos “han separado la barrera tradicional que separa lo público de lo privado para hacer una política de la vida cotidiana (...) el movimiento de mujeres en América Latina (es) el puente entre el sujeto histórico individual, y la comunidad en la que se inserta” (Castro, 1999: 31). La autora hace hincapié en la importancia del contexto político y social común en el subcontinente, en condiciones de desigualdad y pobreza, así como de regímenes autoritarios o cerrados, de allí que “en una sociedad marcada por la exclusión, los movimientos de mujeres desempeñan un papel en el cuestionamiento del problema de la desigualdad” (Castro, 1999: 34). Resalta también la lucha por los derechos humanos, el cambio de régimen y la memoria histórica.

Ahora bien, investigar sobre las mujeres indígenas en movimiento implica pensar en doble vía: no solo son actoras sociales que buscan denunciar una situación antagónica simbólica y material de acuerdo con el orden de género, sino que, al mismo tiempo, son actoras sociales que siendo parte de grupos étnicos minorizados³, afirman una diferencia identitaria y espacios territoriales en donde pueden desarrollar esta identidad. Es necesario dar un giro epistemológico para evidenciar la complejidad que significa esta experiencia como mujer y como indígena, y encontrar los puntos de balance entre la crítica al androcentrismo y la crítica al etnocentrismo. En este mismo orden de ideas, Francesca Gargallo sitúa una de las particularidades a tener en cuenta cuando se estudian los procesos de las mujeres indígenas:

Pedirle al feminismo de las mujeres de los pueblos originarios que no se defina primeramente desde la defensa de su pueblo, en cuanto colectivo mixto, contra el racismo implica desconocer la historia concreta de las mujeres de los pueblos y naciones indígenas. En otras palabras, implica desconocer la identidad feminista indígena (Gargallo, 2012:12).

Asimismo, Astrid Ulloa hace hincapié en la tendencia eurocentrista de las ciencias sociales que solo se encarga de analizar los comportamientos que se consideran “políticos”, pero prescinde de poder considerar la participación de las mujeres indígenas en otros escenarios y acciones para transformar sus problemas concretos (Ulloa, 2007). Yeshica Serrano insiste en que no han existido espacios para escuchar a las mujeres indígenas, ya que han sido continuas las formas de discriminación, por lo que hay que buscar en los contextos locales, las formas de protección a la tierra, la reproducción de la vida y la cultura, así como los trabajos de cuidado en las familias y comunidades (Serrano, 2013: 56). Por ello, concluye, ha existido un desconocimiento de la incidencia de las mujeres indígenas en la lucha de los pueblos indígenas, en las luchas por la recuperación de los territorios ancestrales, y en las reivindicaciones étnicas para resignificar los espacios asignados tradicionalmente.

De las reflexiones de estas teorías, es necesario replantear el conocimiento de la diversidad, puesto que la opresión patriarcal no opera igual en todos los escenarios. Es menester historizar y contextualizar, además de cuestionar las interpretaciones y recordar que nuestros proyectos feministas/políticos están enraizados en relaciones desiguales de poder. En específico, el proceso de emancipación de las mujeres indígenas pasa por cuestionar la posición que ocupan dentro de sus comunidades, así como la colonialidad del poder y las relaciones de género que reproducen “el entronque patriarcal” (Paredes, 2008), es decir el patriarcado colonial tal como se plantea desde el feminismo comunitario en Bolivia.

³ Como postura personal, opto por nombrarlos como “minorizados” en vez de minorías étnicas, ya que si bien el porcentaje de sujetos y sujetas que se autodefinen como indígenas es menor en comparación con el resto de la población colombiana, también hay procesos sociales históricos que los han invisibilizado a través de la política y de prácticas de exterminio físico.

Aproximaciones a la Coordinación de Mujer, Niñez y Familia de la OPIAC

Examinando diferentes investigaciones sobre movimientos y acciones colectivas que se han articulado bajo las demandas de la población indígena en relación con la temática de la tierra y el reconocimiento de su identidad en el contexto colombiano, algunos trabajos (Sánchez y Molina, 2010; Laurent, 2002, 2005; Ulloa, 2004) han hecho énfasis en cómo estos procesos han sido reflejo de procesos regionales (como el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC), o de articulaciones nacionales como el caso de la Organización Indígena de Colombia (ONIC) y la Organización Indígena de la Amazonía Colombiana (OPIAC). Lo que resalta es la escasa participación de las mujeres indígenas en un colectivo de carácter autónomo. Por ejemplo, el caso de la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, Negras e Indígenas de Colombia (AMNUCIC) ha sido el más significativo, tanto por su carácter nacional, como por tener una historia organizativa que se remonta a conflictos por la tierra en la década de los años setenta del siglo XX, momento en el que se habló abiertamente de las particularidades de las mujeres desde su lugar situado. Y. Serrano (2013) ha destacado el *Primer Encuentro de Mujeres Campesinas e Indígenas de América Latina y del Caribe* llevado a cabo del 28 de noviembre al 2 de diciembre de 1988, como plataforma de articulación que daría origen a los procesos que hoy conocemos, puesto que a la fecha había sido escasa la participación de mujeres indígenas en un colectivo de carácter autónomo.

Sin embargo, las mujeres indígenas han participado más significativamente en procesos mixtos. El primer caso más visible es el de las mujeres indígenas Lamistas del año 1927 y posteriormente en las organizaciones de carácter nacional, como la Organización Nacional Indígena de Colombia (en adelante ONIC) creada en 1982 (Carmona, 2011) y la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (en adelante OPIAC) creada en 1995. Si bien es cierto que el papel de las lideresas ha sido más invisibilizado que el de sus compañeros en las organizaciones mixtas (lo que no significa que no existiera), el nacimiento de la Consejería de Mujer, Familia y Generación (en el caso de la ONIC) se da en el año 2007, y el de la Coordinación de Mujer, Niñez y Familia (OPIAC) en el año 2004, durante el Congreso llevado a cabo en Inírida, aunque es con posterioridad que se le da legitimidad como organismo ejecutivo del Gobierno Propio. Hasta antes de esa fecha, los “temas de mujeres” no habían sido abordados con las particularidades del caso, ya que para los líderes masculinos del movimiento, los temas que se habían demandado históricamente en la agenda: la tierra colectiva, el reconocimiento identitario y político, les incluía a ellas como sujeto colectivo (Testimonio de lideresa, Vaupés, Archivo OPIAC, 2014). Hasta el año 2012, la Coordinación de Mujer, Niñez y Familia de la OPIAC es reconocida en el movimiento y adquiere legitimidad para tomar decisiones frente a su accionar y su agenda política. Empieza entonces un proceso fundamental de visibilización hacia afuera, y a partir de ese año se cuenta con documentos y publicaciones producidas por la propia organización.

No obstante, con anterioridad, las mujeres indígenas ya venían movilizándose sin tener una “oficina de mujeres”. Dentro de su especificidad, venían reuniéndose en las malocas⁴, en los fogones encendidos de la cocina colectiva, en las chagras⁵, tramitando sus demandas ante instituciones del orden nacional, organizaciones internacionales, y realizando alianzas estratégicas con organizaciones de mujeres no indígenas, para exponer y visibilizar las diferentes victimizaciones que habían vivido y estaban viviendo en el marco del conflicto armado y de la violencia sociopolítica. Este reconocimiento implicó una ruptura con la forma “tradicional” en la que las mujeres hacían parte del movimiento.

Indagando por las violencias específicas y el sentido que le dan las mujeres indígenas: dimensiones simbólicas, material y espiritual

Las apuestas de los movimientos de mujeres y feministas en Latinoamérica se caracterizan sobre todo por realizar un viraje en la comprensión analítica tanto del patriarcado como de las violencias que viven las mujeres. Para ellas, no se trata tanto de hechos omnipresentes, universales y ahistóricos que en exclusiva limitaron el espacio de las mujeres a lo privado y a los oficios domésticos, como de opresiones que se hace indispensable historizar y contextualizar para dar cuenta de las necesidades de las mujeres indígenas. Es decir, se requiere identificar las especificidades de la dominación que ocurren en la *línea del No ser*, reconociendo la existencia de otras formas de sujeción y explotación históricas, como, a manera de ejemplo, las implicaciones del neoliberalismo, la megaindustria extractiva, los conflictos armados y la herencia de la dominación colonial.

De acuerdo con lo anterior, las mujeres del proceso indígena de la OPIAC han hecho diferentes aproximaciones al entendimiento de las violencias a partir de su cosmovisión y sus experiencias situadas, haciendo especial referencia a que los fenómenos sociales tanto de despojo y colonización, como de discriminación histórica y empobrecimiento, es decir, hechos sociales externos, han sido los que han invadido de violencia sus territorios y comunidades. Una de las lecturas propuestas tiene que ver con las reinterpretaciones del Derecho Mayor y la Ley de Origen⁶, que termina por situar a las mujeres indígenas en lugares menos valorados y despojándolas de poderes y recursos simbólicos y materiales; reflexiona así una abuela sabedora del pueblo Uitoto:

Anteriormente a uno le contaban de que no había machismo en las comunidades indígenas, todo el trabajo era integral. Pero ya después de las guerras, de las conquistas, de las bonanzas como que esa dinámica ha venido cambiando. Entonces la nueva generación tiene ese problema donde dicen que "las mujeres son para estar pariendo", "las mujeres para estar

⁴ “Maloca” refiere al escenario de la espiritualidad para los pueblos indígenas.

⁵ “Chagra” refiere al espacio de cultivo tradicional.

⁶ “Es la ley que ha regido a estos pueblos, antes del establecimiento de los estados nacionales modernos (...) inclina el debate hacia el derecho comunitario, basado en la colectividad y en una relación sagrada de la naturaleza” (CONAIE, s.f: 8).

cocinando", "las mujeres para estar en las chagras". Entonces, uno mirando la historia antes de los mil novecientos que llegó el conflicto colombo peruano con las caucherías al Amazonas y yo escuchaba a mis abuelos que contaban eso. Por eso ellos no tenían tantos hijos, ellos solo tenían hasta cinco hijos y se tenían cada cinco a seis años, porque ellos mismos cuando usted paría le rezaban y automáticamente usted quedaba embarazada. Después de eso como ya eran los huérfanos que se criaron en el orfanato, hay una ruptura total y de ahí es que hoy en día se habla de machismo. Yo me doy la tarea de investigar, cuando me voy para la selva a investigar y a preguntar si había ese tipo de machismo, las mujeres si teníamos nuestros roles y ellos también pero el hombre en ningún momento discriminaba⁷.

Esta lectura resulta interesante porque destaca procesos sociales y económicos que fueron críticos para la pervivencia física de los pueblos amazónicos, pero desde las lentes de las mujeres, se evidencia que impusieron regímenes de género en detrimento del poder, los saberes, y el valor social y material que tendrían ellas con anterioridad. Este elemento va estrechamente ligado a la aproximación teórica que realiza María Lugones (2008) mediante la categoría de *colonialidad de género* para mostrar las formas en las que el capitalismo eurocentrado introdujo diferencias de género que antes no se daban. Por ejemplo, la construcción engenerizada del conocimiento y de la realidad, la expulsión de las mujeres de la esfera pública y la creación de "las mujeres". Como fuere, estos hechos no solo afectaron negativamente a las mujeres indígenas como las sujetas subalternizadas, sino también despojaron a sus culturas de valores y elementos ancestrales, profundizando la imposición de modelos culturales ajenos, pero donde los varones encuentran privilegios.

Ahora bien, las mujeres indígenas entienden que la violencia no solo se vive en el marco de la guerra, sino también en la cotidianidad: "en relación con la sociedad occidental" a través de estereotipos ofensivos y de la discriminación cultural, como en el "culturalismo" que justifica prácticas y usos violentos de las costumbres (Coordinación del área de mujer, niñez y familia OPIAC, 2013: 11-12). Pero las interrelaciones con la pobreza, el conflicto armado, "el modelo de desarrollo", el Estado y el centralismo arraigado, y la violencia al interior de las familias y las comunidades "agudizan y profundizan la discriminación para con nosotras por ser mujeres e indígenas, por esta razón consideramos que son múltiples y se entrecruzan en nuestras vidas, produciéndonos un gran sufrimiento" (Ibid.).

Un elemento adicional que aporta la lectura situada de las mujeres indígenas es la visibilidad del cuerpo, en específico de sus cuerpos como mujeres, de los que las comunidades y la cultura históricamente habían omitido pronunciarse más allá de la lectura de su cuerpo como "madre". En este proceso de autoconocimiento y autoconciencia, las mujeres visibilizan violencias con marca de género en sus cuerpos:

⁷ Testimonio de Abuela sabedora uitoto, Bogotá, Archivo OPIAC, 2015.

La mutilación, la pelona (rito en el que se le arranca el cabello a tirones a las niñas que entran a la pubertad), los encierros (cuando ocurre la menarquia, en algunos pueblos las jóvenes son encerradas y excluidas de la comunidad durante lunas para aprender las tareas tradicionales de las mujeres) la violencia física, malos tratos, los matrimonios con niñas (y los no consensuados) y la violencia sexual al interior de las familias (...) casos de incesto y abuso sexual a niñas⁸ (Coordinación mujer, niñez y familia OPIAC, 2013: 11).

Además de los feminicidios, que ponen en evidencia la violencia contra las mujeres como una violencia estructural, dirigida de manera intencional contra ellas por el hecho de ser mujeres, dando cuenta de la existencia de un sistema desigual y del ejercicio de dominación y control de la autonomía, la vida y el cuerpo de las mujeres (Lagarde, 2012: 217). Específicamente, frente a las violencias con marca de género en el contexto del conflicto, las mujeres han destacado de manera especial la violencia sexual, haciendo referencia a cómo ésta se ha convertido en un mecanismo de “la dominación masculina (que) posiciona a los hombres como sujetos de propiedad. Además de que vincula racismo y etnocidio” (Curiel, 2013: 4). De hecho, las mujeres pasan a representar el honor de la comunidad, y atacarlas implica, en el lenguaje de la guerra, desmoralizar al colectivo de hombres de la comunidad. Lo interesante del análisis que proporciona Ochy Curiel es precisamente el hecho de que la violencia sexual es un arma incluso contra la identidad cultural, al ser sobre todo las comunidades “étnicas” en donde se utiliza como arma de guerra, a lo que podemos añadir que la violencia sexual ha servido para imponer regímenes de género a partir de una idea de moralidad que se arrojan los grupos armados.

Por lo anterior, las mujeres indígenas han propuesto una lectura del *cuerpo como territorio*. Es decir, más allá de un dato médico o biológico, se encuentra inscrito dentro de una orden de significación, con una historia, una memoria y, sobre todo, estrechamente unido a lo espiritual y lo colectivo. Un daño ejercido sobre el cuerpo sigue afectando a las mujeres de manera continua, sobre todo porque una acción abrupta y violenta:

Rompe los significados que la sujeta le atribuía a su propio cuerpo y se crea un proceso de “extrañamiento” del cuerpo, de allí que muchas manifiesten la sensación de “sentirse en un cuerpo extraño” además de la culpabilización, hay un rompimiento con la percepción de sí misma de sus maneras de entenderse y sentirse ante el mundo, pero con el extrañamiento hay una dificultad para nombrar el hecho violento y hablarlo en público (Coordinación mujer, niñez y familia OPIAC, 2015: 39).

Ante todo, como consecuencia de violencias en el conflicto, muchas mujeres indígenas deben convivir con la vergüenza y el señalamiento. “Los anteriores casos son muy comunes en el territorio, pero nadie se hace responsable de ellas, ni los mismos padres por lo tanto sigue la impunidad. La familia muy poco se interesa quizás por temor e igual la comunidad no se hace responsable ni asume responsabilidad”⁹. La experiencia traumática se combina

⁸ “Según estudios de las organizaciones indígenas, por lo menos el 70% de las mujeres han sufrido o sufren por violencias intrafamiliares y comunitaria. Violencias que se han naturalizado lo que hace más compleja su eliminación” (Coordinación mujer, niñez y familia OPIAC, 2013: 12).

⁹ Mujer lideresa Inírida, Archivo OPIAC, 2015.

con tener que afrontar este hecho en la soledad y bajo el silenciamiento de la comunidad. Como señala Marcela Lagarde (2012), las mujeres cargan un estigma de la culpa como contraparte de las violencias sobre su cuerpo. Además, en un contexto de conflicto armado, resulta común tanto el quiebre del tejido social, como la desintegración de las familias como consecuencia del homicidio, desaparición o abandono del “proveedor económico”. A ello se suma el daño espiritual ocasionado por la separación violenta del territorio ancestral como consecuencia del desplazamiento forzado, sobre todo por la relación entre el territorio y la cultura. Vivir de acuerdo al Derecho Mayor y la Ley de Origen, es decir, la posibilidad de desarrollar su identidad, su espiritualidad y su ser indígena.

Hemos buscado por todo lado, pero hasta el momento no hemos llegado a lo real. Para poder vivir el pensamiento de nosotros dice que necesitamos un lugar donde poder trabajar y donde poder multiplicar ese conocimiento de cuidar las plantas y cuidar la naturaleza, ¿y para eso qué necesitamos?, pue la tierra. Porque mientras nosotros no tengamos tierra, vamos a seguir de taller en taller, de reunión en reunión, ya es justo ya que llevamos más de diez años aguantando en la ciudad¹⁰.

La relación con la tierra también tiene una dimensión espiritual y los seres humanos, los animales, el territorio y los espíritus del tabaco, la yuca dulce, el yopo, hacen parte integral de un todo inmanente. En el territorio se encuentra en complejo equilibrio y armonía el todo, la espiritualidad-lo sagrado-la vida-la muerte.

De cara a estos relatos, se ha reflexionado sobre una doble visión del territorio: una visión de territorio como cuerpo mismo y naturaleza. Se trata de postular la consustancialidad de las dos dimensiones: el *cuerpo* -desde las genealogías feministas-, implica el quiebre a pactos masculinos, así como a otras jerarquías de poder involucrando la recuperación de la memoria corporal -las violencias históricas y las resistencias-. Esto conlleva a politizar el cuerpo, llenarlo de otros sentidos que escapan a la apropiación. La *naturaleza* -desde las visiones ancestrales- en la cual el territorio, más que un espacio físico, es un abrigo, es la extensión misma de la vida, no tanto algo externo al ser humano como un elemento inmanente y constitutivo de éste. Con esta aclaración se pueden entender las relaciones entre cuerpo-territorio-identidad. Las mujeres indígenas amazónicas han hecho hincapié en la dimensión espiritual como dimensión integral de lo que es ser una sujeta indígena. Esta identificación metafórica de la tierra y la espiritualidad permite entender cómo ante cualquier acto de agresión contra la tierra, éste se percibe en cuanto agresión contra las mujeres: como lo ha sido minar la autonomía y la autodeterminación de los pueblos sobre los territorios ancestrales y sagrados, el narcotráfico, la militarización, el despliegue de economías extractivitas y la explotación de la naturaleza.

¹⁰ Testimonio de lideresa, Florencia, Archivo OPIAC, 2015.

Las mujeres de la palabra, la yuca dulce y guardianas del territorio: Esencialismo estratégico para el cacareo político

La propuesta de las mujeres indígenas puede considerarse como una expresión del “empoderamiento feminista”¹¹ en conjunto con sus comunidades. Las mujeres han propuesto marcos de interpretación para resignificar su rol como mujeres indígenas mediante la crítica a la ideología que legitima la dominación masculina, las estructuras patriarcales de discriminación y la desigualdad social. En este sentido, el punto de partida para los empoderamientos consiste en un entendimiento diferente de la cultura y de la tradición, por ello menciona Rosalva Hernández que bajo los feminismos indígenas:

Tanto la cultura occidental como las culturas locales serán cuestionadas en su pretensión de homogeneidad a la hora de construir las diversas identidades culturales como entidades ahistóricas, no múltiples y cerradas [...] (en tanto) las representaciones ahistóricas de las culturas como entidades homogéneas de valores y costumbres compartidas, al margen de las relaciones de poder, dan pie a fundamentalismos culturales que ven, en cualquier intento de las mujeres para transformar prácticas que afectan a sus vidas, una amenaza para la identidad colectiva del grupo (Hernández, 2010: 100).

Se requiere entonces de un ejercicio de inspección hacia adentro, haciendo memoria histórica de los valores positivos en sus cosmovisiones, y hacia fuera, para dialogar con otros valores que en sus culturas no existen o que resultan negativos, violentos o que tienden a producir desigualdades; demostrando que “cambiar la cultura no significa rechazarla, sino adecuarla a las nuevas necesidades que enfrentan en la lucha por construir mundos más justos y menos opresivos” (Hernández, 2008).

En *Mensajes desde las Mujeres Indígenas Amazónicas para el 7 y 8 de marzo* (2015), las mujeres del proceso OPIAC reivindicaban lo siguiente:

Tejiendo desde el conocimiento ancestral el canasto de la vida de nuestros pueblos como transmisoras de nuestra cultura y como portadoras de vida, impartiendo la palabra dulce, la espiritualidad, la sabiduría, la solidaridad y reciprocidad que nos caracteriza por nuestras leyes de origen NOS REIVINDICAMOS COMO: Vitales para la pervivencia y existencia física, cultural y espiritual de los pueblos indígenas amazónicos. Constructoras de paz y protectoras de nuestros territorios ancestrales amazónicos porque la paz sin las mujeres indígenas amazónicas NO VA. Guardianas de la Madre Naturaleza porque tenemos la autoridad moral y espiritual de sanar las heridas que se le han causado. Sabias, porque guardamos un gran número de conocimientos tradicionales y ancestrales para el cuidado y

¹¹ El proceso de empoderamiento para las mujeres implicaría desafiar estas estructuras e imaginar otras formas alternativas de ser, “que las mujeres modifiquen la imagen de sí mismas y las creencias sobre sus derechos y capacidades y desafíen los sentimientos de inferioridad” (León, 1998: 21), así como “crear la conciencia sobre la discriminación de género” (Deere & León, 2002: 21). En conclusión, el concepto feminista de empoderamiento “comprende la alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género. En otras palabras, las estrategias para el empoderamiento no pueden ser sacadas de su contexto histórico, que creó la carencia de poder en primer lugar, como tampoco pueden ser vistas aisladamente de los procesos presentes” (Young, 1998: 195).

mantenimiento de la vida que deben ser reconocidos y honrados. Mujeres Amazónicas, porque nuestras abuelas y nuestras madres son mujeres luchadoras y seguimos aún en la resistencia después de 522 años.

Las mujeres del proceso OPIAC entienden que en el marco de sus culturas, son las principales responsables del mantenimiento y sostenimiento de la vida a través de los trabajos domésticos, los cuidados, la transmisión de la cultura a las nuevas generaciones, la medicina tradicional, e igualmente el mantenimiento de los sistemas de producción tradicional (conocidos en las culturas amazónicas como “chagras”). Es interesante además el discurso para revalorizar los aportes, roles y trabajos a partir de la representación del papel de las mujeres indígenas amazónicas como “la raíz del árbol” y la “madre tierra”: “Al comienzo, fue la mujer en esta tierra. Y no hablaron de mujeres europeas, no hablaron de las mujeres indígenas, sino que se habló de las mujeres y eso es muy importante para todas. Ellas eran las encargadas de la cultura espiritual antes del direccionamiento de la tierra, la mamá tierra. Por eso la tierra para nosotros es mujer”¹². Al mismo tiempo, son conscientes y ven la necesidad de denunciar las jerarquías y relaciones de dominación por unas relaciones de género inequitativas y violentas presentes en sus comunidades y procesos organizativos: “Soy mujer indígena y sé lo que quiero; cambiar las cosas; esas cosas que duelen dentro y se van agrandando, como la impotencia, el desamparo, la destrucción, las palabras incumplidas”¹³.

La propuesta de las mujeres indígenas amazónicas plantea debates a los feminismos, tanto por una apuesta decolonial en la manera de hacer política y entender las relaciones de género, como en el permanente cuestionamiento entre el esencialismo ontológico y el esencialismo estratégico. En relación al primer debate, es necesaria una reflexión teórica y política sobre la manera en que nos acercamos a los procesos de las mujeres indígenas ya que sus demandas, al mismo tiempo que buscan la transformación de las desigualdades de género, se piensan desde la construcción de estrategias y acciones colectivas como parte de la paridad, complementariedad e integralidad entre lo femenino y lo masculino que terminan sustentando la cosmovisión de sus culturas. Allí la naturaleza posee un estado de armonía a través de la unidad inseparable de “dos aspectos integrados”¹⁴, pero inclusive, de la necesidad y el reconocimiento de lo otro con el mismo nivel de relevancia, lo cual es un elemento que se opone evidentemente al paradigma occidental de los dualismos y binarismos. También se ponen en evidencia las relaciones de género, la división sexual del trabajo, así como el valor social y orden simbólico existente:

¹² Testimonio de Abuela sabedora del Pueblo Uitoto, Bogotá, archivo OPIAC, 2015.

¹³ Testimonio de Abuela sabedora del pueblo Coreguaje, Florencia, archivo OPIAC, 2015.

¹⁴ “Francesca Gargallo explica que desde occidente nos hemos acostumbrado a realizar una lectura del mundo desde la contraposición de las dualidades, partiendo del pensamiento de ‘un sistema binario’. Por lo mismo, afirma que, para los pueblos indígenas, la dualidad no es una idea matemática de dos elementos mutuamente excluyentes, el cielo/el infierno, la luz/la oscuridad, el hombre/la mujer. Los pueblos indígenas han hecho una lectura de la dualidad como dos aspectos integrados, lo que determina para ellos un principio de vida” (Santamaría, 2013: 101).

Por eso en los trabajos de sanación que hemos hecho, los abuelos mencionaban la importancia de la mujer. Los propios abuelos sabedores dicen desde la tradición de nosotros que el poder lo teníamos las mujeres, y el mundo se ordena a partir de la dualidad, la coca que representa a la mujer y el tabaco al hombre¹⁵.

En este sentido, es una crítica ante la imposición de una idea única de “ser mujer” y la pretensión de proyectar en todas las sociedades humanas categorías moderno/coloniales, tales como la dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada, o entre lo individual y lo colectivo. A través de esta imposición, se desvaloriza la labor de las mujeres indígenas en otros espacios que no estarían tradicionalmente inscritos en el marco de lo público, pero que dejan ver cómo las comunidades y los pueblos indígenas han desarrollado formas propias y ancestrales que se rigen bajo el Derecho Mayor. Tal dicotomía puede ser inexistente, o bien, podría no tener la misma carga valorativa en la que “lo privado” sería negativo. Se trata de “sus propias maneras de construir su ‘ser mujer’ dentro de sus marcos culturales, articuladas al horizonte político que construyen sus pueblos” (Hernández, 2008). Esto se evidencia en la manera en que sus formas de resistir, además de los procesos formales de participación, se encuentran en las chagras, en las malocas, en las comunidades y en los territorios, incluyendo los procesos de trasmisión de saberes y su trabajo en la reproducción cultural, porque allí es donde se encuentran sus bases para el Vivir Bien.

Un segundo debate consiste en el uso de los esencialismos. Para este caso, Marta Lamas (2006) propone una lectura excluyente entre el *esencialismo ontológico*, el cual enfatiza en la existencia de cualidades naturales e inmutables que encarnan las mujeres como seres humanos, o bien, en lo que sería un *esencialismo estratégico*, donde las nociones se utilizan para reivindicar la diferencia, pero desde un carácter político. Como aclaraba Gayatri Spivak (1987), “para que verdaderamente se trate de un manejo estratégico, el uso político de la palabra ‘mujer’ debe estar acompañado de una crítica persistente; si no hay crítica constante, entonces la estrategia se congela en una posición esencialista”.

En el caso de la propuesta de las mujeres indígenas, se recurre al discurso en el que las mujeres tienden al cuidado de la naturaleza, pero también se pone en juego un elemento constructivista cuando se reconocen las responsabilidades asignadas socialmente bajo su cultura. Lo interesante allí es que no solo “la mujer indígena” es una esencia étnica e identitaria, sino también una posición social de acuerdo a los trabajos y roles asignados de manera diferente en cada una de las culturas y cosmovisiones. Allí evidencian cómo las mujeres indígenas entran a un espacio hasta entonces “masculino” a reelaborar su propia inserción de género y negociar con los diferentes actores del contexto interétnico, del Estado y de organismos internacionales.

Así como nosotras somos las que hemos preservado la cultura milenariamente junto a nuestros compañeros hombres, podemos incursionar en nuevos espacios sin dejar de lado

¹⁵ Testimonio de Abuela sabedora del pueblo Uitoto, Bogotá, Archivo OPIAC, 2015.

nuestra familia y la enseñanza para los hijos, abuelos, y compañeros; somos luchadoras y fuertes para defender nuestros derechos como parte de un colectivo¹⁶.

Bajo este entendido, el proceso de mujeres de la OPIAC ha venido replanteando el papel de importancia cultural y política de las mujeres indígenas en diferentes escenarios. De un lado, es un ejercicio en el marco del cacareo político para estratégicamente sensibilizar dentro de sus organizaciones a los varones sobre la situación de las mujeres indígenas, construir agendas políticas en contra de las violencias hacia las mujeres, la discriminación y la desigualdad. Pero asimismo es una estrategia para situarse frente al Estado, reclamando sus derechos individuales y colectivos, y hacer presencia activa en organizaciones no gubernamentales. Al final, la apuesta de estos empoderamientos feministas consiste en que no solo se revalorice la figura y los múltiples trabajos de las mujeres indígenas, sino que cada una de ellas se entienda como sujeta política:

Las hijas de la yuca dulce, del agua, del Yuruparí y la sabiduría ancestral, quienes tejen el canasto de la vida de nuestros pueblos, ya no solo como transmisoras de la cultura y dadoras y portadoras de vida, sino como artífices de su vida y su destino como lideresas amazónicas¹⁷.

En este orden de ideas, resulta válida la reflexión que realiza Aura Cumes, escritora Maya-Kaqchikel de Guatemala, cuando se aproxima al caso de las mujeres indígenas guatemaltecas: “las mujeres ya no solo como guardianas de la cultura ancestral, sino como actoras contemporáneas de sus propias culturas, cosmovisiones y normativas” (Cumes, 2009: 33).

Tejiendo la palabra: Agenda política

Las declaraciones y agendas políticas, además de constituir formas de comunicación públicas simbólicas, también tienen el poder de crear enmarcamientos de lo que se entiende por violencia, como de lo que se entiende por paz y Vivir Bien como parte de la propuesta propia de las mujeres indígenas amazónicas. En este sentido, como se denotará, la pretensión es visibilizar la violencia estructural, cultural y directa, y los antagonismos existentes cuando se trata del conflicto armado, la pérdida del territorio ancestral y las relaciones inequitativas de género, con la complejización de su experiencia de género, etnia y clase:

Nosotras las mujeres hijas del tabaco, la coca, la yuca dulce, del agua, del yagé, del yuruparí y de la sabiduría tanto ancestral como espiritual en la resistencia y pervivencia de los territorios DECIMOS: No a cualquier tipo de violencia: no a las violencias contra las mujeres, contra los hombres, contra los y las jóvenes, niños y ancianos, contra los pueblos indígenas. No a las concesiones mineras y a los megaproyectos en los territorios

¹⁶ Entrevista a Carol González, Mayo 2017.

¹⁷ Declaración, Archivo OPIAC, 2014.

ancestrales, porque es donde radica nuestra Ley de Origen, es la base espiritual de nuestra identidad, nuestra cosmovisión, donde ejercemos nuestra autonomía, nuestro gobierno propio. No a la explotación legal o ilegal y a la comercialización de la Madre Naturaleza. No a la visión de desarrollo basado en la muerte, sino a una visión que respete la vida y la solidaridad de los pueblos¹⁸.

Para ir al detalle de las demandas y propuestas de las mujeres indígenas amazónicas que resultan diversas y corresponden tanto a las realidades situadas en sus territorios como a sus cosmovisiones, el ejercicio presentado a continuación pretende ser un esquema interpretativo a partir de las reflexiones y declaraciones surgidas del Encuentro de las Mujeres Indígenas Amazónicas del 2013, que contó con la participación de diferentes lideresas y abuelas sabedoras de las seis regiones:

Demandas y propuestas relacionadas con las consecuencias del conflicto armado

Incluyen la visibilización de las consecuencias del conflicto social y armado en la vida y cuerpo de las mujeres indígenas, la necesidad de la sanación espiritual de acuerdo a las cosmovisiones y la medicina tradicional, así como la efectiva acción para la justicia y no repetición, procesos de reencuentro de las comunidades que tuvieron que fragmentarse y la devolución del territorio usurpado. De otro lado, exigen llevar a cabo un proceso de desmilitarización de la vida a partir de la reconciliación de la sociedad y garantías de no repetición. Se demanda la sustitución de cultivos ilícitos por cultivos propios tradicionales de acuerdo a los usos y costumbres de los pueblos y la revalorización de la hoja de coca como planta sagrada y milenaria de los pueblos indígenas; “la hoja de coca es la hoja de la paz no de la guerra. Es la hoja para crear sabiduría”¹⁹.

Demandas y propuestas específicas del territorio

Estas son exigencias frente al Estado, en particular para ampliar, legalizar y sanear los resguardos indígenas, además de la delimitación territorial y la formulación de un plan de Ordenamiento territorial en donde se incluya la voz de las mujeres indígenas que habitan los territorios. Sin embargo, para las poblaciones indígenas que tuvieron que verse desplazadas o confinadas, se exige la restitución de sus territorios ancestrales. En el mismo, se exige respeto por los territorios indígenas por parte de las fuerzas armadas del Estado y los demás actores armados, en la medida en que ponen en peligro a los pueblos indígenas, por lo que es necesario declarar los territorios indígenas como territorios de paz e iniciar un proceso de desmilitarización.

Igualmente, se demanda al Estado garantizar la autonomía indígena a través de la prohibición de la minería, de la explotación petrolera y de los proyectos de agrocombustibles, legal o ilegal en los territorios indígenas, con lo que es necesario superar la visión de la madre tierra como una posesión y un recurso que se explota para empezar a

¹⁸ Mensajes desde las Mujeres Indígenas Amazónicas para el 7 y 8 de marzo 2015.

¹⁹ Testimonio de Abuela sabedora, Putumayo, Archivo OPIAC, 2015.

“sentirnos privilegiados y privilegiadas de habitar en ella”, y así conservar, proteger y desprivatizar el acceso al agua y los bienes hídricos que la Madre Naturaleza provee, y proteger los lugares de importancia cultural, los sitios sagrados, misteriosos, aquellos en donde se llevan a cabo rituales.

Dentro de sus demandas, se entiende la relación entre los proyectos extractivistas, el despojo y la acumulación de tierras con el aumento de las violencias contra las mujeres, la violencia sexual, la explotación laboral y el desplazamiento forzado, además de la relación entre el conflicto y el despliegue de las economías de guerra y el extractivismo. En este punto, es interesante la manera en que hacen un llamado por entender al cuerpo como el primer territorio, así como la violencia que los armados y el extractivismo imprimen sobre el territorio, reflejándolo como daño colectivo espiritual y cultural.

Finalmente, con el fin de asegurar la autonomía y la pervivencia física y cultural, se exige facilitar y proteger los cultivos agrícolas tradicionales, los intercambios de semillas y los diferentes modelos de producción y consumo milenarios como garantía de la soberanía alimentaria.

Demandas y propuestas específicas para superar las violencias y la discriminación que viven las mujeres indígenas

Se enuncia la necesidad de fortalecer la autoestima de las mujeres indígenas, reconocer sus aportes no solo para el mantenimiento de las culturas, sino también para la sociedad en general, la relación y el cuidado con la naturaleza y la espiritualidad. Además de garantizar la participación política de las mujeres indígenas en los escenarios comunitarios, organizativos, aquellos de interlocución con el Estado a nivel local, departamental y regional, siendo esenciales aquellos en los que participan las víctimas y donde se discute sobre la construcción de paz, sumado a la implementación de todas las estrategias necesarias tales como la formación, las cuotas, etc... encaminadas a aumentar esta participación cuantitativa y cualitativamente.

Inclusive, se propone la formación y sensibilización de los hombres de las comunidades indígenas sobre el valor, el trabajo y la importancia de las mujeres indígenas para el mantenimiento de la vida y la pervivencia de la cultura, y sobre cómo la violencia contra las mujeres al interior de la familia y de los espacios comunitarios afecta a la colectividad, por lo que es necesario denunciar las violencias contra las niñas, jóvenes y adultas, y adecuar la jurisdicción especial indígena a las necesidades de las mujeres indígenas.

Es claro que, actualmente, los movimientos campesinos e indígenas de la región tienen una visibilidad específica en tanto su movilización contra el extractivismo ha sido

generalizada, como también lo es la resistencia ante la guerra y la militarización de la vida. Sin embargo, lo que resulta más evidente es la amplia participación de las mujeres en estos movimientos. Las mujeres lideresas han hecho demandas específicas, se han formado y han fortalecido sus procesos, como también es cierto que los estudios sobre los movimientos sociales, y en específico los movimientos socioterritoriales, se han descentrado de su mirada androcéntrica (Svampa, 2010).

En el marco de estas luchas, las mujeres se movilizan como sujetas activas por la defensa del territorio por ser el lugar en el que habitan y desarrollan sus sistemas tradicionales de producción agrícola, así como por ser el espacio en donde se desarrolla su cultura y espiritualidad, tanto en lo individual como en lo colectivo. El territorio es el elemento central para la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas, insistiendo en rescatar las formas de intercambio y de producción alimentarias tradicionales como parte de una lógica más sostenible, pero también como el centro de su identidad.

Sumado a ello, el movimiento de mujeres indígenas amazónicas participa en la resistencia para hacer frente a los grupos armados, las lógicas militaristas, las políticas de financiamiento al aparato militar y de reclutamiento, así como la apropiación y despojo del territorio ancestral para las operaciones de la guerra y las economías oportunistas, elemento que se encuentra con la lectura que realiza Alicia Puleo respecto a “la relación clara y profunda entre militarismo, degradación ambiental y sexismo” (Puleo, 2005: 123).

Asimismo, es posible entender cómo los discursos y las prácticas que movilizan a las mujeres indígenas se originan de un proceso reflexivo sobre las victimizaciones del conflicto social y armado, así como sobre las afectaciones producidas por las lógicas extractivistas. Ha sido su experiencia situada la que ha producido unos saberes y unas demandas por las cuales plantear exigencias tanto a los actores armados como al Estado. Sin embargo, los discursos no se quedan en la denuncia cuando trascienden hasta una dimensión propositiva; y justamente la relevancia de estudiarlos permite entender la existencia de discursos subalternos de paz o Vivir Bien y no violencia, que reflexionan sobre la complejización de los diferentes tipos de violencia. Estas propuestas incluso empiezan a ser una realidad material, al mismo tiempo que se presentan como luchas por la significación y el horizonte de sentido.

A modo de conclusión

Analizar los marcos de interpretación y los discursos de las mujeres indígenas de la Amazonía colombiana brindó la posibilidad de entender el entrecruce de las violencias directas, estructurales y culturales, agregando la dimensión espiritual y territorial, que tiene relación con sus maneras de ver, estar y habitar en el mundo.

Si bien es cierto que las mujeres indígenas reivindican el papel activo que tienen como cuidadoras de la naturaleza, es igualmente importante destacar cómo la guerra las ha afectado desproporcionalmente, así como la discriminación histórica y el acceso a recursos materiales y simbólicos tanto frente al Estado y a la sociedad, como dentro de sus comunidades. De manera que sus discursos y repertorios de acción evidencian la complejización de todos estos elementos; de cómo la guerra destruyó el tejido social, de los intereses oportunistas y de la acumulación por desposesión, mientras que los procesos de resistencia para parar la guerra y la explotación de la naturaleza no quedan ausentes del género y de sujetos/as generizados. Justamente, en el proceso reflexivo aparecen igualmente las reivindicaciones de género.

Si no se alcanza a entender el daño espiritual que producen las violencias sobre el cuerpo de las mujeres, la pérdida de la armonía y las consecuencias de los daños sobre la madre tierra y las mujeres indígenas como principales responsables de la pervivencia física y espiritual de los pueblos, no se puede proponer alternativas reales desde la Sociedad Mayor para sanar las heridas, y desde el compromiso como sociedad para reparar integralmente y garantizar medidas de no repetición a las comunidades y en específico, a ellas, las mujeres indígenas.

A través de la movilización de sus discursos y agendas, se ha rescatado el valor de las mujeres indígenas y su centralidad para la pervivencia física, cultural y espiritual de los pueblos amazónicos. Hicieron un llamado necesario a recuperar la sabiduría ancestral femenina y el orden simbólico de la complementariedad, y en todos los escenarios pasaron a autodenominarse como “la raíz del árbol”, “la madre tierra” y “guardianas de la naturaleza” bajo una propuesta de *esencialismo estratégico* y reivindicando una identidad aparentemente inmóvil o naturalizada, pero puesta en marcha con un objetivo político evidente, ya que desde estos enunciamientos negocian con sus compañeros varones en ese proceso mixto.

Ello, sumado a un posicionamiento discursivo en donde su cuerpo está conectado existencialmente con el territorio ancestral y con entidades indisolubles que adquieren sentido a través de la reivindicación de la identidad, con lo que se cuestiona el modelo de desarrollo imperante, basado en la extracción de los recursos naturales.

El Vivir Bien ha sido una propuesta en marcha por parte de la resistencia ancestral de los Pueblos. Sucede que esta vez la Coordinación de mujer, niñez y familia de la OPIAC (como seguramente otros movimientos de mujeres) la está llenando de contenidos transformadores que buscan unas relaciones de género libres de violencia hacia las mujeres.

Bibliografía

CARMONA, Catalina. “Mujeres indígenas en Colombia: Tejiendo vida y pensamiento en las diferentes regiones del país”. Bogotá: Agencia Prensa Rural. 23 de febrero de 2011. <http://prensarural.org/spip/spip.php?article5367>

CASTRO, Rocío. “Apuntes sobre los movimientos de mujeres y feminismo en América Latina”. *Cuadernos África-América Latina*, n°18, 1999.

COORDINACIÓN DE MUJER, NIÑEZ Y FAMILIA OPIAC. *Informe de gestión de la coordinación*. Bogotá: OPIAC, 2014.

COORDINACIÓN DE MUJER, NIÑEZ Y FAMILIA, et alt. *Una mirada a los derechos humanos de las mujeres indígenas colombianas*. Bogotá: Informe sombra examen comité CEDAW, 2013.

COORDINACIÓN DE MUJER, NIÑEZ Y FAMILIA OPIAC. *Diagnóstico sobre las afectaciones y las formas de la violencia sexual en el cuerpo y la vida de las mujeres indígenas amazónicas*. Texto Inédito. Bogotá: Coordinación de mujer, niñez y familia-OIM, 2015.

COORDINACIÓN DE MUJER, NIÑEZ Y FAMILIA OPIAC. *Diagnóstico sobre la participación política de las mujeres indígenas*. Texto Inédito. Bogotá: Coordinación de mujer, niñez y familia- ACNUR, 2015.

COORDINACIÓN DE MUJER, NIÑEZ Y FAMILIA OPIAC. *Sistematización de la experiencia: Proceso de sanación espiritual*. Texto Inédito. Bogotá: Coordinación de mujer, niñez y familia- ACNUR, 2015.

CONAIE. *Somos hijos del sol y de la tierra derecho mayor de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica*. Quito: Manthra Editores. (s.f).

CUMES, Aura Estela. “Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones”. En *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, Miriam Lang (comp.). Quito: Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer, 2009.

CURIEL, Ochy. *Breve análisis de la violencia sexual hacia las mujeres en el marco del conflicto*. Bogotá: GLEFAS, 2013.

DEERE, Diana y Magdalena LEÓN. *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*. Quito: Flacso, 2002.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde AbyaYala: Ideas y Propositiones de Las Mujeres de 607 Pueblos de Nuestra América*. Ciudad de México: Desde Abajo, 2012.

HERNÁNDEZ, Rosalva. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la mujer, 2008.

HERNANDEZ, Aída. “Violencia de Estado y Violencia de género. Las paradojas en torno a los derechos humanos de las mujeres en México”. *Trace: Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, n° 57, 2010.

LAGARDE, Marcela. *Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres*. Madrid: La Serie Universidad, Género y Desarrollo, Universidad Autónoma de Madrid, 2012.

LAMAS, Martha. *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*. México: Taurus. 2006.

LAURENT, Virginie. “Movimiento indígena y relatos electorales en Colombia. Regreso de lo indio para una apuesta nacional”. *Revista colombiana de antropología*, Vol. 38, 2002.

LAURENT, V. *Surgimiento y auge del movimiento indígena en Colombia*. Bogotá: Institut Français d’Études Andines (IFEA), 2005.

LEÓN, Magdalena. *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: TM Editores, 1998.

LUGONES, María. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, n° 9, 2008.

McADAM, Doug y John McCARNEY. *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo, 1999.

PAREDES, Julieta. *Hilando fino, desde el feminismo comunitario*. La Paz: LIFS, Lesbianas Independientes Feministas Socialistas, 2008.

PULEO, Alicia. “Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido”. En *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, Celia Amorós y Ana de Miguel (ed.), Madrid: Minerva, 2005.

SÁNCHEZ, Enrique y Hernán MOLINA. *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2010.

SERRANO, Yeshica. *Del fogón a la organización: procesos de acción política de las mujeres indígenas de los pueblos nasa y kankuamo. 2007 - 2012*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2013.

SPIVAK, Gayatri. *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1987.

SVAMPA, Maristella. *Movimientos Sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina*. Kassel: Universität Kassel, 2010.

ULLOA, Astrid. *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2004.

ULLOA, A. “Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos”. En *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*, Astrid Ulloa et alr.. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.

YOUNG, Kate. “¿Qué está mal con el empoderamiento?” En *Poder y empoderamiento de las mujeres*, Magdalena León (Dir.), Bogotá: TM Editores, 1998.