



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS**  
**DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINOAMERICANOS - ELA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGECSA**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS**  
**AMÉRICAS**

**MUJER INDÍGENA Y PODER POLÍTICO LOCAL: ESTUDIO DE CASO DE LA**  
**TRAYECTORIA POLÍTICA DE LA PRIMERA ALCALDESA NASA EN EL**  
**MUNICIPIO/RESGUARDO DE JAMBALÓ Y EN EL DEPARTAMENTO DEL**  
**CAUCA-COLOMBIA**

**JERALDYN NARANJO HENAO**

**BRASÍLIA – DF, MAIO DE**  
**2021**





**JERALDYN NARANJO HENAO**

**MUJER INDÍGENA Y PODER POLÍTICO LOCAL: ESTUDIO DE CASO DE LA  
TRAYECTORIA POLÍTICA DE LA PRIMERA ALCALDESA NASA EN EL  
MUNICIPIO/RESGUARDO DE JAMBALÓ Y EN EL DEPARTAMENTO DEL  
CAUCA-COLOMBIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) da Universidade de Brasília (UnB) como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Ciências Sociais, sob a orientação do Professor Crísthian Teófilo da Silva.

**BRASÍLIA – DF, MAIO DE  
2021**





**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - ICS**  
**DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINOAMERICANOS - ELA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS - PPGECSA**  
**ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS**  
**AMÉRICAS**

**DISERTAÇÃO DE MESTRADO**

**MUJER INDÍGENA Y PODER POLÍTICO LOCAL: ESTUDIO DE CASO DE LA**  
**TRAYECTORIA POLÍTICA DE LA PRIMERA ALCALDESA NASA EN EL**  
**MUNICIPIO/RESGUARDO DE JAMBALÓ Y EN EL DEPARTAMENTO DEL**  
**CAUCA-COLOMBIA**

**JERALDYN NARANJO HENAO**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva (ELA/UnB), orientador.

Profª. Dra. Tânia Mara Campos de Almeida (ICS/UnB), membro externo.

Prof. Dra. Delia Dutra (ELA/UnB), membro interno

Prof. Dra. Elizabeth Ruano Ibarra (ELA/UnB), suplente

**BRASÍLIA – DF MAIO DE**

**2021**





*A mi amado esposo, J. Alexander Castaño  
y a mis seres de luz Nancy, Chispita y Lucky Strike.*

Deseo agradecer su ayuda a las siguientes personas: Flor Ilva Trochez, James Medina, Rosalba Ipia, Cristhian Teófilo da Silva, Delia Dutra, Elizabeth Ruano, Cecília Souza y a mi linda amiga y colega Danielle Lobato; al Departamento de Estudios Latino-Americanos (ELA), la Universidad de Brasília (UnB) y a la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).





## **Resumo**

Nesta dissertação algumas teorias feministas e decoloniais são recuperadas com especial destaque para as obras escritas por mulheres indígenas, negras e feministas latinas, que entrelaçam categorias fundamentais como raça/etnia, classe e gênero, e que nos permitem analisar o contexto político e social das mulheres indígenas, as dificuldades e as violências em sua trajetória política e a importância de sua participação em cargos de poder político local, nacional e internacional. A experiência política de Flor Ilva Trochez é recolhida através de uma entrevista em profundidade que é complementada pela análise de dados estatísticos estruturais sobre a situação das mulheres no Jambaló num tecido entre o qualitativo e o quantitativo. A experiência da “beija-flor Nasa”, primeira prefeita indígena do departamento do Cauca-Colômbia -período 2016-2019- e a primeira mulher a ser governadora em sua comunidade, se enquadra no contexto das novas lideranças femininas indígenas do Norte do Cauca e de outras partes do país. A trajetória da Flor Ilva não tem sido fácil, porém, a força de sua identidade Nasa, suas habilidades de gestão e liderança, o apoio determinado de sua comunidade, permitiram que ela exercesse cargos de poder político nas instituições próprias e nas instituições do Estado, tecendo espaços de possibilidade na reprodução cultural e na participação política de seu povo, o que por sua vez motiva outras mulheres indígenas a participarem e assumirem cargos de poder político.

**Palavras-chave:** Decolonialidade, Feminismo Comunitário Indígena, Poder Político, Povo Nasa, Lideranças Indígenas, Mulheres Indígenas, Jambaló Cauca, Raça/Etnia, Classe, Gênero, Interseccionalidade.





## **Resumen**

En esta disertación se recuperan algunas teorías feministas y decoloniales con especial énfasis en los trabajos escritos por mujeres indígenas, feministas negras y latinas, que entrelazan categorías fundamentales como la raza/etnia, clase y género, y que nos permiten analizar el contexto político y social de las mujeres indígenas, las dificultades y violencias en su trayectoria política y la importancia de su participación en cargos de poder político local, nacional e internacional. Se recoge la experiencia política de Flor Ilva Trochez mediante una entrevista en profundidad que se complementa con el análisis de datos estadísticos estructurales sobre la situación de la mujer en Jambaló en un tejido entre lo cualitativo y lo cuantitativo. La experiencia de la “colibrí nasa”, primer alcaldesa indígena en el departamento del Cauca-Colombia -periodo 2016-2019- y primera mujer en ser gobernadora en su comunidad, se enmarca en el contexto de los nuevos liderazgos femeninos indígenas del Norte del Cauca y de otras partes del país. La trayectoria de Flor no ha sido fácil, sin embargo, la fortaleza de su identidad Nasa, su capacidad de gestión y liderazgo, el respaldo decidido de su comunidad, le han permitido ejercer cargos de poder político en las instituciones propias y las del estado, tejiendo espacios de posibilidad para la reproducción cultural y la participación política de su pueblo que a su vez motiva a otras mujeres indígenas a participar y asumir cargos de poder político.

**Palabras Clave:** Decolonialidad, Feminismo Indígena Comunitario, Poder Político, Pueblo Nasa, Mujeres Indígenas Lideresas, Jambaló Cauca, Raza/Etnia, Clase, Género, Interseccionalidad.





## **Abstract**

In this dissertation some feminist and decolonial theories are recovered with special emphasis on the works written by indigenous women, black and Latina feminists, which intertwine fundamental categories such as race/ethnicity, class, and gender, and that allow us to analyze the political and social context of indigenous women, the difficulties and violence in their political career and the importance of their participation in positions of local political power, national and international. The political experience of Flor Ilva Trochez is collected through an in-depth interview that is complemented by the analysis of structural statistical data about women in Jambaló in a tissue between the qualitative and the quantitative. The experience of the “Nasa hummingbird”, the first indigenous mayor woman in the department of Cauca-Colombia -period 2016-2019- and the first woman to be governor in her community, it is framed in the context of the new indigenous female leaderships from the North of Cauca and other parts of the country. Flor's trajectory has not been easy, however, the strength of her Nasa identity, her management and leadership skills, the determined support of her community, have allowed her to exercise positions of political power in their own institutions and those of the state, weaving spaces of possibility for the cultural reproduction and political participation of their people which in turn motivates other indigenous women to participate and assume positions of political power.

**Key Words:** Decoloniality, Indigenous Community Feminism, Political Power, Nasa People, Indigenous Women Leaders, Jambaló Cauca, Race/Ethnicity, Class, Gender, Intersectionality.





## Tabla de Contenido

<b>Introducción.....</b>	12
<i>Mi interés en la política Nasa y las lideresas Nasa .....</i>	12
<i>Lideresas Nasa y el contexto Caucaño .....</i>	13
<i>Lideresas indígenas de otros países, visibilidad internacional.....</i>	15
<i>Pensando el género, la política Nasa y su importancia.....</i>	16
<i>Trabajo de campo en medio del COVID-19 y el Paro Nacional (28A) Indefinido en Colombia .</i>	18
<i>Entrevistas y Metodología.....</i>	19
<i>Breve introducción a los capítulos de esta disertación.....</i>	20
<b>Capítulo 1. El andar de los tiempos del pueblo Nasa: breve historia política. ....</b>	23
<i>Las mujeres Nasa tejiendo la historia política.....</i>	32
<i>Aportes de las hermanas Lauritas y la teología de la liberación .....</i>	35
<b>Capítulo 2. Feminismos, género y transformaciones sociales y epistemológicas en las Américas.....</b>	42
<i>Mujer y género. ....</i>	42
<i>Cuestionamientos a los estudios de la mujer. ....</i>	47
<i>Patriarcado Contemporáneo.....</i>	48
<i>Estado, nación y políticas extractivistas, racistas y coloniales. ....</i>	54
<i>El Patriarcado y el debate del feminismo indígena comunitario.....</i>	56
<i>Feminismos Indígenas y su importancia en la construcción del estado-nación. ....</i>	59
<i>Identidad (es) Social (es).....</i>	61
<i>Etnia/etnicidad .....</i>	62
<i>Género.....</i>	63
<i>Análisis de las categorías.....</i>	66
<b>Capítulo 3. Hilando estadísticas: demografía e indicadores sociales de la situación de hombres y mujeres en <i>Bahc Ukwe</i> (Jambaló).....</b>	68
<b>Capítulo 4. La colibrí Nasa: trayectoria política y vivencias de la primera alcaldesa en Jambaló Cauca. ....</b>	94
<i>¿Quién es Flor Ilva? .....</i>	95
<i>Tejiendo entre todas y todos el buen vivir comunitario: la primera alcaldesa Nasa de Colombia. ....</i>	114
<i>Los dilemas del poder político: aprendizajes en la gestión y administración del territorio.....</i>	119
<b>Conclusiones. ....</b>	127
<b>Bibliografía. ....</b>	130
<b>Anexo 1. Remojando la palabra con Flor: guía de entrevista. ....</b>	138





*Sección 1. Cargos ocupados antes de ser alcaldesa..... 138*

*Sección 2. Durante el cargo: experiencias que vivió siendo alcaldesa..... 138*

*Sección 3. Preguntas. .... 139*

*Sección 4. Concepciones Nasa sobre: ..... 142*





### ***Lista de gráficos y cuadro.***

Cuadro 1. Indicadores demográficos Jambaló y departamento del Cauca 2015.

Gráfico 1. Pirámides de población en Jambaló 2005-2015.

Gráfico 2. Tipos de familia/hogar en Jambaló.

Gráfico 3. Tasa de alfabetismo, población de 15 años y más según sexo.

Gráfico 4. Nivel educativo de la población de 15 años y más según sexo.

Gráfico 5. Porcentaje de población que habla Nasa Yuwe según zona en Jambaló.

Gráfico 6. Principal actividad económica de la población de 10 años y más según sexo.

Gráfico 7. Tiempo destinado al trabajo doméstico (horas semanales) en la semana anterior a la encuesta según sexo.

Gráfico 8. Distribución porcentual de las principales ramas de actividad de la población ocupada según sexo.

Gráfico 9. Ingresos laborales y no laborales promedio según sexo.

Gráfico 10. Participación en las actividades de las instituciones propias según sexo.

Gráfico 11. Participación en movilizaciones, tomas de tierra y bloqueos de vías según sexo.

### ***Lista de fotos.***

Foto 1. Matthew Verdolivo / UC Davis/ IET Academic Technology Services

Foto 2. Tomada de: “MIENTRAS NO SE APAGUE EL SOL...Sentires de la Minga por la defensa de la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz.” CRIC, Popayán, noviembre de 2019. pp, 83.





*Lista de diseños.*

**Ilustración 1.** Estructura institucional del poder político local dentro del mismo territorio Nasa de Jambaló.

**Ilustración 2.** En el tiempo, Mujeres Nasa.

**Ilustración 3.** Nudos de opresión, inspirado en Lugones.

**Ilustración 4.** Trayectoria Política de Flor.

*Lista de Acrónimos.*

**ACIN:** Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca.

**ACNUDH:** Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas Para Los Derechos Humanos.

**ANUC:** Asociación nacional de Usuarios Campesinos.

**CIPIAL:** Congreso Internacional Pueblos Indígenas de América Latina.

**COP:** Conferencias del cambio climático.

**CRIC:** Consejo Regional Indígena del Cauca.

**DANE:** Departamento Administrativo Nacional de Estadística.

**EPEN:** Encuesta Piloto Experimental Nasa.

**FANAL:** Federación Agraria Nacional.

**INCORA:** Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

**JAC:** Juntas de Acción Comunal.

**M-19:** Movimiento 19 de abril.

**MAIS:** Movimiento Alternativo Indígena y Social.





**MAQL:** Movimiento Armado Quintín Lame.

**OAB:** Orden de Abogados del Brasil.

**ONIC:** Organización Nacional Indígena de Colombia.

**ONU:** Organización de las Naciones Unidas.

**PEBI:** Programa de Educación Bilingüe e Intercultural

**PSOL:** Partido Socialismo y Libertad.

**SEIP:** Sistema Educativo Indígena Propio

**SPSS:** Programa estadístico informático.

**UAIIN:** Universidad Autónoma Indígena Intercultural.

**UnB:** Universidad de Brasilia.





## Introducción

### *Mi interés en la política Nasa y las lideresas Nasa*

Empiezo esta disertación destacando que mi interés por los procesos políticos de los Nasa y posteriormente la importancia de las mujeres en estos cargos, surgió en el año 2013, cuando estaba realizando mis estudios de pregrado como estudiante de filosofía en la Universidad del Valle y tuve la oportunidad de participar del congreso del CRIC<sup>1</sup> realizado en el resguardo de Coconuco. En esa ocasión tuve la oportunidad de sorprenderme al observar cómo se llevaba a cabo el ejercicio participativo y la toma de decisiones con y para la comunidad, también me dejó muy sorprendida la capacidad logística y de autogestión (transporte y preparación de alimentos, desplazamiento, organización de rituales y celebraciones), la manera en la que llegaban personas desde diferentes resguardos y comunidades, y sobre todo la manera como las personas participaban activamente de cada una de estas reuniones a tal punto que lo único con lo que podía asociarlo por aquella época y desde mis conocimientos occidentales en filosofía, era con una gran Ágora<sup>2</sup> donde la participación en la toma de decisiones era parte de lo que el filósofo Aristóteles llamó el *Zoon politikón*, y que hace referencia al ser humano como animal político, que consigue su plena realización gracias al ejercicio de la política. Experimentar este ejercicio de la democracia participativa ha sido de las experiencias más enriquecedoras. Durante el evento del CRIC pude ver a la antropóloga Johanna Rapaport en acción y observar -como lo asegura Roseli Finscué- hay muchas mujeres participando de las asambleas, y aunque no había muchas lideresas, ya era reconocida Aida Quilcue por su liderazgo.

Realmente la mayor parte de mujeres cuando no estaban en la asamblea participando de las discusiones, estaban en las cocinas encargadas de toda la parte logística de la comida,

---

<sup>1</sup> Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) Es la máxima autoridad tradicional de las comunidades indígenas del departamento del Cauca. Promueve diferentes procesos económicos, sociales y políticos del departamento y le competen los siguientes roles: participar y guiar el desarrollo de la región, promover las capacidades locales construyendo capital social, promover el desarrollo de las organizaciones de la comunidad, desarrollar y crear herramientas para hacer perdurables los procesos de la región, generar procesos de aprendizaje, impulsar la investigación-acción participativa, entre otros. (Tomado de la página del Ministerio de Educación Nacional Población vulnerable, etnias, Proyecto Educativo Comunitario <http://www.mineducacion.gov.co/1621/article-82817.html>).

<sup>2</sup> Término usado en la antigua Grecia, para designar la plaza de las ciudades-estado griegas donde se solían congregarse los ciudadanos griegos(as) a realizar ejercicios propios de la política y de la vida social.





cocinando y repartiendo la comida tres veces al día, cabe resaltar que para mí todo era nuevo, desde llevar mi plato, cuchara y vaso para comer de la olla comunitaria, hasta la amabilidad y el trato de las mujeres Nasa que al ver mi gusto por su comida y el hambre que tenía después de haber participado del evento y celebrado tomado un poco de Chicha, me rebosaban nuevamente de comida el plato que es conocido como *mote* de marrano, con mucha más carne, maíz y verduras que desbordaban de abundancia y, que tan solo de recordarlo mis ojos brillan de felicidad, la abundancia era impresionante en todo el evento y en ese momento no era la excepción. Así transcurrieron los días en el evento.

### ***Lideresas Nasa y el contexto Caucaño***

Unos años después, el periodo 2016-2019 durante el que Flor Ilva Trochez - persona cuya trayectoria política será el tema principal para la elaboración de esta disertación - se desempeñó como alcaldesa de Jambaló (Cauca), es según la ONG *Somos Defensores*<sup>3</sup>, el más difícil para lideresas indígenas, de acuerdo con la base de datos consolidada de esta organización para el 2013-2019 se registraron 118 casos de violencia contra lideresas indígenas de los cuales 96 (81,3%) ocurrieron en el Cauca:

“De los liderazgos identificados, los índices más altos de agresiones fueron contra lideresas indígenas, con 118 casos; seguido por lideresas comunitarias, 75 casos; 68 casos ocurrieron contra lideresas campesinas y el mismo número en contra de lideresas de víctimas; 66 casos contra lideresas afrodescendientes; y 63 casos en contra de lideresas comunales.” (Somos Defensores, 2020)

Por otro lado, según el informe anual de la Alta Comisionada de la ONU para los Derechos Humanos en cabeza del representante en Colombia de ACNUDH Alberto Brunori, durante el 2019 se presentó un incremento de la violencia hacia las mujeres líderes de casi el 50% (ONU, 2019). Además en varios de los datos registrados en el especial “*Defender la vida: indígenas y mujeres que resisten en Colombia*” de la ONG *Paz Terreno*<sup>4</sup> se informa que para

---

<sup>3</sup> [https://drive.google.com/file/d/1ztkavm3AHLHQsRf3w4UBiMI\\_mMCIDjc9/view](https://drive.google.com/file/d/1ztkavm3AHLHQsRf3w4UBiMI_mMCIDjc9/view) Ver página 49.

<sup>4</sup> La Paz en el Terreno es una alianza entre Colombia2020 y Rutas del Conflicto que rastrea la implementación del acuerdo de paz entre el gobierno y la exguerrilla de las FARC en dos temas claves: la situación de los líderes sociales y el proceso de reincorporación de los excombatientes. Para mayor información, consulta [lapazenelterreno.com](http://lapazenelterreno.com). Esta publicación es posible gracias al apoyo de la fundación alemana Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) en Colombia.





el año de 2019 y primer semestre de 2020 fueron asesinadas 22 mujeres indígenas líderes y defensoras de derechos humanos seguidas por 9 lideresas afrodescendientes.

En este sentido es importante resaltar que el departamento del Cauca, según las cifras de los últimos 8 años obtenidas por diferentes instituciones del estado, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, es uno de los territorios más hostiles y violentos para ser una mujer indígena y líder, sobre todo en la zona rural donde los liderazgos más afectados son aquellos que defienden la tierra y el territorio como espacio vital para el desarrollo de la vida y de la cultura como es el caso de las comunidades indígenas del Cauca, territorios donde el incumplimiento de los acuerdos de paz, la ausencia y/o baja presencia del estado, los actores armados (legales e ilegales), los intereses de las multinacionales sobre la tierra, ríos y demás recursos naturales, los proyectos mineros, etc. recaen sobre la comunidad y se entrecruzan unos a otros como nudos de opresión sobre los cuerpos de las mujeres indígenas, siendo estas doblemente violentadas por el machismo y la violencia dentro y fuera de sus comunidades:

“Las lideresas han sido doblemente violentadas: por el hecho de ser mujeres, pero también para opacar y acallar sus luchas. La violencia política, el racismo y la discriminación hacen parte de este difícil panorama, ante el cual resisten organizándose y creando redes de apoyo de mujeres. Según las mismas lideresas y organizaciones sociales que acompañan su labor, las instituciones del Estado no han respondido como deberían para garantizar su labor de liderazgo y defensa de derechos. La pandemia del COVID-19, además, les ha supuesto riesgos adicionales, como la violencia intrafamiliar y el empobrecimiento.” (Somos Defensores, 2020)

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante resaltar a las lideresas indígenas que logran asumir cargos de poder político (esfera pública) porque se convierten además en figuras esenciales tanto dentro como fuera del territorio, como por ejemplo Aida Quilcue, Rosalba Velasco, Rosalba Ipia y para este caso el de la primera mujer alcaldesa indígena del Cauca Flor Ilva Trochez; pero también, para hacer memoria y reconocer la existencia de muchas otras lideresas que fueron invisibilizadas o que se retiraron de los procesos por culpa de la violencia machista, por el miedo a la violencia que pudieran ejercer sobre ellas o sobre su





familia y también, por aquellas que perdieron la vida a manos de actores armados como el de las compañeras indígenas Nasa Cristina Bautista (Q.E.P.D, 2019), autoridad ancestral Neehwe'sx del resguardo Tacueyó, Cauca y Sandra Liliana Peña Chocue (Q.E.P.D, 2020), autoridad indígena y gobernadora del resguardo la Laguna, Cauca.

Según Roseli Finscué<sup>5</sup> en una entrevista para ONU Mujeres Colombia, actualmente “hay un 20% en la representación oficial de mujeres en el ejercicio de representación de la autoridad, pero ella asegura que en otros espacios políticos como las mingas o las asambleas comunitarias se ve una mayor participación de mujeres resultado del mayor acceso a la educación que complementa con el trabajo comunitario y las actividades desarrolladas por el programa Mujer” (CRIC, 2021).

### ***Lideresas indígenas de otros países, visibilidad internacional***

El ascenso de mujeres indígenas con liderazgo político ya no es un fenómeno aislado, cabe destacar que es muy importante la visibilidad internacional que tienen en diferentes espacios públicos mujeres indígenas como la líder guatemalteca y premio nobel de paz Rigoberta Menchú defensora de los derechos humanos; embajadora de Buena Voluntad de la Unesco y ganadora del Premio Nobel de la Paz y el Premio Príncipe de Asturias de Cooperación Internacional, la activista nicaragüense Myrna Cunningham, primera médica cirujana, feminista Miskita y presidenta del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU y las líderes ecuatorianas Dolores Cacuango a quien la UNESCO nombro como mujer líder Latinoamericana pues luchó por los derechos de los indígenas y en 1946 fundó la primera escuela bilingüe (quitchua-español) del Ecuador y la activista indigenista ecuatoriana Transito Amaguaña, referente del feminismo ecuatoriano del siglo XX que luchó por la recuperación de las tierras, la educación intercultural bilingüe, que también represento a los indígenas en la Unión Soviética y en Cuba. Recientemente, en Chile acaba de ser elegida como una de las redactoras de la nueva constitución política feminista, la histórica lideresa indígena Mapuche Machi Francisca Linconao, conocida como la primera mujer Mapuche en ganar un juicio por el convenio 169 para la protección de su Rewe. Natividad Llanquileo,

---

<sup>5</sup> Lideresa Nasa, ganadora del premio de la iniciativa Pro-Defensoras de ONU Mujeres y la embajada de Noruega y coordinadora del Programa Mujer del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).





una joven abogada Mapuche de 36 años también lidera las intenciones de voto y posiblemente consiga un escaño. Pero, *¿qué significa ser mujer indígena y hacer política en el mundo contemporáneo?*

### ***Pensando el género, la política Nasa y su importancia***

Posteriormente, tuve la oportunidad de trabajar en una de las monitorias de la Universidad del Valle, en el proyecto "*Piloto Sistema Estadístico Nasa para el Buen Vivir*", en los municipios de Toribío y Jambaló con perspectiva de incidencia en todo el Norte del Cauca"<sup>6</sup>. Esta experiencia me permitió conocer más el pueblo Nasa y así tomar la decisión de realizar mi tesis de pregrado sobre la perspectiva Hermenéutica de Gadamer y su relación con la experiencia que había vivido en el congreso del CRIC y la experiencia que estaba teniendo de acompañar el cotidiano en los municipios de Toribio, Jambaló y Caldonó.

Durante el proceso de elaboración de mi tesis de pregrado, se dieron diferentes tensiones pues algunos profesores de la facultad de Filosofía de la Universidad del Valle suelen ser muy ortodoxos y racistas, al parecer, reconstruir algunos elementos ontológicos del pueblo Nasa que los posiciona como actores y protagonistas del diálogo abierto y plural y como ejemplo de democracia participativa parecía ser herético, no obstante y a pesar de que Gadamer fue un hombre rico, blanco y occidental, sus planteamientos tienen la suficiente apertura para el diálogo intercultural y la fusión de horizontes de comprensión, lo que permite poner a dialogar dos tradiciones onto-epistemológicas distintas, es decir y como diría Flor Ilva "dialogar de gobierno a gobierno", pues hay una disposición para hacerlo por parte del pueblo Nasa. Además, el propio Gadamer reconocía que muchas veces que la obra se separa de su autor y en ese sentido el uso heterodoxo de su obra es inevitable.

Aún después de varias dificultades, este proceso concluyó exitosamente con la elaboración de mi tesis de pregrado en el Junio del 2018 recuperando nociones clave de la obra de Gadamer como formación, sentido comunitario, apertura, reconocimiento y fusión de horizontes, entendidos no solo como conceptos sino también como disposiciones éticas para la conformación y comprensión con el otro a partir de supuestos compatibles con la situación

---

<sup>6</sup> Proyecto financiado por la Ford Foundation, a cargo del profesor Fernando Urrea de la Universidad del Valle.





real que determina la praxis colombiana de diversidad cultural y la pluralidad de puntos de vista.

Durante este mismo año, me encontraba realizando de manera simultánea un intercambio académico y tuve la oportunidad de participar del 24 congreso de iniciación científica de la Universidad de Brasilia (UnB) y el 15 del distrito federal<sup>7</sup>, donde pude abordar la filosofía de Gadamer desde un perspectiva interdisciplinar con las ciencias sociales, más exactamente con la antropología y retomar a autores latinoamericanos como el filósofo Peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea, quien recalca la importancia de una filosofía para todos(as) capaz de dialogar y reflexionar libremente en su texto sobre “la filosofía americana como filosofía sin más” (Zea, 1974).

Posteriormente, realizando la maestría en estudios latinoamericanos en el Departamento de Estudios Latinoamericanos (ELA) de la misma universidad, conocí el feminismo indígena comunitario, afrodescendiente de Lélia Gonzalez y también el diálogo de saberes, conocimientos que me hicieron cuestionarme la/mi blanquitud, el lugar de habla, los privilegios y a su vez ampliaron mis horizontes de comprensión y me llevaron a preguntarme por el papel de las mujeres indígenas en todos estos procesos democráticos y participativos que se llevan a cabo en sus territorios, también a cuestionarme la filosofía como un espacio de disputa política que debe ser replanteada en las universidad por sus modelos androcéntricos, coloniales y occidentales.

En el 2019 tuve la oportunidad de participar en la comisión organizadora local del 3er Congreso Internacional de Pueblos Indígenas De América Latina (CIPIAL) organizado en la UnB en Brasilia, experiencia enriquecedora donde pude conocer y dialogar con diferentes personas de distintos pueblos indígenas de Brasil y con algunas mujeres líderes indígenas como Célia Xakriabá, quien fue la primera mujer indígena en unirse al equipo del organismo central de la Secretaría de Educación del Estado de Minas Gerais, maestra, activista indígena del pueblo Xakriabá, reconocida por la lucha en la reestructuración del sistema educativo, la demarcación de tierras y el apoyo a las mujeres y jóvenes de su comunidad; como Joênia Wapichana, primera abogada indígena de Brasil, en 2013 fue la primera presidenta de la Comisión de Derechos de los Pueblos indígenas de la Orden de Abogados del Brasil (OAB)

---

<sup>7</sup> A través del Programa de Iniciación Científica PIBIC.





y en 2018 fue elegida en la Cámara de Diputados por Roraima, y, finalmente, el caso de Sônia Guajajara, quien en 2017 fue presentada como la primera precandidata de origen indígena a la presidencia "por una candidatura indígena, anticapitalista y ecosocialista" por el PSOL en 2018, activista, enfermera, profesora, política y ambientalista que en 2015 ganó el premio a la Orden del Mérito Cultural (2015) y tiene voz en el Consejo de Derechos Humanos de la ONU donde ha presentado denuncias a las Conferencias Mundiales del Clima (COP) y al Parlamento Europeo, su participación política ha sido muy importante pues recordemos que en el 2019 el mundo observó como durante el gobierno actual de Jair Bolsonaro el Amazonas se quemaba, talaba y se asesinaba a los indígenas que protegían la zona de los buscadores de oro, conocidos en Brasil como los garimpeiros.

En ese momento mi interés por el trabajo de las lideresas Nasa crece aún más pues recuerdo el trabajo de Flor Ilva Trochez quien además asumió la alcaldía de Jambaló Cauca en 2016 en un contexto extremadamente complejo y desigual, permeado por conflictos y violencia que me permite reflexionar sobre Flor como agente política en este proceso histórico y estructura social, reflexionar sobre su experiencia es una oportunidad extraordinaria para demostrar el poder de las mujeres indígenas como fuerzas culturales en la sociedad contemporánea.

### ***Trabajo de campo en medio del COVID-19 y el Paro Nacional (28A) Indefinido en Colombia***

Es así como en diciembre de 2019 retorno a Colombia con la intención de realizar un trabajo colaborativo con Flor y con el pueblo indígena de Jambaló, sin embargo esto tuvo que transformarse y requirió de mucha creatividad pues tres meses después de haber llegado a Colombia -en el mes de Marzo del 2020-, y justo cuando me disponía a realizar el trabajo de campo y concretar los contactos, Colombia declara la pandemia por covid-19 a partir del primer caso reportado en Bogotá de un turista blanco de clase alta que regresaba de Italia y no realizó los protocolos de bioseguridad.

Desde entonces comenzaron las cuarentenas obligatorias, la ley seca, el pico y cédula para salir a comprar alimentos y demás, y, la restricción dentro y fuera de la ciudad. Una situación totalmente nueva, que genera mucho estrés y temor por el virus y por la difícil situación que se empezaba a vislumbrar y que hoy en medio del tercer pico por la pandemia en Colombia





nos obliga a salir a las calles a protestar en contra del gobierno nacional del presidente Iván Duque, quien en medio de una crisis de salud y económica, decide implementar sus políticas de muerte con 3 reformas: tributaria, salud y laboral, dejando a los(as) colombianos(as) de clase media y baja en una situación de mayor vulnerabilidad que nos obliga a salir a las calles a protestar. Toda esta situación requirió que cambiara la estrategia para poder llevar a cabo esta disertación, la cual se presenta hoy como ejercicio de lucha y resistencia.

En ese contexto, mi desplazamiento a la ciudad de Popayán se hizo cuando el gobierno nacional comenzó a flexibilizar el transporte inter departamental siguiendo todos los protocolos de bioseguridad como el uso del tapabocas y el lavado de manos constante, también se hizo uso del internet y de las video llamadas para finalizar las entrevistas a profundidad realizadas a James Medina, actual alcalde de Jambaló, Rosalba Ipia quien es hoy la primera mujer indígena Nasa en la Asamblea Departamental del Cauca -a nivel del país se encuentra dentro de las 73 diputadas en ejercicio- y a Flor Ilva Trochez, primera mujer indígena alcaldesa de Jambaló y primera en el Cauca.

### ***Entrevistas y Metodología***

A través de varias amistades indígenas en Jambaló y otros municipios del norte del Cauca, y especialmente por la colaboración de mi amigo James Medina, pude hacer un contacto de confianza con Flor Ilva, gracias a esto pude realizar las entrevistas a profundidad aun cuando Flor es una mujer extremadamente ocupada por su entrega a los procesos comunitarios, en total se hicieron 4 entrevistas- siguiendo una guía de entrevista (ver Anexo 1)- e igual número de audios durante los meses de octubre y noviembre del 2020, una entrevista se realizó en su casa en Timbio-Cauca, la otra en la ciudad de Popayán y las otras 2 por video llamada. Para el caso del actual alcalde de Jambaló, James Medina, se realizó una sola entrevista a profundidad (en dos audios) en el mes de septiembre, y finalmente la entrevista con Rosalba Ipia, la cual fue realizada en el mes de octubre en su casa en la ciudad de Popayán (grabamos 4 audios), curiosamente, tuve la oportunidad de conocer a Rosalba por medio de Flor, durante un ritual de yagé (bebida) al que ellas asistían y al cual fui invitada. Cada audio de las entrevistas tiene en promedio una duración de 2 a 3 horas.

Inicialmente el trabajo iba a ser colaborativo, la idea era trabajar de manera amplia con la comunidad y las mujeres pero por las restricciones del covid-19 y la estrecha relación que se





fue configurando hasta el final de las entrevistas, la colaboración se transformó en un ejercicio de pensamiento duplo más modesto, de construir partes de la tesis juntas conservando el objetivo común de socializar esos hallazgos ante otras mujeres y ante las autoridades tradicionales, como se verá más adelante, parte del esfuerzo intelectual de diseñar imágenes explicativas tiene que ver con el hecho que actualmente sigo en contacto con Flor para organizar el proceso de “devolución” de los saberes puestos en esta disertación.

### ***Breve introducción a los capítulos de esta disertación***

Después de la introducción, en este documento se exponen cuatro capítulos que se conectan en forma de espiral con la vida de Flor Ilva y su participación política. El primero capítulo, inicia con una breve historia política del pueblo Nasa donde se resalta el papel de las mujeres lideresas, se destaca la labor de las hermanas Lauritas y la teología de la liberación en la formación del padre Nasa Álvaro Ulcué y su posterior incidencia en los procesos organizativos sociopolíticos de las y los Nasa, en especial de las mujeres Nasa, se esboza el contexto actual de bipolaridad y simultaneidad del poder político (instituciones propias e instituciones estatales), asimismo se presentan dos diseños gráficos de elaboración propia, uno de ellos sobre las mujeres en el espiral de la historia Nasa y otra que tiene como base el mapa de Jambaló en sus 3 zonas (alta, media y baja) y que busca expresar el contexto de la bipolaridad a nivel local.

En el segundo capítulo se discuten varios conceptos de las ciencias sociales y los procesos de colonización con especial énfasis en las teorías decoloniales escritas por mujeres indígenas, feministas negras y latinas, igualmente, en este capítulo se presenta una imagen de elaboración propia inspirada en María Lugones en la que se puede observar un dibujo de una mujer indígena en el centro rodeada de lo que Lugones llama nudos de opresión que se entrelazan sobre tres categorías fundamentales como son raza/etnia, clase y género, y que busca ser de ayuda para comprender visualmente lo que esta teorizado. Estos conceptos son de gran importancia porque permiten de manera cualitativa entender la difícil realidad de las mujeres indígenas lideresas y de base, y como esta realidad se manifiesta de manera cuantitativa en los datos estadísticos del capítulo siguiente.

En este sentido, en el tercer capítulo traigo algunas estadísticas en las que se presentan las pirámides de población y varios indicadores socio económicos y socio-culturales que dan





cuenta de la situación de la población de Jambaló en cada componente analizado, en este mismo apartado se presentan algunos extractos de la entrevista en profundidad realizada a Flor porque tienen mucha relación con los resultados de las estadísticas y esto me permite crear un tejido entre lo teórico-práctico, lo cualitativo y lo cuantitativo. Los gráficos y tablas presentados son de elaboración propia y su procesamiento se realizó a partir de las bases de datos suministradas por la alcaldía en el programa SPSS y en Excel, adoptando una forma de presentación en la que se destacan los colores de la bandera del CRIC. Estos resultados se presentan porque me interesa destacar los cambios y los determinantes de tipo demográfico, socioeconómicos y culturales de la población haciendo un énfasis especial en la situación de las mujeres de Jambaló.

En el cuarto y último capítulo se presentan las experiencias vividas durante la trayectoria política de Flor, específicamente cuando fue alcaldesa en 2016-2019. Para esta reconstrucción, pongo en práctica la metodología del diálogo de saberes que le da especial importancia a la voz de las personas indígenas y afrodescendientes a quienes históricamente el método científico enraizado en una racionalidad hegemónica, blanca y patriarcal que descarta otras formas de comprensión y validó prácticas netamente extractivistas y de “piratería epistémica” como dice el intelectual negro brasileño “Nego Bispo”<sup>8</sup> en donde la única voz aceptable es la de los(as) investigadores(as) y no la de las personas a quien el/la investigador(a) acude para sustentar su tesis o descubrir nuevos horizontes de comprensión. En este sentido, este capítulo se caracteriza por presentar de manera casi que sucinta y profunda las entrevistas con ella, entrando en un diálogo horizontal de investigadora a intelectual Nasa. Se extrajeron aquí los puntos que considere más centrales de la trayectoria y participación política de Flor, esta parte del trabajo exigió una metodología rigurosa para

---

<sup>8</sup> Frase dicha por el poeta, escritor, intelectual, activista político y militante del movimiento social Quilombolo y los movimientos de lucha por la tierra, actualmente miembro de la Coordinación Estadual de las Comunidades Quilombolas de Piauí (CECOQ/PI) y de la Coordinación Nacional de Articulación de las Comunidades Negras Rurales Quilombolas (CONAQ) Antonio Bispo dos Santos (1959, Francinópolis/PI) y más conocido como Nego Bispo, utilizó la frase para referirse al saber sintético y muerto existente en las universidades durante la clase que hace parte del proyecto “Encuentro de Saberes” ofrecida por el profesor José Jorge en la Universidad de Brasilia en el 2 semestre de 2018 por el Instituto Nacional de Ciencia y Tecnología (INCT) de inclusión en la enseñanza superior y en la pesquisa y de la cual hice parte como estudiante de maestría en la UnB. El término refiere a la expropiación de los saberes propios de las comunidades quilombolas o pueblos indígenas por parte de algunos investigadores y universidades. Esta piratería epistémica es también una crítica al saber sintético, muerto, que ve solo objetos de pesquisa y no seres humanos que están renovando su pensamiento y saberes.





la creación, selección de temáticas y el diseño de las entrevistas (Anexo 1), así como la selección de la teoría más pertinente en la elaboración del esquema desarrollado en su conjunto para el formulario y en general para la tesis, esta metodología me permitió dejar a Flor hablar por ella misma y respetar la autoría de sus ideas. En esta parte también presento un diseño de elaboración propia inspirado en su trayectoria y que tiene en cuenta la cosmovisión indígena en espiral y el compañero espiritual de Flor que es una colibrí.

Finalmente, me parece importante insistir que el propósito de estos diseños de elaboración propia inspirado cada uno en un contexto específico del documento es poder retomar la imagen de descolonizar la mirada, tal como lo señala Cusicanqui, (2010) en la Sociología de la imagen. Miradas Ch'ixi desde la Historia Andina, encontrar en las imágenes aquellos sentidos no censurados por la lengua oficial, ya que desde su perspectiva las palabras no designan sino que encubren. Además porque considero que las imágenes aquí presentadas serán de gran ayuda a la hora de socializar esta información con representaciones simbólicas tan significativas como el espiral y la concepción del tiempo para el pueblo Nasa.

Al final se presentan unas conclusiones sobre la importancia de las mujeres indígenas en cargos de poder político a fin de contribuir en este reconocimiento desde el campo académico:

“Que se nos reconozca como indígenas en el mundo exterior y como mujeres en un mundo exterior e interior, se vuelve una doble lucha”, Roseli Finscué (entrevista con La Paz en el Terreno, 2020).





## Capítulo 1. El andar de los tiempos del pueblo Nasa: breve historia política.

De acuerdo a la propia versión de la historia Nasa relatada por la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)<sup>9</sup>, después de la conquista, en los siglos XVI y XVII, todavía existía una gran diversidad de etnias y relaciones interétnicas en la región de Tierradentro y el Norte del Cauca, lo cual es confirmado por los estudios etno-históricos de (Rappaport, 2000), quien destaca el hecho que durante el primer siglo de la conquista, los Nasa mantuvieron su autonomía adoptando un modelo de lucha de resistencia/autodefensa – facilitada por su patrón de poblamiento disperso- y construyendo alianzas con otros pueblos en la guerra con los colonizadores.

La mayoría de Nasas y de pueblos de otras etnias en el Cauca estaban organizados en cacicazgos constituidos por grupos de parentesco que poseían ancestros míticos comunes y eran gobernados por caciques y cacicas principales y secundarias (pp.62), la economía se basaba en la agricultura familiar y comunitaria (con fuerte peso del maíz y la yuca) aplicando un principio de redistribución, principalmente de los bienes y riquezas de las y los caciques, dándole un valor central a la igualdad como pieza clave para el sostenimiento del orden social (Rappaport, 2005, pág. 23).

Rappaport destaca un aspecto central que retoma de la obra del famoso antropólogo (Clastres, 1977 [1974]), a propósito de los cacicazgos Nasa y la importancia de la autoridad conferida por las comunidades a los cabildos y que se mantiene con mucha legitimidad en la actualidad:

“En lugar de explicar el carácter de la autoridad política en términos del control de los caciques sobre sus súbditos, (Clastres, 1977 [1974]) sugirió que la situación era totalmente opuesta en las tierras bajas de América del sur. En lo que respecta a asuntos civiles sería más apropiado hablar de control del grupo sobre el cacique o cacica, quien actuaba más como árbitro que como gobernante, estando limitado su poder por el consenso del grupo. En el caso de que sobrepasen los límites de su autoridad o de que evadieran sus obligaciones serían abandonados por sus súbditos. En este sistema

---

<sup>9</sup> Basada en trabajos académicos de Rappaport (2010) entre otros autores. Tomado de: [www.acin.org](http://www.acin.org)





la autoridad del cacique se institucionalizaba sólo durante las épocas de guerra” (p. 65). De acuerdo con el relato de la ACIN:

“A medida que la colonización avanzaba hacia Tierradentro, los Nasa fortalecían sus relaciones con gente integrada a los cacicazgos guámbianos y Coconucos: ambalós, tunías, guambías, polindaras, puracés, totorós, guanacos, chisguiós, palacés, colazas, guamazas, guachiconos, malvazás, piendamoes, sotaraes y uzendas, además de otros pueblos del sur del valle y el occidente huilense. Esta confederación sumaba más de cien mil indígenas, con una dinámica actividad comercial, política y militar, además de una sólida base agrícola. Para ese entonces, los encargados militares fueron el cacique Payán, con jurisdicción sobre la planicie de la vertiente occidental, y el cacique Calambás, sobre las montañas orientales. Así mismo, para la época también se destacaron los caciques Avirama, Páez y Suin. La belicosidad y su sentido de independencia llamaron la atención de los cronistas de la época. Además del hecho de que su organización social no obedecía a un fuerte cacicazgo ni a una clase social dominante. Pero hacia la segunda mitad del siglo XVII se cambió de estrategia: ante la posibilidad de ser exterminados, los Nasa dejaron de guerrear contra los españoles y comenzaron a adoptar instituciones españolas, pero dando presencia al contenido de su cultura. Entraron en los templos católicos y adoptaron nombres cristianos, y a cambio fueron recuperando algo de autonomía económica y política”.

Ante el embate colonizador en el siglo XVII y la institucionalización de la encomienda<sup>10</sup>, la nueva estrategia adoptada por los Nasa para evitar el exterminio de las guerras de conquista y garantizar su supervivencia individual y como pueblo en el territorio, fue la lucha institucional-jurídica basada en una interpretación propia de las leyes y de la historia, acompañada de una fuerte reivindicación cultural, esto les permitió un tipo de relacionamiento con el poder colonial que garantizaría el derecho al territorio bajo la figura

---

<sup>10</sup> La Encomienda fue un modelo de institución durante la colonia en la que los jefes de las bandas de conquistadores eran designados por la metrópoli (imperio español) para establecer la dominación de los territorios conquistados, recaudando los tributos para el Rey y explotando para su beneficio la fuerza de trabajo indígena en labores productivas, agrícolas y mineras. (Rojas, 2011)





del cacicazgo colonial<sup>11</sup> a cambio de su sometimiento al Rey y el pago de tributo y trabajo, uno de los caciques más destacados fue Manuel de Quilo y Sicos, quién argumentaba la legitimidad de la creación del resguardo por ser él uno de los legítimos americanos en territorios colonizados por vecinos de otros lugares extraños (p. 78), de esta forma el siglo XVIII iniciaría con el reconocimiento de los resguardos Nasa:

“El fin político de los Nasa era el reconocimiento de su autonomía territorial por parte de la corona española, atendiendo que la salvaguarda de su espacio geográfico es fundamental para garantizar el desenvolvimiento de su cultura”. Con esto se consolidan dos importantes instituciones para el devenir histórico de la comunidad: el cacicazgo y el resguardo. En este contexto aparece lo que diferentes autores llaman los “nuevos caciques”, quienes aprenden español y la legislación de indias como herramientas para retomar autonomía. Angelina Guyumús, Juan Tama de la Estrella, el cacique Calambás, el cacique Manuel de Quilo y Sicos fueron fundamentales en este periodo de consolidación del territorio tradicional Nasa. En especial se destaca Juan Tama, que luego de largas batallas jurídicas y como mediador en la crisis por la supervivencia de los Nasa al persuadir a su gente para hacer ciertas concesiones, el 8 de marzo de 1700 logra que la Real Audiencia de Quito le otorgue la documentación y el reconocimiento a la comunidad Nasa como propietaria de los territorios de Jambaló, Quichaya, Pitayó, Pueblo Nuevo y Caldono. De igual manera, el 1 de abril de 1701, el cacique Manuel de Quilo y Sicos logra la entrega de los títulos del territorio de su área de jurisdicción, comprendida por Toribío, Tacueyó y San Francisco. Pero estas dádivas no eran gratis: a cambio de los resguardos, los Nasa debían aceptar el pago de tributo a la Corona española y la realización de trabajos que no necesariamente revertían beneficios comunitarios”.

Durante todo el siglo XVIII y parte del siglo XIX la legislación republicana sobre los territorios indígenas fue ambivalente, por un lado la línea liberal trato de modernizar las

---

<sup>11</sup> Se trata de los “nuevos cacicazgos” (Rappaport, 2008. pp. 65) que comenzaron a ejercer funciones de “administración de los bienes de la corona en el resguardo”, de acuerdo con la ACIN: “el cacique tenía ciertas prerrogativas: a) se le permitía el uso de una tierra para él, b) se le dispensaba el título de Don, c) tenía licencia para consumir productos de España solo destinados a los blancos, d) podía vestir a la castellana, y e) gozaba de los mismos honores otorgados a los altos empleados españoles.”





relaciones laborales en el campo y formalizar las propiedades indígenas desde la óptica del derecho individual y no colectivo, por otro lado, las costumbres y prácticas políticas de carácter colonial por parte de las elites y su voraz colonialismo interno (Casanova, 1972) – incluyendo por supuesto los próceres independentistas-, llevó a extinguir una gran cantidad de resguardos durante más de 50 años, consolidándose un nuevo proceso de acumulación por despojo y el apareamiento de las primeras grandes haciendas en la naciente república. De esta época data la ley 89 de 1890 *“por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”*. El final del siglo XIX y los inicios del siglo XX es un contexto de nacimiento y consolidación de la burguesía nacional a partir de su incorporación en el mercado mundial como exportadores de Café. En el Cauca este es el periodo de la consolidación de las grandes haciendas de las familias Mosquera, Arboleda y Valencia, quienes después de la abolición de la esclavitud en 1850, incorporaron el sistema de servidumbre indígena denominado “terraje”. De acuerdo con ACIN:

“La hacienda se constituyó como un centro de poder político, económico, social y eclesial. En el Cauca, el dominio lo tenían los hacendados grandes y medianos, que basaron su subsistencia y riqueza en el producto de sus latifundios con el trabajo de los terrajeros indígenas. A pesar de que para los años 30 en el resto del país ya había desaparecido esa herencia colonial de las haciendas, que funcionaron bajo el sistema de servidumbre, en el Cauca se mantuvo hasta la década de los 70. Casi todo el Cauca era hacienda, desde donde, en asocio con la iglesia, se ordenaba el trabajo, la política, la movilidad de la gente. La gente tenía dueño de su trabajo y de su espíritu. La política en el Cauca se basaba en el gamonalismo. El gamonal tenía la tierra, controlaba el comercio del café, manejaba el crédito y esclavizaba terrajero, que pagaban arriendo y cuyo voto era controlado. A comienzos del siglo XX, en el Cauca se inició la formación de haciendas ganaderas en las zonas frías, y con la contribución de la producción cafetera al país, aumentó rápidamente la cantidad de propietarios, a costa de la venta de tierras de resguardos, apoyada desde la Ley 55 de 1905, en zonas donde existía un alto porcentaje de población indígena. Así, muchos resguardos se debilitan, son invadidos, e incluso varios desaparecen”.





Esta situación de explotación servil en las haciendas y la pérdida de los resguardos motivarían la lucha pan-indígena del gran líder latinoamericano Manuel Quintín Lame, cuyo principal motivo de rebeldía fue el rechazo al pago de terraje a partir de una seguidilla de levantamientos armados llamados “Quintinadas”, combinados con una estrategia de reclamaciones legales por el restablecimiento de los resguardos y la autonomía de los cabildos con base en la ley 89 de 1890, de acuerdo con ACIN:

“En 1910 el cacique Manuel Quintín Lame Chantre, con el conocimiento de la Ley 89 de 1890, empieza a defender las tierras de resguardo: busca títulos, lucha contra el terraje, envía memoriales a las autoridades regionales y concientiza a la comunidad. Promueve el no pago del terraje y la protesta indígena se prende, los hacendados agresores inician una fuerte represión con la intención de calmar los ánimos de los levantados. Se empieza a planear la toma del Cauca, Huila y Tolima para reivindicar la identidad del pueblo Nasa, hechos conocidos como La Quintiniada. En 1914 Quintín Lame realiza una toma pacífica en Paniquitá; en 1915 prepara un levantamiento general de los indígenas del Cauca para establecer el “gobierno chiquito de los indígenas”, pero es descubierto y detenido. Se defiende jurídicamente a sí mismo y logra su libertad a los nueve meses. En Guanacas idea un plan para recuperar Tierradentro y expulsar a los terratenientes blancos, pero vuelve a ser encarcelado, hasta que en 1921 logra salir de la cárcel. Ante la debilidad de las luchas indígenas del Cauca, Quintín Lame se traslada al Tolima, en donde se encuentra con Eutiquio Timoté y José Gonzalo Sánchez, quienes en 1916 habían organizado el Consejo Supremo de Indias para proteger las tierras de los resguardos de Ortega, Chaparral, Coyaima y Natagaima, y defender los derechos indígenas. En medio de estas luchas territoriales, Manuel Quintín Lame Chantre es contactado por los impulsores del Partido Comunista en Colombia, María Cano e Ignacio Torres Giraldo.”

El contacto con los miembros del partido comunista y otras organizaciones como las guerrillas liberales y las ligas campesinas le daría una proyección nacional al liderazgo de Quintín Lame y un marcado acento de clase a la lucha indígena, aunque las tensiones por la identidad étnica/racial siempre estuvieron presentes. En el año de 1961 con el intento de





reforma agraria propuesto por Lleras Camargo (1958-1962) se crea la Asociación Nacional de Usuarios Campesino (ANUC) y el Estado fomentó de manera indirecta la toma de tierras por medio del programa de “colonización dirigida” (Berry, 2002) (pp. 41), fue un momento histórico en el que se formaron muchos dirigentes indígenas importantes (como Trino Morales, Francisco Gembuel, Avelino Ul) y muchas formas o tácticas de recuperación de tierras que serían esenciales para el resurgimiento del movimiento indígena en la década de los 70, cuando las tensiones étnicas/raciales en la ANUC se hacen insostenibles y el movimiento indígena –sin despegarse de la lucha de clase por la tierra ni completamente de la ANUC- reivindica su particularidad cultural y su ontología política con la creación del CRIC en el año 1971, de acuerdo con ACIN:

“La condición de indígena era característica que avergonzaba a la gente, por lo que muchos veían la opción de blanquearse como camino para ser reconocidos como personas. Aunque la mayoría de los Nasa hablaban fundamentalmente su idioma, en esta época era un problema por ser una condición que aprovechaban los terratenientes para engañarlos. En el marco de estas luchas agrarias, acompañado por funcionarios del INCORA y líderes campesinos, el 24 de febrero de 1971 surge el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en una reunión que se realiza en el territorio de Toribío, Resguardo de Tacueyó, vereda La Susana, producto de un proceso que ya se venía gestando desde Corinto, y al que asisten cabildos del norte y oriente del Cauca, el Sindicato de Agricultores del Oriente Caucaño -ligado a FANAL-, el Comité de Recuperación de Tierras de Silvia y la Federación Social Agraria de Corinto. Ya desde antes de la conformación del CRIC se realizaban recuperaciones de tierras en el Credo, Tacueyó -hoy Huellas Caloto-, y el Chimán, en Silvia. Seis meses después se constituye de forma definitiva, con un comité ejecutivo y un programa de siete puntos:

1. Recuperar las tierras de los resguardos.
2. Ampliar los resguardos.
3. Fortalecer los cabildos.
4. Dejar de pagar los terrajes.





5. Defender la legislación indígena.
6. Defender las lenguas indígenas y las costumbres.
7. Alfabetizar con estas lenguas con profesores indígenas.”

Después de la fundación del CRIC los cabildos comienzan a asumir el liderazgo en las recuperaciones de tierra (hoy llamadas liberaciones) y en marcar el horizonte del movimiento indígena, además de hacer cumplir sus reivindicaciones expresada en los 7 puntos de la plataforma de lucha del CRIC. Paralelamente, la represión de los terratenientes con los llamados “pájaros” contra las recuperaciones de tierras en municipios como Toribío, Jambaló, Corinto, Miranda, Silvia y Puracé, dio pie al relacionamiento de las comunidades indígenas con grupos armados como las FARC-EP y el M19, igualmente, comienza a formarse un pequeño grupo de autodefensas que haría sus primeras apariciones en estos municipios en el año de 1975, con el objetivo de “combatir la delincuencia y las bandas de pájaros” (Tattay & Peña, 2013, pág. 27), estas serían las semillas de lo que posteriormente se convertiría en la primera guerrilla indígena<sup>12</sup> de ALC: el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL), que saldría a la luz pública en el año de 1984 después del asesinato del sacerdote y líder indígena Álvaro Ulcué Chocué en Santander de Quilichao. En las comunidades el MAQL es recordado con ambivalencia, en unos casos como un legado importante y en otros como una “falla” en la historia del movimiento indígena (Los Nasa nos son muy dados a respetar la autoridad impuesta de las armas). Lo cierto es que en la década de los 70 y 80 la lucha indígena por la tierra tuvo como aliado clave al MAQL –desmovilizado en 1991- y otros movimientos armados que enfrentaron la violencia paramilitar de los hacendados.

En el año de 1988 se establece en Colombia la elección popular de alcaldes, posteriormente en el año de 1991 se establece una nueva constitución política que amplía y fortalece la participación de los indígenas en las instancias de gobierno local del estado, lo que ha configurado un nuevo estilo de gobierno y una forma particular

---

<sup>12</sup> Curiosamente, aunque el Quintín estuviera conformado casi en un 99% por indígenas, el líder principal de la guerrilla conocido con el alias de “Moncho” –Luis Ángel Monroy- era un hombre negro oriundo de la zona plana del departamento del Valle del Cauca, específicamente del pueblo proletario agrícola-industrial cañero de Candelaria.



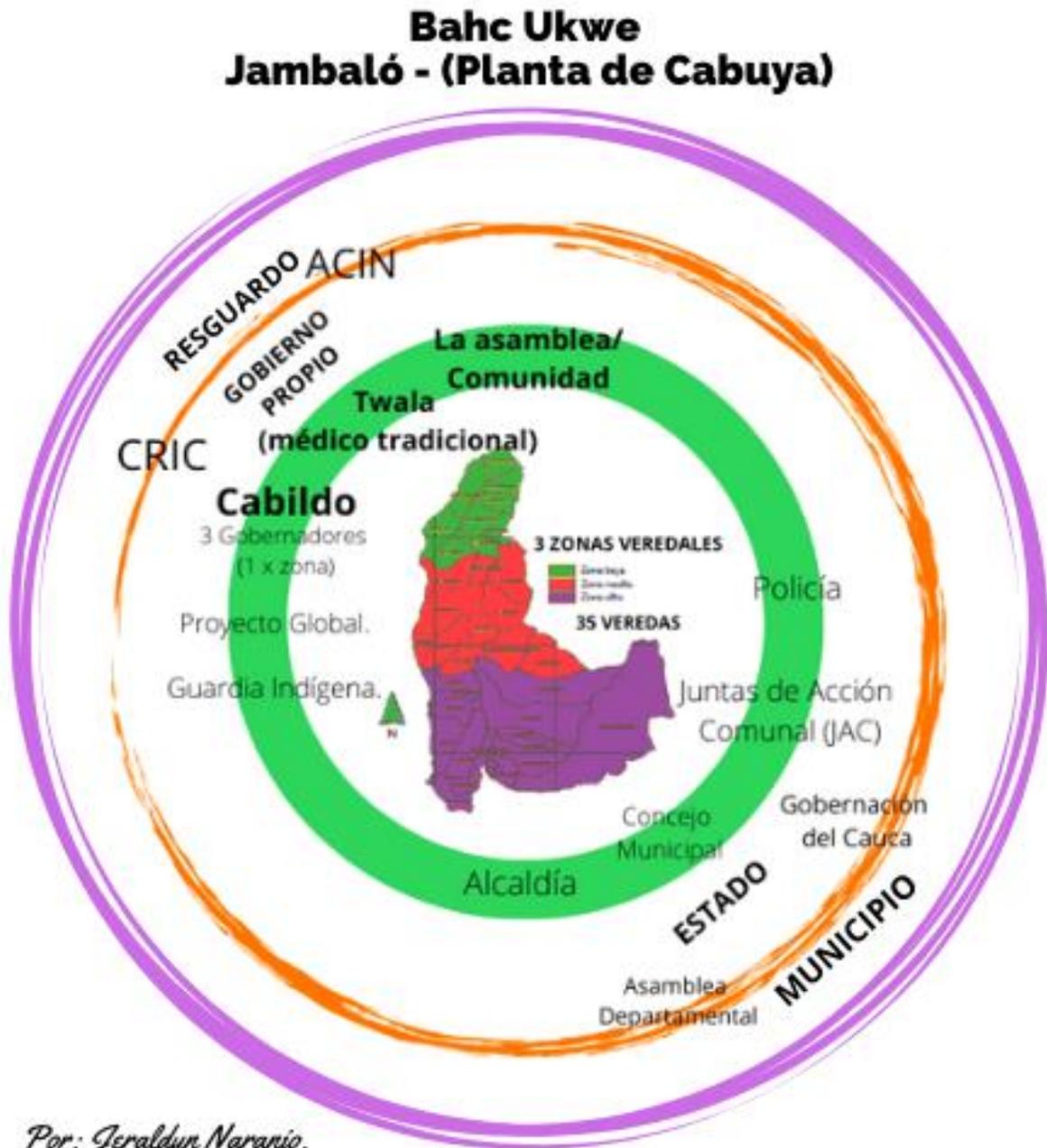


de hacer política en el Norte del Cauca (Guzmán y Pizarro, 2014) Hernández, 2010; (Hernandez, 2015).

Este fortalecimiento de los indígenas en la participación estatal se ve reflejado en una bipolaridad (Rojas, 1993) o tensión de poderes dentro de un mismo territorio, es decir que, dentro del territorio indígena de los Nasa, se encuentran funcionando no solo las instituciones del Estado Colombiano sino también las instituciones propias, que si bien conservan muchas veces los nombres coloniales (“cabildo”, “gobernador” “alguacil”, etc.), desarrollan actividades de fortalecimiento y autonomía propiamente indígenas dentro del territorio, incluso en Jambaló ya se está implementando el cambio de los nombres de las figuras de autoridad como ejercicio práctico de descolonización, por ejemplo no se usa más el título de “gobernador-a” sino de “NEJ”, que es una forma de autoridad tradicional en Nasa Yuwe que se refiere a la hermandad Nasa, en este caso el/la NEJ serían hermanos mayores en un sentido cosmológico y esta posición les confiere el ejercicio de la autoridad ante la comunidad. Estas instituciones propias funcionan en paralelo a las actividades de la alcaldía u otras instituciones estatales dentro del mismo territorio del municipio/resguardo. A continuación presento un esquema de las dos institucionalidades y la simultaneidad del poder político:



Ilustración 1. Estructura institucional del poder político local dentro del mismo territorio Nasa de Jambaló.



Por: *Jeraldyn Naranjo.*

Fuente: Elaboración propia.



## Las mujeres Nasa tejiendo la historia política.

La historia del pueblo Nasa siempre ha estado marcada por las luchas de las mujeres indígenas dentro de su territorio, algunos ejemplos son los de Rosa Elena Toconás oriunda de Jambaló, docente, escritora y autora del himno del pueblo Nasa, Juana Camaío, Cacica Gaitana, Angelina Mullumús, María Mandiguagua, Paulina Cuchaio, Estella Estampita, Osiris Amalia, Bernabela Riondo, Doris Lozano Timoté, María Fabiola Largo Cano, Mildred Montero, Cristina Ditta Arias, Indira Pacheco, Nora Domicó y muchas otras mujeres que representan las luchas de los Nasa<sup>13</sup>.

Un ejemplo significativo es el de la cacica Gaitana, la cual fue reconocida durante la época de la conquista por enfrentar al colonizador Pedro de Añezco, quien quemó vivo a su hijo el cacique Buiponga, desatando una guerra contra los colonos por la defensa del territorio que “va hasta la batalla del peñón del Tálaga en 1541, con la derrota de Sebastián de Belalcázar”<sup>14</sup>. Junto a la cacica Gaitana luchan otras cacas como Angelina Mullumús, las cuales alcanzaron a reunir miles de guerreros para posteriormente atacar y defenderse de los españoles, que venían sistemáticamente masacrando indígenas y acabando con sus pueblos. La cacica Gaitana, con el apoyo de grupos guerreros indígenas, logra invadir el grupo liderado por el conquistador Pedro de Añezco, a quien posteriormente le sacó los ojos, le ató una soga por el cuello y lo exhibió por varios poblados como señal de su venganza por quemar vivo a su hijo. Pedro de Añezco murió en medio de una terrible agonía y su muerte fue conocida en la ciudad de Popayán, donde el gobernador Juan de Ampudia, se apresuró en salir al mando de una expedición para castigar a los nativos encabezado por la líder. De esta forma, la cacica Gaitana se convirtió en la diosa de la venganza contra los españoles, de su alianza con varios líderes indígenas, entre ellos el cacique Pigoanza y los indios Yalcones

---

<sup>13</sup> Tomado de: <https://www.onic.org.co/m/noticias/70-destacadas/379-5-de-septiembre-dia-internacional-de-la-mujer-indigena> Accesado el: [10/07/2020]

<sup>14</sup> Tomado de: [http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=38&Itemid=215](http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=215) Accesado el: [09/07/2020].

Recientemente el pueblo Misak, en un ejercicio de “justicia y memoria histórica”, ha venido derrumbando los principales símbolos coloniales que exaltan figuras de exterminadores de indígenas en las Américas, como el caso de las ciudades de Popayán y Cali, donde fueron derrumbadas las estatuas más emblemáticas en honor al fundador y genocida Sebastián de Belalcázar (los días 16 de septiembre de 2020 en Popayán y el 28 de abril de 2021 en Cali). El día 7 de mayo en Bogotá, de nuevo el pueblo Misak derrumbó una estatua, en este caso del colonizador Gonzalo Jiménez de Quesada, fundador de esta ciudad.





siguieron y continuaron sin tregua la guerra ante la invasión de los terratenientes (López, 1996)

Durante la época de la república, hubo otras mujeres indígenas trascendentales para la historia Nasa como lo fueron La cacica de Timaná y la cacica María Mandiguagua<sup>15</sup> (cacica de wila), mujer que resistió la evangelización y el dominio cultural de la colonia. La cacica Mandiguagua estimuló a las mujeres Nasa a tener muchos hijos como forma de resistencia al exterminio causado por los colonos en su territorio. Tuvo muchas parejas e hijos, pues consideraba que las mujeres eran creadoras de vida y por lo tanto debían tener muchos más hijos (as) Nasa para evitar el exterminio de su pueblo, lo que muestra como a partir de la cosmogonía ancestral Nasa se resiste y deconstruye la idea de género monogámica de los colonos y se plantea la reproducción como resistencia a la debacle demográfica:

“María Mendiguagua, cacica de Wila, esposa de Juan Tama, que fue una mujer orientadora, que al mismo tiempo tuvo muchos hijos e hijas al que maridos y compañeros, insto a otras mujeres a tener muchos hijos (as), no porque fuera desordenada sexual o familiarmente como la acusaban los curas de la época, sino porque entendió que en ese momento las enfermedades que traían los españoles estaban a cavando con los indígenas por eso era necesario resistir generando vida, ya que generar muchos hijos (as) y enraizarlos era una forma de resistencia (...) la cacica orientaba para cultivar la tierra, y también sobre su futuro, orientaba que producir para comer, pero además tenía que proyectar el tejido social, cultural y proteger la identidad para que el pueblo indígena sobreviviera y no se extinguiera” (Navia & Zambrano, 2013, pág. 31).

Otro ejemplo es el de Angelina Gueyomuse (cacica de Togaima) en el valle del río Magdalena, una lideresa femenina que contribuyó a la tradición oral Nasa y “quien promovió la producción de alimentos y la protección de la identidad para que el pueblo indígena sobreviviera”<sup>16</sup>. Gracias a ella, se puede decir que permanece en la memoria de los Nasa

---

<sup>15</sup> La referencia de esta información es tomada del libro de Joanne Rappaport (2000) *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia de los Andes colombianos*. Editorial Universidad del Cauca: Popayán. Esta autora consigue extraer de los archivos coloniales y republicanos del siglo XIX, información sobre el destacado papel de estas “grandes mujeres” en la historia de la lucha por el territorio y la preservación de las formas de vida indígena.

<sup>16</sup> “Más allá de los regalos” Editorial No. 5 de Radio revista CECIDIC, marzo 17 de 2015. <https://www.facebook.com/cecictoribio/posts/822610417809823/> Accesado el: [10/07/2019]



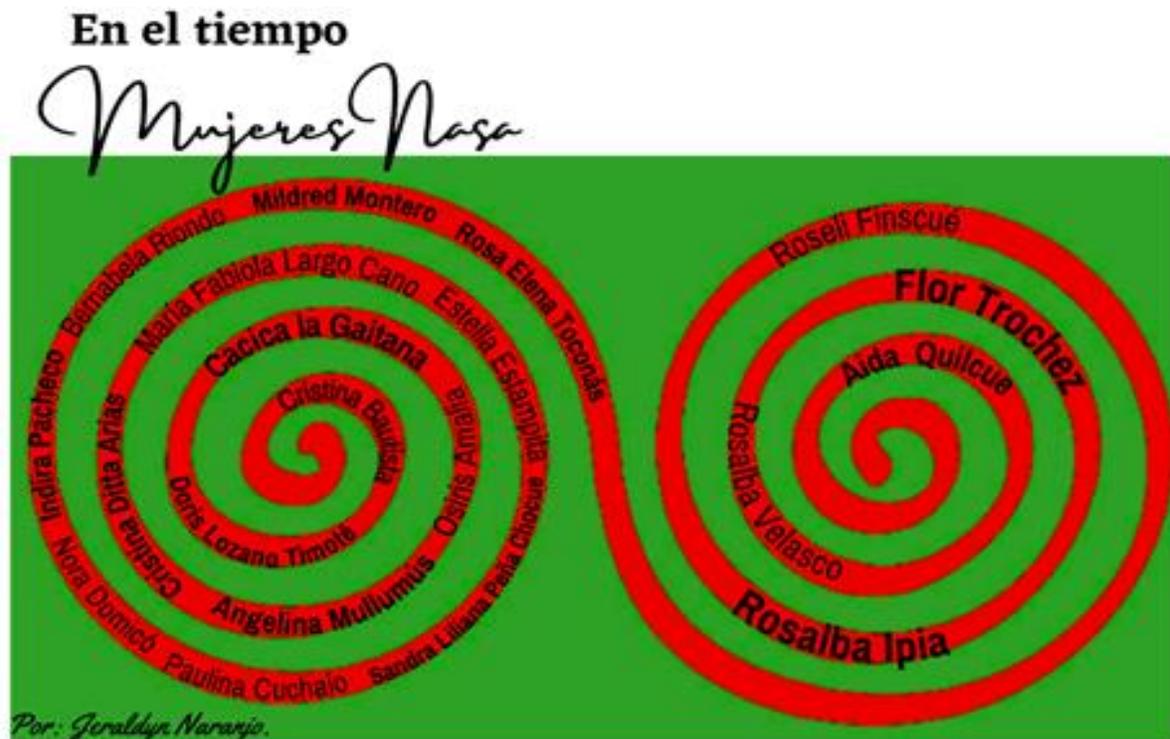


referentes de lucha femeninos dentro de la participación política que permite la construcción de un referente simbólico comunitario de resistencia por la tierra, la cosmovisión y la cultura.

En este punto y en línea con el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, quiero enfatizar que la historia como colonizados no es una historia única de sometimiento y subordinación, es también una historia de resistencia y de magnificas transformaciones contra hegemónicas, y de nuevos lenguajes sobre saberes y prácticas de comunidades indígenas y negras que hacen posible otros niveles de teorización y comprensión en donde el saber no es sintético ni lineal, sino orgánico, vivo.

Otras formas de pensamiento y de comprensión de la realidad política como las de los Nasa en el Norte del Cauca en Colombia, son posibles e igualmente válidas para el conocimiento, desde una vida ética, individual y comunitaria.

**Ilustración 2.** En el tiempo, Mujeres Nasa.



**Fuente:** Elaboración propia.





### *Aportes de las hermanas Lauritas y la teología de la liberación*

Las hermanas Lauritas es el nombre de la Congregación de las Misioneras de la Madre Laura (1874-1949)<sup>17</sup>, fundada el 14 de mayo de 1914 y que catorce años después llega a Toribío para encargarse de labores pastorales y de la educación de los indígenas en el Norte del Cauca. Simpatizantes y animadoras de la teología de la liberación acompañaban las luchas indígenas e influyeron enormemente en la educación de quien más adelante sería el primer sacerdote Nasa ordenado, el padre Álvaro Ulcué Chocué, quien fue un importante líder comunitario que promovió el proceso organizativo de las comunidades Nasa y de las mujeres de Toribío, Jambaló y su natal Caldonó, trabajó con las hermanas Lauritas por el bienestar de la comunidad indígena Nasa. Las Lauritas, fueron motivo de preocupación para los políticos y terratenientes por sus ideas y el favoritismo con los pobres y las comunidades indígenas, por lo que fueron expulsadas del territorio en diferentes ocasiones:

“fueron retiradas en tres ocasiones y solo hasta el 6 de octubre de 1943 regresaron. En mayo de 1947 salen nuevamente y se suspende la escuela que administraban, su regreso ocurre en septiembre de ese mismo año gracias al reclamo del párroco y de los resguardos indígenas. Desde 1948 han estado presentes en el Norte del Cauca, y hasta hoy continúan a cargo de la Escuela Mixta de San Francisco”<sup>18</sup>.

La figura del Padre Álvaro Ulcué, quien recibió educación por parte de las mujeres de la congregación de la madre Laura, lo que quizás lo tornó aún más sensible frente a las injusticias que se presentaban con las mujeres indígenas, así lo cuenta a continuación la señora Omaira, mayora y primera coordinadora del programa Mujer del CRIC, quien se encargó de organizar los programas zonales entre ellos el de ACIN en 1994, y quien además narra cómo fue la historia del programa Mujer del CRIC.

---

<sup>17</sup> Santa Madre María Laura de Jesús Montoya Upegui (Jericó, Antioquia, Colombia, 26 de mayo de 1874 - Medellín, Colombia, 21 de octubre 1949), mejor conocida como Madre Laura, fue una educadora y misionera católica fundadora de la Congregación de las Misioneras de María Inmaculada y de Santa Catalina de Siena. En 2004 fue declarada beata de la Iglesia católica y en diciembre de 2012 se dio a conocer el veredicto por parte del grupo de evaluación del proceso de su canonización, fue declarada santa, lo que la convirtió en la primera santa de nacionalidad colombiana.

<sup>18</sup> Tomado de:

[http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=38&Itemid=215](http://www.proyectonasa.org/index.php?option=com_content&view=article&id=38&Itemid=215) Accedido el: [10/07/2020]





Cabe resaltar que doña Omaira fue formada en Popayán para ser maestra en su comunidad (zona media en Jambaló) por las hermanas Lauritas, y allí conoció al padre Álvaro que ya para el año 79 era el encargado de la parroquia de Toribio y quien le pidió ayuda a doña Omaira para la capacitación y organización de la gente para la llegada del arzobispo en el año 1981. Omaira Cuenta que para ese entonces se estaba creando en Toribio el Proyecto Nasa y con la ayuda del padre Álvaro Ulcué se creó dentro de ese proyecto el programa familia, un proyecto que buscaba formas de gestión de la justicia ordinaria, para empoderar a la mujer indígena y ayudarla para que sus derechos no le fueran negados, sobre todo en caso de abandono de las familias por parte de los hombres Nasa, quienes dejaban a sus esposas con hijos y en la pobreza absoluta:

“él estaba muy interesado en las familias (...) un Plan de Vida para las familias (...) comenzaban a hacer las visitas (...) yo por ejemplo ya tenía tres hijos (...) me preguntaban que si yo tenía casita, yo les dije que no, entonces me decían y que vas a hacer si tus padres no te ayudan y tampoco tu esposo (...) nosotros estamos haciendo un proyecto de vivienda para las madres solteras” (Botero, 2016, pág. 56).

“Cuando el empieza a trabajar con las familias, eso fue sobre todo en el área urbana, el miraba mujeres con los hijos y que los esposos no respondía. Entonces que hace él, el contrató a una defensora de familia, y él informaba, bueno, en tal fecha viene la defensora de familia, por favor les pido a las madres de familia que tienen problemas con los papas de los niños, consigan el registro civil y van a Toribío tal día, para que pongan la demanda, pa’ que pongan la queja e investiguen qué tienen que hacer (...) yo empecé así, yo me toco ir a Toribío a colocar la queja y todo eso”. Así también narraba doña Omaira que había ocurrido con la salud: “él luchó mucho por el hospital (...) y después de él muerto por eso le pusieron su nombre” (pp, 58).

“El veía que las mujeres en las familias estaban tan conflictivas, ellas eran tan discriminadas (...) todas esas problemáticas de la familia (...) entonces el ve que el problema más grave es la fuerza de la mujer, que la discriminación de las mujeres, ese machismo, el ya analizaba eso, que hay es que capacitar a la mujer, que había que formar a la mujer, que había que defender los derechos de las mujeres, desde ahí es que empieza, es con el padre Álvaro que empieza. Es desde la familia, porque él se da cuenta que la mujer era padre y madre, que la mujer era responsable, que la mujer





era todo, que el hombre no era sino hacer y decir y no más”. “Entonces él empieza Toribio, Tacueyó y San Francisco, Caldon, Guambía, Caloto y Jambaló, comienza a sacar mujeres jóvenes para capacitar (...) en ese tiempo había una organización que se llamaban los bethlemitas (...) que eran los suizos (...) vinieron a dar el curso a Silvia (...) yo recuerdo, yo tanto, que habíamos más de ciento y pico de mujeres haciendo ese curso (...) recuerdo que él fue el que nos mandó, nos llevó, a las de Jambaló y Pitayó nos recogió en ese carrito rojo (...) y ya terminado el curso, allá nos fue a ver, y nos dijo: ‘¿si están aprendiendo o están perdiendo el tiempo?’ (...) Esa fue una formación de una semana. En ella habían tratado temas de derechos humanos, derechos de las mujeres. “yo me quedaba aterrada del padre Mario hablando de los derechos de las mujeres (...) y es que uno estaba como oprimido por los problemas, que si ya, que uno no era casado, que si tenía hijos (...) ese padre nos dijo, ‘no, eso no es pecado, ustedes tienen que defender sus derechos y no tienen por qué sentirse oprimidas, que porque usted tuvo hijos sin casarse (...) el matrimonio es un ritual, pero no que porque usted no es casado, entonces no es una persona, no’ (...) que porque si no es casado entonces usted no puede liderar, no (...) entonces el único que podía liderar y poner en frente eran los que eran casados por la iglesia (...) dijo, No (...) entonces uno ya empezó como a motivarse y todo eso. Y por ejemplo, a mí me sirvió mucho esa primer semana”. “Desde allí ya empezaron a ver quiénes eran que podían continuar y ahí los suizos comenzaron a escoger (...) a mí me motivó mucho eso porque yo tenía tanto conflicto, yo tenía como cosas encerradas que yo les comenté y todo a ellos, y eso me sirvió para desahogarme y despertar” (pp, 59).

Estas entrevistas son muy importantes porque muestran como a través del padre Álvaro Ulcué, y con la presencia de las hermanas Lauritas, se empiezan a despertar una serie de luchas en pro de la organización de las lideresas y de los derechos y autonomía de la mujer, como lo fue el programa Mujer del CRIC creado en 1993. No obstante, todas estas luchas por la consolidación de programas que protegieran a la mujer han tenido que enfrentarse a las contradicciones internas dentro del territorio (a excepción de Jambaló donde tuvo muy buena recepción), por ejemplo, al programa Mujer se lo llamo durante algún tiempo “problema mujer”, pues según varios líderes indígenas ese programa había servido para que las mujeres se quejaran más, de acuerdo con (Botero, 2016):





“Ellas contaban sorprendidas que uno de los consejeros del CRIC les había llamado la atención a las coordinadoras de los Programas porque el “problema mujer” se estaba intensificando en los territorios y que las autoridades ya habían manifestado una preocupación por esto. Era un llamado de atención para que las coordinadoras “hicieran algo” para que las mujeres “dejaran tanta quejadera”.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos plantear que el colonialismo intensifico el patriarcado (Cabnal, 2010), y las mujeres Nasa han tenido que resistir, incluso resignificar su cosmovisión, que también fue arrebatada por el cristianismo, en esa medida, las mujeres Nasa a través de todos estos años han problematizando y reformulando diferentes contradicciones y jerarquías dentro del mundo indígena, colocando en el centro las demandas de las mujeres dentro de las políticas indígenas del buen vivir (*wet wet fxi'zenxi*).

Un ejemplo de estas resignificaciones de la cosmovisión Nasa tiene que ver con el relato de la mujer como la madre tierra que da vida (“mujer dadora de vida”), reforzando o enfatizando el hecho que los hombres tienen que respetarlas y no legitimar la violencia hacia sus cuerpos. Lo anterior, se conecta muy bien con el pensamiento indígena comunitario de Lorena Cabnal y la categoría de “territorio cuerpo-tierra”, producida por el feminismo comunitario xinka de la Montaña Xalapan, en Guatemala, y que según esta categoría, resulta evidente que “defender un territorio ancestral de la minería sin defender a las mujeres de la violencia sexual es una incoherencia”.

“No defiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena” (...). “De esta cuenta que las mujeres xinkas, hemos iniciado un proceso histórico de defensa de nuestro territorio cuerpo, por eso nos pronunciamos públicamente y ante nuestras





autoridades indígenas para la erradicación de la violencia contra las mujeres, y unido a ello hemos gestado la lucha de defensa territorial en la montaña contra las 31 licencias de exploración y explotación de minería de metales, porque comprendemos la armonización que existe entre cada una de estas energías para promovernos la vida con dignidad, y porque toda forma de explotación de los bienes naturales es una forma de violencia contra la tierra y contra las mujeres y hombres que convivimos con ella”. (Cabnal, 2010, pág. 116).

Las Lamistas son otro referente importante para la memoria colectiva de las mujeres Nasa. Las Lamistas son un grupo de más de 14 mil mujeres indígenas (Nasa, Pijao y otras etnias) de 7 departamentos de Colombia que no solo acompañaron y participaron de los levantamientos Lamistas<sup>19</sup> del siglo XX en el sur del Tolima y el Oriente Cauca, sino que también escribieron “El derecho de la mujer indígena en Colombia” que denunciaba el sometimiento y la violencia a la que estaban sometidas por parte de sus compañeros:

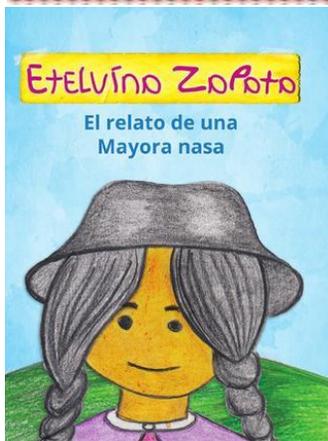
“Este registro condujo a mostrar que la mujer indígena no desconocía su situación, ni la de sus hijos e hijas, compañeros y demás personas de su familia y comunidad. Este es un claro testimonio que nos da a conocer el protagonismo de la mujer indígena en la defensa de su cultura, identidad y territorio” (Navia y Zambrano, 2013 pág. 31).

Estos referentes femeninos sin duda calan en la memoria de las mujeres Nasa y permiten resistir desde diferentes frentes, y, aunque muchos de estos hechos no se relacionan directamente, lo hacen de manera discontinua como un gran tejido en la memoria de los Nasa (Rappaport, 2010).

---

<sup>19</sup> El Movimiento Lamista, es un movimiento fundado por los seguidores de Manuel Quintín Lame, líder indígena más influyente en el siglo XX en Colombia y promotor del pensamiento indigenista para la defensa de los derechos ancestrales. Los Lamistas, son seguidores del pensamiento de Lame y buscan la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas, que dio frutos en la Constitución de 1991. Dentro de sus planteamientos, estuvo la creación de una República gobernada por los indígenas para enfrentarse al gran Estado Colombiano. Su vocación autodidacta y el continuo ejercicio legal le dan el título del primer abogado indígena.





En Jambaló también son muchos los antecedentes de resistencia por parte de las mujeres, por ejemplo la señora Etelvina Zapata, quien escribió un libro llamado “El relato de una Mayora Nasa” (Zapata, 2015), donde con ayuda de imágenes narra su historia y la historia de su hijo Germán Escué, quien era autoridad del resguardo de Jambaló, y uno de los líderes del movimiento de toma de tierras iniciado en 1971 con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), y a quien el ejército Colombiano lo sacó de su casa para asesinarlo el día 27 de Agosto del 2009, argumentando que era parte de la guerrilla. 21 años después, Etelvina logra que el ejército pida perdón por el asesinato de su hijo:

“Más de 21 años más tarde, Etelvina y los suyos recibieron al fin el reconocimiento por el que corrieron tantos peligros. El viernes 21, en la misma aldea de Vitayó donde Germán nació, fue asesinado y enterrado, desenterrado y vuelto a enterrar, el gobierno de Colombia reconoció su responsabilidad en el crimen y pidió perdón. "Tuve que salir de mi país para obtener justicia", decía Etelvina antes de que comenzara la ceremonia, apurada por terminar en su patio una gigantesca comida de carne, papas y arroz, preparada para miles de invitados y miembros de la guardia indígena que llegaban en coloridas "chivas" (autobuses). Cuando ella y su familia hallaron el cuerpo de Escué torturado y con tres impactos de bala en las afueras del poblado, el ejército sostuvo que había caído víctima de fuego cruzado entre uniformados y la guerrilla, activa en este país desde 1964. Menos de un mes después de su muerte, el caso fue presentado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. El pedido público de perdón no fue un acto voluntario del gobierno colombiano, señaló en la ceremonia uno de los líderes de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). Después de cuatro cancelaciones, las autoridades dieron cumplimiento a la orden emitida en agosto de 2007 por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, como parte de su sentencia sobre el caso. El fallo del máximo tribunal de derechos humanos del continente determinó la culpabilidad estatal por las torturas y muerte de



Germán Escué a manos de militares y dispuso una serie de medidas que el gobierno debía llevar a cabo, como juzgar y castigar a los perpetradores”<sup>20</sup>.

Siguiendo a Cusicanqui, diferentes horizontes de comprensión *ch'ixi* dan cuenta de una realidad donde “coexisten en paralelo múltiples diferencias culturales, que no se funden, sino que antagonizan o se complementan” (Rivera Cusicanqui, 2010, pág. 7). Desde tiempos antiguos, hasta el presente, son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos indígenas quienes reinventan las figuras del hacer colectivo que conjugan de otra manera las formas comunitarias y la organización política y autónoma, al tiempo que revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar -como en el caso de los Nasa-, la poca creencia en la democracia y que a su vez represente una esperanza de cambio que le devuelva a esta su verdadero sentido: el poder del pueblo.

---

<sup>20</sup> Tomado de: <http://www.ipsnoticias.net/2009/08/indigenas-colombia-justicia-para-german-escue-21-anos-despues/> Accesado el: [10/07/2019]





## Capítulo 2. Feminismos, género y transformaciones sociales y epistemológicas en las Américas.

El siguiente capítulo es de carácter reflexivo, por lo que se presenta una revisión bibliográfica general que busca organizar una definición funcional y operativa de las categorías analíticas de raza, etnicidad, patriarcado, género, identidad, utilizadas en el estudio de la trayectoria biográfica y política de Flor Ilva Trochez, una mujer indígena Nasa que ocupó un cargo de poder local como representante del resguardo/municipio de Jambaló en el departamento del Cauca.

Igualmente, se busca comprender cómo se da la definición del sujeto mujer y las relaciones de género desde occidente y cómo se pueden problematizar o discutir esas definiciones desde un enfoque latinoamericanista/caribeño y del feminismo indígena comunitario, posiblemente esto nos arroje pistas del porque muchas mujeres indígenas no se reconocen como feministas (en un sentido occidental) y porque sienten que este concepto dista de comprender las complejidades de las relaciones de género al interior de sus propias comunidades.

### *Mujer y género.*

Históricamente, la década del 70 es identificada como la época en la que nacen los estudios de la mujer como crítica a los “grandes relatos teóricos” que naturalizan la subordinación femenina, como crítica a la ausencia de teorías epistemológicas producidas por mujeres dentro de las universidades, y a la invisibilidad en determinados ámbitos del saber al que habían sido relegadas a causa del modelo androcéntrico, reproduciendo el estereotipo de la mujer compañera, madre, esposa, amiga, amante, de los grandes pensadores y teóricos, presentes no como protagonistas sino como personajes secundarios “esenciales” para el héroe/hombre.

Conscientes de este hecho, las mujeres de las universidades en los países del primer mundo como Estados Unidos y Europa deciden crear los estudios de la mujer. No obstante, para Latinoamérica y otros países del sur global como África y Asia esta producción de conocimientos teóricos y empíricos sobre la mujer y el género no se da a través de las universidades sino a través de organizaciones de afuera, la profesora chilena Sonia Montecino define este proceso así:





“Las investigaciones y espacios intelectuales no emergieron dentro de las universidades sino fuera de ellas en lugares alternativos (ONG’s) que combinaban la producción de ideas, la recolección de datos, con el trabajo activo de recomposición de los tejidos sociales -en el caso de países con regímenes dictatoriales- o de implementación de diversos proyectos de desarrollo” (Montecino, 1996, pág. 7).

Pero ¿cómo ocurre ese desplazamiento?, la profesora (Montecino, 1996) dice que ese desplazamiento se da a partir de 2 grandes prejuicios que operan de forma interrelacionada en las ciencias sociales pero que se acentúan aún más en la disciplina antropológica, estos 2 grandes prejuicios son:

-El androcentrismo, entendido como una forma de organización social que sitúa al hombre como centro de todas las cosas y la mirada masculina como única y a su vez universal; desde esta forma de organización de la sociedad se invisibiliza a las mujeres y su mundo, se niega la existencia de una mirada femenina en los saberes y se ocultan los aportes realizados teniendo como base ideológica el supuesto que las mujeres están subordinadas a los hombres.

-El etnocentrismo, entendido como una ideología y actitud (praxis) de un grupo o sociedad que presupone una superioridad sobre los demás y hace de su cultura la única mirada posible para comprender, interpretar y valorar la cultura y los comportamientos de otros grupos, razas o sociedades, se trata de un modelo que lee las diferencias entre hombres y mujeres y al interior de ellas siempre desde un sistema vertical y jerárquico y de manera dicotómica y asimétrica, como por ejemplo, los opuestos arriba-abajo, fuerte-débil, civilizado-salvaje. Sin embargo, es importante precisar que aquí el etnocentrismo hace referencia a la cultura blanca y heteropatriarcal dominante de occidente.

Desde la crítica a estos dos grandes prejuicios (el androcentrismo y el etnocentrismo) los estudios de la mujer hicieron uno de los más grandes aportes a la antropología y a las ciencias sociales, uno de esos aportes fue el debate contra el evolucionismo y el neoevolucionismo. Además, sirvieron para que se comprendiera que incorporar el tema de la mujer en las universidades no iba a resolver el problema de la representación sino que era necesario un





proceso de deconstrucción de la información con el fin de evitar el sesgo androcéntrico, y eso implicaba discutir y modificar los modelos teóricos dominantes en muchas de las disciplinas -por no decir que todas-, conjuntamente se consideró necesario enfocar el análisis centrado en las actitudes y percepciones de y desde las propias mujeres que permitiera responder ¿Qué es lo que realmente hacían las mujeres en oposición a los hombres? (Montecino, 1996, pp. 14).

En este sentido, los estudios de la mujer repensaron la teoría social de la evolución propuesta por Darwin que se basaba en la autodisciplina y la castidad. Darwin argumentaba que para que una sociedad se pudiera reproducir con éxito se debían cumplir dos requisitos: los materiales y los sociales, dentro de estos últimos destacaban por su importancia “los morales”. En los requisitos sociales distinguió la cooperación de los individuos y en los morales la regulación de la sexualidad que supone relaciones heterosexuales estables y el matrimonio como “solución cultural a los celos de los hombres”, de esta forma Darwin construía un argumento “científico” para justificar las agresiones y feminicidios por causa de “los celos”:

“Para Darwin, tanto las mujeres como las llamadas «razas salvajes» tenía una capacidad craneal menor a la del hombre blanco europeo, esto debido a que estaba convencido que existía una estricta relación entre el tamaño del cerebro y la inteligencia”. (Corcos, 2016)

La crítica de los estudios de la mujer a esta manera “evolucionista” de considerar el proceso civilizatorio evidenció la consolidación de estereotipos para el hombre y la mujer en términos jerárquicos de dominación y control, además comenzó a abrir brechas analíticas sobre los “otros” procesos civilizatorios y la manera en la que hombres y mujeres se relacionaban en otras sociedades (incluso de forma más igualitaria).

Este punto es muy importante porque trae para el debate la forma en que se reprimieron las culturas que no operaban bajo el sistema binario/evolucionista del género como es el caso de los pueblos indígenas en el continente americano que fueron considerados como menos “civilizados” por su riqueza en términos de diversidad de géneros (ver caso Guna en panamá) (Fernandes, 2014), en otras palabras, este darwinismo social ayudo a sustentar la





discriminación hacia mujeres indígenas y afrodescendientes y fomentó políticas de discriminación social, racial y sexual. Y si bien surgieron otras teorías dentro del evolucionismo con respecto al surgimiento de la sociedad que hablaban por ejemplo de matriarcados, el neoevolucionismo del siglo XX las descartó y ubicó nuevamente en el centro civilizatorio al hombre/patriarcado, argumentando que el desarrollo de sociedades humanas solo pudo ser posible por las actividades de cacería que permitieron la cooperación con otros grupos -siempre en agrupaciones patrilineales y patrilocales-. En este modelo civilizatorio del neoevolucionismo el cazador era el hombre, por lo tanto, era el creador de la cultura y ubicaba a la mujer como no productora, es decir como recolectora, cuidadora de los hijos y dependiente de los hombres (Montecino, 1996 pág. 16-15).



**Foto 1. Matthew Verdolivo / UC Davis/ IET Academic Technology Services <sup>21</sup>.**

---

<sup>21</sup> La ilustración muestra a una cazadora andina con su atlatl, un lanzavenablos anterior a la aparición del arco y la flecha. (Universidad de California) El propulsor, lanzavenablos, lanzadardos, estólica o átlatl es un arma de proyección que permite la impulsión de venablos o azagayas.





Esta interpretación de la división del trabajo por género presente en el darwinismo y en el neoevolucionismo, fue cuestionada y denunciada por los estudios de la mujer de la década de los 70 como crítica a los prejuicios del androcentrismo y el etnocentrismo, sin embargo, nuevas investigaciones han venido problematizando y dando paso a otras interpretaciones menos prejuiciosas y más abiertas, como por ejemplo, el hecho ocurrido recientemente en Perú (mes de noviembre del 2020) en el que se hizo pública una investigación dirigida por la Universidad de California y publicada en la revista *Science Advances* bajo el título "*Female Hunters of the Early Americas*" (Haas, y otros, 2020) que muestra los resultados de un estudio arqueológico en los Andes Peruanos, más exactamente en el yacimiento de *Wilamaya Patjxa*, donde se encontró el cuerpo de la primer mujer cazadora que oscila entre los 17 y 19 años y tiene una antigüedad de 9.000 años. Su tumba se encontraba rodeada de herramientas de caza como puntas de proyectiles de piedra que habían sido usados para matar animales de gran tamaño, un cuchillo y herramientas para retirar los órganos internos, raspar y curtir pieles.

Lo anterior es interpretado por las-os investigadores de la universidad de california no solo como un descubrimiento arqueológico sino como un metaanálisis que desafía la hipótesis de la división sexual del trabajo de la mujer como recolectora y de los hombres como cazadores, incluso este estudio habla de una regularidad etnográfica de cazadores-recolectores en los Andes Peruanos que presenta un patrón de comportamiento de igualdad ancestral es decir de cazadorxs-recolectorxs.

Es importante recordar que los prejuicios (androcentrismo y etnocentrismo) en la ciencias sociales develados por los estudios de la mujer, permitieron ampliar el conocimiento a partir de nuevas preguntas y la relectura de los grandes modelos teóricos vigentes -en las disciplinas académicas- que explicaban el mundo y su realidad a partir de interpretaciones androcéntricas donde se invisibilizaba el análisis y los aportes de las mujeres. Desde allí se replanteo el papel de sumisión de la mujer y la universalidad de esta interpretación, se estableció que no había un diálogo con otras interpretaciones civilizatorias, sino que por el contrario se mantenía una interpretación que podríamos llamar amañada e irresponsable a partir de estos prejuicios.





El alcance de estas interpretaciones androcéntricas y etnocéntricas ha sido tal, que solo hasta años recientes en medio de todos los cambios socio-culturales impulsados por el movimiento social feminista, la arqueología y los estudios etno-históricos parecen estar aceptando que muchos de los antiguos hallazgos arqueológicos como el de la mujer cazadora encontrada en Perú, fueron adjudicados a hombres pasando por alto características óseas o demás que pudieran indicar que el cuerpo y la fosa mortuoria podrían ser los de una mujer (pues era impensable). Es decir, se hizo una lectura errónea de la realidad y se está aceptando una *mea culpa* porque desde las universidades se estaba educando y enseñando a pensar a través de estos prejuicios.

### ***Cuestionamientos a los estudios de la mujer.***

No obstante, en los Estados Unidos los estudios de la mujer comienzan a ser fuertemente cuestionados, desde fuera se debate su guetización y desde adentro sus pretensiones al universalismo y al esencialismo. Esta última crítica es hecha por pensadoras afrodescendientes quienes cuestionan si es posible hablar de “La Mujer” como una categoría universal y esencialista, pues la experiencia que ellas viven como mujeres racializadas es muy diferente de la de las mujeres blancas y por lo tanto sería discriminatorio englobarlas bajo una sola y misma categoría sociológica, en este sentido proponen pluralizar este concepto y hablar ya no de “la mujer” sino de “las mujeres” con la intención de no dejar por fuera la multiplicidad de vivencias según su pertenencia racial-étnica y a su vez no caer en esencialismos y biologicismo de una categoría homogénea que no representa la diversidad de la realidad social, como bien decía la filósofa Simone de Beauvoir “*no se nace mujer se llega a serlo*”.

Continuando con los cuestionamientos del «black feminist», es importante tener en cuenta que este:

“Surge en Estados Unidos, cuando las feministas afrodescendientes empiezan a trabajar por la recuperación de las memorias de la violencia esclavista y señalan la necesidad de analizar la categoría de raza y género, no como experiencias separadas ni mutuamente excluyentes. Este nuevo enfoque o metodología se denomina «interseccionalidad» y permite investigar cómo las diferentes opresiones de raza,





clase y género se superponen y condicionan la experiencia femenina. Uno de los resultados de este análisis es que permitió visibilizar que las feministas blancas y sus propuestas eran discriminatorias al no tener en cuenta las condiciones y experiencias de las mujeres negras (Crenshaw, 1989, pág. 154); (Crenshaw, 2006)” Citado en: (Fernández y Peñafiel, 2019, pág. 57).

Los estudios de la mujer también se vieron permeados por los pensamientos e ideas de la filósofa y activista afroamericana Angela Davis, quien trabajó como conferenciante de estudios afroamericanos en el Colegio de Claremont, de 1975 a 1977, antes de convertirse en catedrática en Estudios de Etnia y de la Mujer en la Universidad Estatal de San Francisco.

En este mismo sentido, surge otra crítica dentro de los estudios de la mujer que comienza a debatirse a partir de la teoría marxista y la historia, y en la que se plantea que la posición de las mujeres no puede ser pensada ahistóricamente, es decir, que es preciso tener en cuenta sucesos como la colonización y su relación con el capitalismo y el lugar que las mujeres negras ocupan y de la misma manera cuestionar la universalidad de la subordinación de las mujeres.

### ***Patriarcado Contemporáneo.***

En este orden de ideas podemos concluir que los estudios de la mujer son creados en los años 70 con el fin de rescatar la mirada, el método y el aporte epistemológico de la mujer blanca, de clase media, heterosexual, profesional y con privilegios, mujeres que se encontraban en las universidades de los países de primer mundo y que posteriormente son cuestionadas por otras mujeres “de color” o racializadas, de las clases populares, pueblos originarios y de orientaciones sexuales diversas, que propugnan por el análisis de las “relaciones sociales de género” diferenciando el sexo (hombre/mujer) del género (masculino/femenino), y definiendo este último como producto de una construcción social en la que se intersectan otros marcadores sociales de diferencia como la raza, clase, origen étnico, sexualidad, religión, edad, capacidades, para producir y reproducir estructuras de poder en la sociedad.

El abordaje pionero de Heleieth Saffioti sobre la formación histórica de la sociedad brasilera y su legado colonial, permite pensar la utilidad práctica y la actualidad teórica de la categoría de patriarcado, incluso desde el punto de vista de la interseccionalidad de categorías y los





estudios decoloniales. En su clásico libro “Gênero, patriarcado, violência” (Saffioti, 2004) plantea la articulación de tres grandes estructuras de explotación-dominación de los cuerpos de mujeres y hombres en la sociedad brasilera: el patriarcado, el racismo y el clasismo. Se trata de tres formas de organización de la vida social que naturalizan y jerarquizan las diferencias entre las personas ya sea por su sexo, color de piel/etnicidad y/o su posición socioeconómica. El sexismo, el racismo y el capitalismo forman un nudo de explotación-dominación que produce desigualdades sociales a grande escala.

En el caso de las relaciones entre hombres y mujeres, el concepto de patriarcado hace referencia a una estructura, sistema o configuración de las relaciones sociales que se encarna en instituciones privadas (como la familia) y públicas (el estado) y que simbólicamente establece una jerarquía de los hombres sobre las mujeres; Max Weber (2014) definía el patriarcado como una de las formas más antiguas de la dominación y que es ejercida por una sola persona -el patriarca- en el seno de las relaciones de la comunidad doméstica; no obstante lo anterior, el feminismo radical representado por Kate Millett (1995) va plantear una alternativa a esta noción clásica para entender la subordinación de las mujeres más allá de las relaciones familiares y poner el foco en sus expresiones en el estado y en la sociedad capitalista, de esta forma, se rescata un sentido histórico y de concreción empírica del concepto.

El punto central de las teorías feministas (ya que no hay una sola teoría) al utilizar el concepto de patriarcado se dirige a evidenciar o caracterizar una forma de organización del mundo social y natural materializado en las relaciones sociales, cognitivas, éticas y políticas entre hombres y mujeres así como en sus expresiones y significados en el mundo simbólico. Desde ahí, las teorías feministas tratan de explicar y comprender porque y como las mujeres ocupan una posición/lugar subordinado en la sociedad.

En el caso latinoamericano, llama mucho la atención los desdoblamientos que ha tenido el concepto de patriarcado a partir de la introducción del concepto de género o relaciones de género y la creación de un campo (teórico, metodológico y lingüístico) de estudios e intervención sobre la violencia de género. La riqueza de ese debate se expresa principalmente en la actualización del concepto de patriarcado adhiriendo el sufijo “contemporáneo”, y la





emergencia de perspectivas que combinan el uso de ambos conceptos sin caer en su dicotomización (Machado, 2000) (Bandeira, 2008), (Aguiar, 2000).

Los principales aspectos de la crítica al concepto de patriarcado tienen que ver con un cierto carácter de “rigidez” y a-historicidad cuando este concepto es entendido como una estructura fija de la dominación masculina, la cual está presente en todas las sociedades occidentales y por lo mismo determina unilateralmente las subjetividades y las acciones de hombres y mujeres; una de las principales críticas de esta visión del concepto vino de las estudiosas de la sociología del trabajo y las relaciones de género (Castro, 2001), para estas investigadoras, el concepto de patriarcado cristaliza la dominación masculina y condena *ad eternum* a la mujer al rol de objeto subordinado, impidiendo analizar los cambios y transformaciones que sufren constantemente las relaciones entre hombres y mujeres. El concepto de género sería la contraparte flexible frente a la rigidez del concepto de patriarcado en el sentido de resaltar la construcción social de la diferencia entre los sexos y deconstruir la visión naturalista/biologicista de esas diferencias que fue dominante en las ciencias sociales hasta la década de los 60 y 70 (cuando entra la crítica de los feminismos estadounidenses y europeos), y que se mantiene en el ambiente académico -con menos fuerza- hasta nuestros días.

Teniendo en cuenta lo anterior, prefiero adherir a la propuesta de Machado sobre el patriarcado contemporáneo en el sentido de la persistencia hegemónica de la dominación masculina (sin hablar de una estructura fija) en un contexto de modernidad reflexiva (Giddens, 2000) y subjetividades femeninas (incluidas las feminidades étnicas o indígenas) que tienen la capacidad de contestar esa dominación y deconstruir esa naturalización de la jerarquías tanto en el ámbito doméstico como público.

Aunque en la actualidad se registran varios avances en la igualdad entre hombres y mujeres, todavía encontramos expresiones directas del orden patriarcal cuando se analiza el papel de las mujeres en los altos cargos de poder del estado (Supremo tribunal federal en Brasil, Altas cortes en Colombia, senado controlado por hombres) y cuando se analizan las altas cifras de feminicidio en las relaciones de pareja y los femi-genocidios (Segato, 2012) en los contextos de guerra como la zona norte mexicana o las zonas rurales en Colombia. Estos ejemplos son





evidencia suficiente de la actualidad del concepto de patriarcado contemporáneo. Más adelante se problematiza y amplía el concepto de patriarcado a partir de las propuestas y debates de y entre pensadoras indígenas.

En el texto *“Emergencia de las mujeres indígenas en América Latina. Debates sobre género, etnicidad e identidad cultural”* la y el autor (Fernández y Peñafiel, 2019) se proponen abordar la situación de las mujeres indígenas en términos de discriminación y exclusión que se mantienen desde la colonia y se reproducen a través del estado nación y de la globalización en Latinoamérica, dando especial importancia a las mujeres indígenas que asumen la representación y liderazgo en puestos de poder político y que al mismo tiempo están asumiendo la responsabilidad cultural de su comunidad.

Se abordan temas como equidad de género, feminismo indígena, dualidad y complementariedad desde una mirada descolonial con el fin de no reproducir formas de colonialidad de género, para ello presentan fragmentos de entrevistas correspondientes a lideresas Mapuche en Chile; posteriormente hacen un análisis de diferentes teorías sobre el género, la etnia y la identidad cultural basando su método investigativo en el de la profesora de la university of Saskatchewan en Canadá, Margaret Kovach llamado *“Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts.”*, publicado en 2011 el cual es un método para la investigación que puede ser realizado por personas no indígenas e indígenas que según los autores consiste en:

“emplear metodologías interdisciplinarias indígenas y decoloniales donde se incluyen o estudian materias que tienen relevancia para las comunidades indígenas y cuyo objetivo es la erradicación de las relaciones desiguales de poder económicas, sociales, raciales, culturales y de género”. (Tomado de: Fernández y Peñafiel, 2019 pág. 55).

En este sentido los autores intentar develar lo que significa “ser mujer” y “ser indígena”, teniendo en cuenta los nudos de opresión (Lugones, 2008) y la teoría descolonial (Espinosa, 2014) con el propósito de abrir y comprender la discusión que se está dando en torno al género y la identidad cultural de los pueblos indígenas en Latinoamérica.

Para ello, la y el autor (Fernández y Peñafiel, 2019) citan los estudios del filósofo, historiador y antropólogo chileno José Bengoa (Bengoa, 2000) a quien referencian en diferentes





ocasiones por sus aportes sobre el dualismo y la complementariedad andina y la influencia que tiene para las comunidades Mapuche en Chile. Los autores también retoman el concepto de “emergencia” de José Bengoa que puede ser entendido como una “reconquista al revés” por parte de los pueblos originarios. En este sentido el autor también habla de una segunda “emergencia” que define así:

“Esta nueva fase está marcada fuertemente por la experiencia del Gobierno de Evo Morales en Bolivia y los municipios indígenas que surgen en muchos países, en que los líderes de las organizaciones indígenas han tomado las instituciones del Estado a nivel local. Esta nueva situación cuestiona el anterior concepto de autonomía, como no pertenencia plena a la comunidad nacional, y plantea el desafío de una nueva ciudadanía de los indígenas, en que ser ciudadano de la nación y miembro del pueblo indígena no plantea contradicción. En esta nueva fase de descolonización, los indígenas buscarán apropiarse como ciudadanos étnicos de los instrumentos e instituciones del Estado y no retraerse a sus comunidades originarias en una suerte de repliegue o de “auto apartheid”” (Bengoa, 2009, pág. 7).

En este sentido (Fernández y Peñafiel, 2019) plantean que las tensiones que sufren las mujeres indígenas refiere también una “*emergencia*” de valores duales que por influencia de los pueblos indígenas andinos deslegitima la práctica poligámica de los hombres mapuche que tienen como elemento en común a aquellas mujeres que asumen su responsabilidad en la reproducción cultural en un sentido orgánico y vivo -de cambio- que las lleva a replantear las estructuras de dominación presente en las relaciones de género, es decir con sus compañeros mapuches:

“Hablamos de las mujeres indígenas «situadas» como dirigentas, en el espacio público, como agente de transformación de dichos contextos, que comparten y se insertan en la lucha de su movimiento.” (pp. 84)

Posteriormente los autores definen su enfoque teórico metodológico el cual se plantea a partir de dos presupuestos, el primero de ellos es la “epistemología indígena” que traen de (Kovach, 2011) y que estos definen como “el conocimiento preeuropeo que conservan las personas indígenas sabias” (Fernández y Peñafiel, 2019 pág. 56). Y que desde las comunidades





indígenas Nasa en Colombia podemos definir como los saberes ancestrales que se transmiten por medio de mayores(es) y sabedoras(es). Posteriormente se define como una característica central de la “epistemología indígena” el respeto que tienen por su cosmovisión y por sus valores los pueblos originarios, los cuales (Kovach, 2011) están articulados en 4 elementos del conocimiento: holístico, empírico, sensorial y metafísico, como un “todo” que incluye: “epistemología, perspectivas teóricas, métodos de investigación en ciencias sociales y la historia personal” (pp. 56).

El segundo presupuesto es “la teoría moderno-colonial de género” de María Lugones y su concepto de interseccionalidad que se deslinda de las categorías como opresiones *superpuestas* y que fue propuesto por las pensadoras afroamericanas en estados unidos y que como ya lo habíamos mencionamos fue de gran importancia para los estudios de la mujer.

Según Lugones, las opresiones son como una red donde la intersección de estas categorías - entre ellas mismas- es inseparable, por lo tanto propone que a la categoría de género se la analice en relación con las otras categorías del colonialismo. Este enfoque es escogido por los autores porque les permite hacer un análisis completo donde se tiene en cuenta la trilogía de la exclusión de las mujeres indígenas (raza/etnia, clase y sexo) que opera como causa y efecto de otras opresiones.

“De esta forma, comprender la intersección de las opresiones de género, clase, sexo y raza nos capacita para reconocer las relaciones de poder entre las mujeres blancas y las de color. Pero también nos capacita para ver efectivamente a las mujeres de color bajo la opresión allí donde la comprensión categoría de «mujer», tanto en el feminismo blanco como en el patriarcado dominante, oculta su opresión. Ésta es la contribución crucial de Kimberlé Crenshaw. Crenshaw deja claro que la interseccionalidad es para ella un «concepto provisional» que compromete «el supuesto dominante de que raza y género son categorías esencialmente separadas» (378)” (Lugones, 2005 pp. 67).

Esta combinación teórico-epistemológica escogida por la y el autor es una propuesta epistémica feminista decolonial que dialoga con otros saberes y reconoce que los cuerpos de las mujeres indígenas están atravesados por el lugar y por las experiencias diversas que las





atraviesan es decir, esta propuesta epistémica permite a las autoras hablar del “*conocimiento situado*” como método analítico de la realidad social de las mujeres indígenas que ocupan cargos políticos en la contextualización del *género situado* de lideresas/gobernanzas indígenas en Abya Yala.

***Estado, nación y políticas extractivistas, racistas y coloniales.***

La región de América latina y la forma en la que hoy se administra y organiza el territorio desde el estado nación guarda los resabios y los vestigios de la colonización, pues a través de este se establece un patrón de poder mundial (globalización) que construyó sus cimientos sobre la explotación del cuerpo de los pueblo indígenas (hombres, mujeres, niñas/niños) y del territorio (madre naturaleza) que justificó su proyecto blanco, europeo, capitalista, masculino y patriarcal a través de dos presupuestos; el primero fue el catolicismo que tuvo como premisa la creencia en que los indígenas no tenían “alma” que eran “bestias” que podían ser explotados(as) (Lugones, 2014);(Espinosa, 2014). El segundo presupuesto fue el científico, que con argumentos biologicistas (seudocientíficos) crea la idea de las razas (superiores e inferiores), en este punto se da paso a la clasificación hembra-macho de los indígenas y se les despoja de su “humanidad”. No solo se les relega a la categoría de “bestias” sino que al mismo tiempo sus cuerpos, sentimientos, cosmovisión, comunidad se les niegan y son forzosamente inseridos en un razonamiento occidental, blanco, patriarcal que justifica todo el entramado de violencia y crimen ocurrido en las Américas sobre presupuestos especistas en el que los animales no tienen derechos, no sienten y no piensan (en contra de la cosmovisión indígena), es decir un pensamiento que discrepa de la cultura y las creencias de los pueblos indígenas de América,- recordemos que el especismo es aquel argumento que cree que la “raza humana” en este caso el hombre blanco occidental puede explotar a las bestias “raza animal” libremente pues son incapaces de pensar o sentir-.

Con este panorama, la independencia de América se convierte en una versión copiada de los modelos político-sociales de Europa/occidente que son reproducidos en América durante el siglo XIX. Se funda el estado-nación bajo modelos de desarrollo enteramente capitalista sobre el que las nuevas elites criollas acumulan su fortuna gracias a la mano de obra barata y la explotación de la tierra y los cuerpos de los(as) indígenas y la gente negra. Se instaura un





modelo de estado liberal y posteriormente neoliberal que continúa reproduciendo prácticas de colonialidad.

En este sentido, es muy importante comprender que para las comunidades indígenas y para el pueblo Nasa, los animales nunca han sido ni fueron inferiores, en su cosmovisión no existe el especismo, por el contrario su comunidad ha establecido por milenios relaciones simbióticas que implican un beneficio mutuo y una dialéctica de respeto. Podemos decir, que la manera que tienen los Nasa y los pueblos originarios de ver y de relacionarse con el mundo y con el universo es parte de un conocimiento, de un saber precolonial que pervive en la memoria de su pueblo al punto que estos se identifican y reconocen (etnicidad) como guardianes de la madre naturaleza (fauna y flora). Por ejemplo, para el pueblo Nasa su cosmovisión está fuertemente ligada a la ley de origen la cual dice que: “todos los seres de la naturaleza deben permanecer en armonía para que la madre tierra siga siendo generosa”<sup>22</sup>. Esta dialéctica que surge entre el pueblo Nasa y la naturaleza es contraria al racionalismo occidental y ha sido motivo de resistencia y lucha en pro de salvaguardar y defender el territorio y la madre naturaleza:

“El pueblo Nasa del norte del Cauca en Colombia, interpreta y camina “Puutx We’wnxi Uma Kiwe”, la comunicación desde la madre tierra, entendida como una relación espiritual y natural que transmite mensajes de vida y nos convoca a todos los seres, como sus hijos e hijas a cuidarla, defenderla y liberarla. Hace énfasis en las formas ancestrales mediante las cuales, el pueblo Nasa se comunica naturalmente con la Madre Tierra “Uma Kiwe” y nos convoca con urgencia al cuidado del territorio “la casa grande de todos los seres” (Atillo, 2018 pág. 116).

“Mostrando como la comunicación del pueblo Nasa, se manifiesta en lo individual, en lo familiar y en lo social, mediada por la naturaleza pero transversalizada por lo cosmogónico, donde los rituales tienen en sus propios componentes y en su función unos lenguajes que posibilitan el encuentro de los humanos con sus seres creadores y protectores y donde la naturaleza en pleno le habla a los humanos, sirviendo a su vez de intermediaria con la divinidad pero también de informante de los sucesos del

---

<sup>22</sup> <https://tierradentro.co/gran-ritual-sagrado-saakhelu-kiwe/>





presente, el pasado y el futuro que permite inferir la conjugación entre la comunicación indígena y la vivencia del Buen Vivir de los pueblos originarios latinoamericanos” (Martínez y Montilla, 2019 pág. 665).

Según los autores (Martínez y Montilla, 2019), se produce una separación del ser humano (hombre, mujer indígena) de su sustrato espiritual, cosmogónico para ser convertido en un cuerpo objeto de explotación y consumo. También ocurre lo mismo con la naturaleza que es “separada de sí misma para ser convertida en materia prima mercantilizada, comercializada y acumulable”. Esta continuidad de las lógicas de dominación poscoloniales se sitúa en los cuerpos de las mujeres, niños y hombres de los pueblos originarios y de la naturaleza (mares, ríos, montañas, minerales, fauna y flora) que pasan a ser según Fernández y Peñafiel (2019, pp 61): “objetos mercantiles, disgregados, «no situados», en el que mujer y naturaleza comparten la dominación de un mismo modelo que trata el cuerpo y la naturaleza bajo la lógica mercantil, como objetos de mercado separados de su esencia intangible e intransferible”.

### ***El Patriarcado y el debate del feminismo indígena comunitario.***

Es importante traer el pensamiento de la feminista, indígena comunitaria y guatemalteca Lorena Cabnal, quien conceptualiza estas prácticas de dominación como prácticas patriarcales pues según ella, el patriarcado es el sistema donde nacen y se consolidan todas las explotaciones, violencias, discriminaciones, asesinatos y guerras que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales), un sistema históricamente construido sobre la naturaleza y el cuerpo sexuado de las mujeres.

Cabnal (2010) hace una analogía de la violencia sexual que se vive en los cuerpos de las mujeres indígenas y en la madre naturaleza para describir la violencia que durante siglos las dos han sufrido siendo el cuerpo-territorio el lugar de las opresiones. También dice que la violencia sexual (penetración coital) al que son sometidas las mujeres indígenas -incluso hoy- hace parte de un “*entroque patriarcal*” que es la mezcla de dos tipos de patriarcado, el occidental y el indígena a quien Rita Segato llama “*patriarcados de baja intensidad*” (Segato, 2013), que según las dos autoras ya vivían las mujeres indígenas antes de la colonia y que se mezcla con el patriarcado exacerbado de occidente reforzando esta condición disimétrica en





las relaciones de género. Posteriormente Cabnal compara la penetración coital sobre el cuerpo de las mujeres con la penetración colonial al que se somete la madre tierra “Uma Kiwe” cuerpo-territorio (montañas y ríos) y que hacer referencia a la explotación y extractivismo de los recursos naturales. Su analogía consiste en describir estas acciones como procesos violentos de dominación y colonización a los que ningún cuerpo ni territorio quieren ser sometidos pues, no solo se mercantilizan los cuerpos de las mujeres sino que se los viola en paralelo con la violación de la madre tierra a través de prácticas de explotación y extractivismo de los recursos naturales de América latina. En este sentido Cabnal (2010) propone: “(...) la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con “lo personal es político”, “lo que no se nombra no existe” (pp.22).

Este pensamiento se conecta muy bien con lo dicho por Fernández y Peñafiel (2019) cuando argumentan que el pensamiento occidental labro el camino para la actual crisis ambiental a nivel mundial fruto de la mercantilización de los recursos naturales que se vive en mayor detrimento en los países del sur global. Argumenta también que esta situación de “dominación-dependencia-expropiación” crea condiciones materiales que afectan de forma distinta la cuestión identitaria y de género de las comunidades y pueblos indígenas de América latina. Enfatizan que para el caso de las mujeres indígenas al igual que para otros sectores igualmente excluidos esta dinámica de globalización potenciaría el estado patriarcal y cita dos posturas divergentes de feministas y pensadoras de sur y centro América que ayudan a responder a esta realidad social, estas dos posturas son la de Segato (2013) y lo que esta denomina el patriarcado ancestral o de baja intensidad que hace referencia a las relaciones de género y organización patriarcal que existía antes de la colonia (precoloniales) pero que eran diferentes del patriarcado occidental y que según ella eran -probablemente- menos violento. Las otra postura es la de Aura Cumes, pensadora Maya- Kaqchikel y docente guatemalteca quien afirma que estas relaciones de género desiguales y patriarcales son un legado/herencia colonial donde las mujeres y hombres indígenas son víctimas (Cumes, 2007), también trae a la socióloga y pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui quien plantea que la patriarcalización de las relaciones de género se dio en paralelo con la occidentalización (Rivera, 1997) y finalmente trae a la pensadora mapuche Doris Quiñimil





Vásquez quien argumenta que hubo una simbiosis entre patriarcado y colonización, a esta simbiosis ella llama *heterowinkapatriarcado* y que plantea en su tesis de máster 'PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN (Quiñimil, 2012). El termino hacer referencia a aquello que viene de afuera en este caso de occidente, “Winka” significa extranjero pero no en el sentido de territorio sino de pertenencia en este sentido el *heterowinkapatriarcado* es la situación histórica de simbiosis entre los hombres mapuche y los hombres blancos colonizadores de occidente. Situación en la que se sitúa al hombre mapuche en un rol de dominación y este, se olvida de la complementariedad pues se apropia y asume un rol de privilegio que le otorga el winka (hombre blanco de occidente).

Ahora bien, teniendo en cuenta el colonialismo sufrido en las Américas y las dinámicas patriarcales ya sean de baja o alta intensidad precoloniales y el colonialismo interno sufrido después de los procesos de independencia, lo cierto es que este modelo racional occidental, blanco, capitalista y heteropatriarcal se sitúa en mayor medida sobre los cuerpos de las mujeres indígenas en el que las desigualdades y las opresiones crecen intrínsecamente y en paralelo con las violencias sobre el territorio y la madre naturaleza.

Sobre este panorama Míguez y Faundes, (2019) enfatizan ciertas condiciones que se dan en el territorio, por ejemplo citan a Diego Iturralde cuando dice que “el estado nación ha sido creado a partir de la negación de la mayor parte de la sociedad”, igualmente citan a Cusicanqui quien habla de una ciudadanía restringida impuesta por las elites en un modelo de inclusión-exclusión y que según estos y en concordancia con Lucy Ketterer (2011) pensadora Mapuche surge la creencia de que esa ciudadanía (indígenas y afrodescendientes) necesita ser dirigida por personas más capacitadas para dirigirlas, es decir el hombre blanco occidental que deja sin duda a la mujer fuera de la esfera pública y encerrándola en la esfera doméstica, de cuidado y de reproducción del hogar.

“Ellos (los ciudadanos “hombre-hombre blanco”) serán los organizadores del «nuevo estado», los gestores y titulares de los Derechos Humanos, serán también los encargados de la representación pública del hogar. En este contexto, se definió un escenario complejo para la participación política de las mujeres indígenas que sufrieron la discriminación de la sociedad occidental y tuvieron y tienen que hacer





frente a discursos peyorativos respecto de su identidad cultural y su supuesta (in)capacidad para realizar ciertas funciones. Pero también sufrieron y sufren discriminación en sus propias comunidades, cuando toman la decisión de integrarse a las actividades públicas, porque en el movimiento indígena se reproducen estereotipos de género «nuevo estado», los gestores y titulares de los Derechos Humanos, serán también los encargados de la representación pública del hogar. En este contexto, se definió un escenario complejo para la participación política de las mujeres indígenas que sufrieron la discriminación de la sociedad occidental y tuvieron y tienen que hacer frente a discursos peyorativos respecto de su identidad cultural y su supuesta (in)capacidad para realizar ciertas funciones. Pero también sufrieron y sufren discriminación en sus propias comunidades, cuando toman la decisión de integrarse a las actividades públicas, porque en el movimiento indígena se reproducen estereotipos de género que discriminan a las mujeres como sujetas y dirigentas políticas y comunitarias. En este contexto, las mujeres indígenas que se incorporaron a la lucha social y política, lucharon y luchan contra el machismo occidental, el indígena y además sortean difíciles condiciones económicas” (Ketterer, 2011 pág. 253).

### ***Feminismos Indígenas y su importancia en la construcción del estado-nación.***

Los feminismos indígenas nacen como una propuesta distinta al feminismo hegemónico blanco de los estados unidos como lo vimos con anterioridad, aunque tengan en común la preocupación por la igualdad de género. Para las mujeres indígenas la lucha contra las desigualdades y las opresiones atraviesa siglos y por lo tanto hay especificidades que las diferencia de otras mujeres (afros, campesinas, mestizas y blancas) y esto está fuertemente relacionado con su cultura-cosmovisión y los procesos de colonización y colonialismo interno. Para las mujeres indígenas y para el feminismo indígena comunitario la lucha se centra en la construcción de los derechos colectivos y no individuales, para y por la comunidad que juega un papel importante en la reconstrucción de su identidad colectiva y ancestral, esto implica a su vez un proceso de descolonización y recuperación de la memoria colectiva y de su lengua, procesos que hacen parte de la lucha constante independientemente de si se nombran o no como feministas. Es importante mencionar que esta resistencia se debe





a la necesidad de descolonizar el pensamiento indígena y no asumir conceptos que vienen de afuera.

En este sentido es importante traer el concepto de dualidad y complementariedad pues nos sirve para comprender las relaciones de género (des)iguales en las cosmovisiones indígenas y las formas de resistencia que operan allí, pues sobre el cuerpo de las mujeres indígenas operan relaciones de género desiguales producto del patriarcado dentro del movimiento indígena, el rol productivo empresarial artesanal, la carga de la reproducción cultural (reproducción de la lengua propia), la doble jornada laboral, la feminización e indianización de la pobreza, los problemas sociales de violencia por parte de los grupos armados, los problemas para acceder a salud, educación, justicia, especialmente cuando son víctimas de violencia machista, derechos sexuales y reproductivos -no estigmatización-, ejercer la maternidad, partos y crianza de forma libre y conforme su cosmovisión, los retos y las violencias que viven en las universidades, los desafíos que enfrentan con la vida urbana, la profesionalización y los cargos de poder que empiezan a ocupar. En este sentido es importante pensar las comunidades indígenas Nasa como seres que se relacionan doblemente, que tienen un locus fracturado y que actualmente resisten a la colonialidad que se les impone en una sociedad como lo es, el caso de la colombiana y sus regímenes de indianidad en donde deben dialogar en una doble dimensión con su organización política interna y la externa impuesta por el estado colombiano y la constitución de 1991 y sus leyes. En este sentido es importante pensar al colonizado o colonizada como lo plantea María Lugones (2014) no sencillamente como los imagina y construye el colonizador y la colonialidad de acuerdo con la imaginación colonial y con los mandatos de la aventura capitalista colonial, sino como seres que comienzan a habitar un locus fracturado construido doblemente, que percibe doblemente, se relaciona doblemente, donde los “lados” del locus están en tensión, y el conflicto mismo informa activamente la subjetividad del sí mismo colonizado en relación múltiple.

En línea con el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui (1986), quiero enfatizar que la historia como colonizados de los pueblos originarios y en este caso del pueblo Nasa, no es una historia única de opresiones, es también una historia de resistencia y de magnificas transformaciones contra hegemónicas, y de nuevos lenguajes sobre saberes y prácticas de sus





comunidades (indígenas y afros) que hacen posible otros niveles de teorización y comprensión en donde el saber no es sintético ni lineal, sino orgánico, vivo.

### ***Identidad (es) Social (es)***

En la actualidad la identidad es un campo de estudios interdisciplinario que involucra distintas perspectivas en las ciencias sociales, entre estas se destacan los enfoques de la antropología como una de las disciplinas donde esta categoría presenta los mayores desarrollos. De acuerdo con Gilberto Giménez, los elementos centrales para definir este concepto ya se encontraban en la tradición socio antropológica desde autores clásicos como Levi Strauss y sus seminarios sobre identidad de los años 1974-75. No obstante, lo anterior, el autor va a señalar que en los últimos dos decenios se ha intensificado la tematización de este concepto y han aumentado el número de publicaciones y estudios sobre este campo, esto estaría asociado a: “Las nuevas problemáticas últimamente introducidas por la dialéctica entre globalización neolocalismos, por la transnacionalización de las franjas fronterizas y, sobre todo, por los grandes flujos migratorios que han terminado por transplantar el “mundo subdesarrollado” en el corazón de las “naciones desarrolladas”, lejos de haber cancelado o desplazado el paradigma de la identidad parecen haber contribuido más bien a reforzar su pertinencia y operacionalidad como instrumento de análisis teórico y empírico” (Giménez, 2005, pág. 2).

Giménez (2005) va a proponer una definición operativa de la identidad que la sitúa en términos de la distinguibilidad cualitativa como el carácter más específico “el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva”, esto quiere decir que si bien las personas se distinguen de las demás en función de varios elementos subjetivos y objetivos, no basta con el reconocimiento propio de las diferencia sino que ésta tiene que ser transformadas en representaciones reconocidas social y públicamente por las demás personas para garantizar su existencia.

Stuart Hall (2006), por otro lado, va a decir que la identidad está siendo ampliamente discutida en la teoría social y que las viejas identidades que durante algún tiempo estabilizaron el mundo social, están en decadencia, haciendo surgir nuevas identidades y





fragmentando el individuo moderno. Lo anterior dice Hall, hace parte de un proceso mayor de cambios identitarios que está desplazando las estructuras y procesos centrales de las sociedades modernas en lo que va a definir como “deslocamientos culturais” y que hace referencia a que la vida local es inherentemente desplazada - que el lugar ya no tiene una identidad "objetiva" fuera de su relación con lo global.

La identidad se convierte según él, en una "celebración móvil": formada y transformada continuamente en relación a las formas en que estamos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean (Hall, 1997). Esta perspectiva me interesa porque permite traer a colación el pensamiento de Gloria Anzaldúa (2005) y su texto sobre “la conciencia de la mestiza” que logra de alguna manera expresar ese sentimiento de desplazamiento cultural e identitario que está estrechamente conectado con las migraciones no solo en el sentido geopolítico sino también de identidades como es el caso de las/los hijas/hijos de migrantes mexicanos nacidos en Estados Unidos y el problema identitario que estos enfrentan:

“Porque eu, uma mestiza, continuamente saio de uma cultura para outra, porque eu estou em todas as culturas ao mesmo tempo, alma entre dos mundos, tres, quatro, me zumba la cabeza con lo contradictorio. Estoy norteadada por todas las voces que me hablan simultáneamente” (pp.1).

Es el caso también de los feminismos que están construyendo espacios públicos alternativos y contra hegemónicos a nivel regional y global, en el que nuevos sentidos, identidades, prácticas transgresivas, rebeldías y resistencias se forjan y retroalimentan como el de las chicanas.

### ***Etnia/etnicidad***

La etnia/etnicidad es entendida como la inscripción del individuo y de un colectivo de individuos en un grupo social que posee o presenta un conjunto de atributos culturales que conllevan de alguna manera la existencia y percepción de participar de una comunidad de origen (Guimarães, 2003). Por otro lado, Stuart Hall (2006), plantea que no solo deben estudiarse las nociones de raza y etnicidad como subcategorías, sino que lo fundamental es estudiar la formación total que está racializada. Esto es lo que nos permite entender que las relaciones intra e interétnicas no se producen en el vacío, sino que constantemente se mueven





y se modifican en un contexto total que está racializado. De esta manera, define Hall la importancia de un análisis contextual de los problemas atravesados por la raza y la etnicidad: “Sin duda hay ciertas características generales en el racismo. Pero aún más significativas son las formas en las que dichas características generales se modifican y transforman por la especificidad histórica de los contextos y los entornos en los cuales cobran actividad” (Hall, 1996, pp.435).

### ***Género***

Es importante retomar la perspectiva sociológica y los conceptos de sexo y género en este estudio al tiempo que se precisa su significado. En el primer caso, el sexo se entiende como un referente social hegemónico que organiza de manera dicotómica (hombre/mujer) las diferencias biológicas entre las personas; mientras que el género (que también es un referente hegemónico) es entendido como un proceso social de construcción y aprendizaje de pautas, atributos o roles sexuales (masculino/femenino) y relaciones de poder desiguales entre los sexos en contextos sociales específicos; además que, al ser una construcción social, se interioriza a través de un proceso de socialización que empieza en la infancia y se sigue desarrollando durante el transcurso de toda la vida del individuo. Por otro lado, parece importante retomar la perspectiva materialista de Gayle Rubin (1989), en la que se considera que en las sociedades capitalistas se ha configurado un sistema de sexo/género que consiste básicamente en una serie de acuerdos por los que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. En ese sentido, la autora plantea la importancia –en el caso de las sociedades industriales modernas- del campo del deseo (erotismo) y de la configuración de un sistema sexual que vuelve necesario analizar de manera separada (aunque interrelacionada) el género y la sexualidad, sobre todo teniendo en cuenta que ésta última se ha venido configurando como una dimensión autónoma de la sociedad (Giddens, 2000; Bourdieu, 2000) , en la que la búsqueda del placer y la satisfacción -o el goce del cuerpo- es cada vez más central en la trayectoria biográfica de los individuos.

No obstante es en María Lugones, que podemos ubicar la categoría de interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad. Lugones plasma 3 ideas fundamentales que son:





1) No existían en la América precolombina las categorías binarias de género como en el modelo occidental, en el cual el género es naturalizado y jerarquizado. Es decir, el Género estaba en la naturaleza junto con sus desviaciones. Esta distinción, dice Lugones “se convirtió en la marca de lo humano y de la civilización. Sólo los civilizados eran hombres y mujeres.

Los pueblos indígenas de las Américas y los africanos esclavizados se clasificaban como no humanos en su especie—como animales, incontrolablemente sexuales y salvajes”. Se hipersexualizo a la mujer y a los hombres indígenas. El análisis más contemporáneo ha introducido argumentos a favor de la idea de que el género construye el sexo. Peor en la versión original, el sexo era base para el género.

2) hace una crítica a la teoría de la colonialidad del poder aun viniendo desde ella, desde dentro donde el problema no es desde la apropiación del género de las mujeres sino que va más allá y tiene que ver con que la diversidad de géneros que se eliminó y por ende se trató de ubicar a los cuerpos de mujeres y hombres indígenas dentro de la lógica binaria y naturalista, pero al mismo tiempo racializados como si necesitaran ser redimidos de esa bestialidad y animalidad diferente de la del europeo (a) blanco. De allí que ella nos diga que la transformación civilizadora justificaba la colonización de la memoria, y por ende de los sentidos de las personas de sí mismas, de la relación intersubjetiva, de su relación con el mundo espiritual, con la tierra, con el mismo tejido de su concepción de la realidad, de su identidad, y de la organización social, ecológica y cosmológica. Más bien, el proceso de colonización inventó a los colonizados e intentó su plena reducción a seres primitivos, menos que humanos, poseídos satánicamente, infantiles, agresivamente sexuales, y en necesidad de transformación.

3) locus fracturado, se refiere a las formas de ser de los subalternos que rompen el lugar de la modernidad capitalista generalizada, estamos hablando de mujeres u hombres transgeneristas lesbianas, transexuales, etc. que viven y reproducen el género, pero no de la manera occidental. Es una resistencia activa que no pierde feminidad así quiera ser hombre. Descolonizar el género se refiere a la subjetividad resistente, que nace en la infra política, es decir esa política que es invisibilizada y que esta fuera del espacio político y público. En esta infra-política nace la subjetividad resistente en donde “nuestras existencias colonizadas, generizadas racialmente y oprimidas, somos también otros/otras de lo que el poder



hegemónico nos hace ser. Este es un logro infra-político”. Es decir, cosmologías incompatibles con la lógica dicotómica moderna.

Es así como Lugones, desarrolló la idea de: Colonialidad del género: A la opresión de género racializada y capitalista. Un sistema binario o heterosexual de género en el que existen diferentes jerarquías de poder. Feminismo decoloniales: La posibilidad de vencer la colonialidad del género. (Lugones, 2014 Pp. 110) en donde la homosexualidad o las identidades transgénero sean reconocidas.

**Ilustración 2. Nudos de opresión, inspirado en Lugones.**



*Por: Geraldyn Naranjo.*

Fuente: Elaboración propia



### *Análisis de las categorías*

En términos de la intersección o articulación/rearticulación de las distintas categorías analíticas consideradas clave en esta disertación, esta reconstrucción conceptual tiene el propósito de establecer cómo las epistemologías feministas y decoloniales han sido de gran importancia en la creación de nuevos conceptos y epistemologías en las ciencias sociales en/para la interpretación y comprensión de la realidad y de las diferencias sociales y de desigualdad:

“el concepto de interseccionalidad de género, raza, clase, y sexualidad es una de las contribuciones más importante que las feministas negras, indígenas y chicanas le han hecho al pensamiento crítico contemporáneo”. (Curiel, 2007 pp.92)

La interseccionalidad de género, raza, clase y sexualidad, es uno de los grandes aportes de las epistemologías decoloniales y feministas del pensamiento negro, indígena y chicano en la producción de un nuevo conocimiento científico situado, en el que las categorías ya no son vistas como jerárquicas e individuales, sino como conectadas y atravesadas unas a otras. Esta visión interseccional de las categorías en la teórica feminista de crear conocimiento, permite ampliar los límites de las epistemologías del punto de vista feminista y desplazar las dicotomías y universalismo esencialistas propios del positivismo y relativistas del postmodernismo:

“A diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/ clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista”. (...) “Al pensar la colonialidad del género, yo complejizo su comprensión del sistema global capitalista de poder, pero también critico su propia comprensión del género como sólo visto en términos del acceso sexual a las mujeres. Al usar el término colonialidad mi intención es nombrar no sólo una clasificación de pueblos en términos de la colonialidad de poder y el género, sino también el proceso de reducción activa de las personas, la deshumanización que los hace aptos para la clasificación, el proceso de sujetificación, el intento de convertir a los colonizados en menos que seres humanos. Esto contrasta





fuertemente con el proceso de conversión que constituye la misión de cristianización.” (Lugones, 2010 pp.108).

De acuerdo con Alonso y Díaz (2012), esta perspectiva posibilita enfocar cómo las cuestiones de poder y dominación (entre ellas raza género, clase, y sexualidad) están atravesadas unas a otras operando tanto estructural como históricamente, por lo que estudiar estas categorías individualmente, no hace más que reproducir las lógicas de opresión y el abuso, la deshumanización que la colonialidad de género implica, pues “en la intersección entre mujer y negro hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni mujer ni negro la incluyen” (Lugones, 2008 pp.82).

Esta separación de las categorías que ha estado presente en la forma hegemónica de hacer ciencia, ha provocado una ceguera epistemológica y una distorsión de lo que Lugones (2008) llama nudos<sup>23</sup> de poder existentes en la intersección, por ejemplo, la violencia contra las mujeres indígenas y afro. Y es que pensar la investigación social como algo que puede separarse por categorías y simplificarse es algo que el positivismo estableció y no ha funcionado, pues hablar de seres humanos y de estructuras sociales implica grados de complejidad que sobrepasan los marcos de un análisis positivista. Por ejemplo, según Cusicanqui, el término “pueblo originario”, afirma y reconoce, pero a la vez invisibiliza y excluye a la gran mayoría de la población aymara o qhichwa hablante del subtrópico, los centros mineros, las ciudades y las redes comerciales del mercado interno y el contrabando. Lo indio dice Cusicanqui, no puede reducirse a lo arcaico ni lo originario convertirse en un estereotipo más.

Con base en lo anterior podemos concluir que las distintas categorías analíticas consideradas clave en esta disertación y las epistemologías feministas y decoloniales son determinantes para el análisis y la investigación pues permiten una comprensión más amplia de epistemologías, ontologías y filosofías y su concreción en diferentes situaciones, procesos y dinámicas socioculturales que deconstruyan y transformen prácticas y saberes estructuralmente coloniales y patriarcales dentro de la cultura latinoamericana.

---

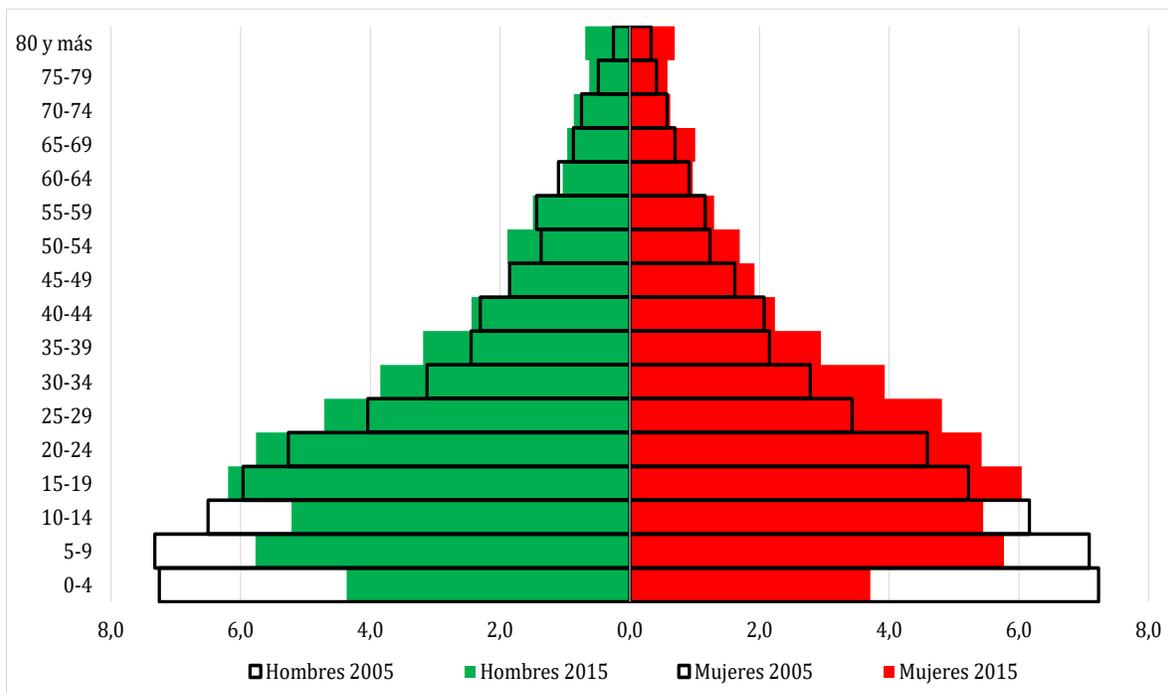
<sup>23</sup> También se puede entender como «urdimbre» y «entretrama».



### Capítulo 3. Hilando estadísticas: demografía e indicadores sociales de la situación de hombres y mujeres en *Bahc Ukwe* (Jambaló).

En este apartado busco tejer una conexión analítica entre el testimonio y las experiencias de vida de la exalcaldesa Flor Ilva Trochez, y el contexto estructural de cambio demográfico y de patrones de vida (educación, salud, trabajo doméstico y productivo, nivel de ingresos, participación comunitaria, entre otros) de la población Nasa a partir de los resultados estadísticos de la EPEN 2014, el Censo del año 2015 del cabildo y la alcaldía de Jambaló, y el Censo DANE 2005 y sus proyecciones de población para el año 2015. Es importante aclarar que tanto los datos de la EPEN 2014 como los datos del Censo 2015 fueron entregados y su uso fue autorizado por parte de la actual administración municipal de Jambaló (2020-2023) en cabeza del señor alcalde James Medina.

Gráfico 1. Pirámides de población en Jambaló 2005-2015.



Fuente: Censo DANE 2005; Censo Cabildo-Alcaldía de Jambaló, 2015.

En el **gráfico 1** encontramos dos pirámides de población superpuestas, la primera de ellas (colores) es la correspondiente al Censo del DANE 2005 y la otra (blanco y negro) es la



correspondiente al año 2015 con la información recogida en el Censo del Cabildo y la Alcaldía de Jambaló. En el eje *Y* tenemos las edades en grupos o rangos quinquenales y en el eje *X* los porcentajes de población según sexo. En esta representación gráfica de la población se busca observar el cambio o transición demográfica ocurridas en este territorio indígena en un periodo de 10 años.

Analizando la base de las pirámides podemos observar que en las edades de 0 a 14 años hubo una reducción poblacional tanto para hombres y mujeres en el 2015 con relación al año 2005, y los niños recién nacidos, es decir, aquellos que corresponden a las edades de 0 a 4 años, son la población que más se redujo en el 2015.

En las edades comprendidas entre los 15 y los 44 años se revierte la tendencia anterior, y se observa un pronunciado crecimiento de la población tanto de hombres y mujeres en edades que pueden ser consideradas las de mayor productividad, en el sentido de la fuerza de trabajo y en un contexto de economía basada en la agricultura familiar (Castaño, 2019, pp. 47).

Un dato que llama mucho la atención es el caso de los hombres en edades entre 45 a 49 años, se observa claramente que no hubo un crecimiento de este grupo para el 2015 con respecto al año 2005, es decir, se mantuvo igual la población de hombres mientras que para las mujeres que comprenden este mismo grupo de edad la población aumentó. Incluso podemos observar que en el grupo de 60-64 años disminuyó la población de hombres (muy probablemente por causa de muertes) a pesar de que la tendencia para las edades de 50 años en adelante es a aumentar la población en ambos sexos.

Algunos estudios muestran que las mayores tasas de mortalidad y menor promedio de expectativa de vida de los hombres están relacionadas con los estilos de vida menos saludables y más riesgosos, es decir, los hombres se cuidan menos y asumen conductas o prácticas más riesgosas durante toda su vida en comparación a las mujeres, esto asociado a modelos de masculinidad hegemónica fuertemente machistas y peligrosos, los cuales fomentan comportamientos como por ejemplo no hablar de sus emociones, considerar el autocuidado como una práctica afeminada, participar en conductas de riesgo como práctica de afirmación masculina, la inserción en grupos armados como símbolo de estatus, no discutir sus emociones, ni buscar ayuda psicológica cuando lo necesitan, entre otras.

Igualmente, desde el punto de vista del feminismo descolonial los hombres indígenas también son víctimas de un modelo económico que además de patriarcal y blanco es racista en ese





sentido, se desvaloriza el trabajo de los campesinos-indígenas, se deterioran los términos de intercambio comercial o salarial, y esto tiene consecuencias perversas en la salud por la intensificación y precarización del trabajo y la imposibilidad de satisfacer las necesidades mínimas para la reproducción de la vida.

Recientemente (2019), un reporte de la OPS para la región de las Américas<sup>24</sup> destaca que la esperanza de vida de los hombres es menor en 5.8 años con relación a las mujeres, muchos hombres incluso no alcanzan a llegar a los 50 años y esta tendencia es la que podemos observar en el gráfico 1 para Jambaló.

Como señalan algunos estudios sociodemográficos sobre la región Norte del Cauca (Urrea, Castaño y Quiroz, 2016) Jambaló puede ser considerado un territorio indígena en el que el proceso de transición demográfica ha avanzado en un nivel intermedio y esto se puede notar claramente en la reducción de la población de niños y niñas menores de 5 años y en el impresionante aumento de la población de 65 años en adelante en un periodo de 10 años.

Otra de forma de observar el proceso de transición demográfica jambalúeña es a partir de algunos hilos de la historia familiar de la exalcaldesa Flor Ilva Trochez. Sus padres, doña Carmen Ramos y don Roberto Trochez tuvieron 12 hijos, 3 murieron cuando estaba muy pequeños quedando 9, de éstos 7 fueron mujeres y 2 varones. Ya en el caso de las mujeres Trochez Ramos se presenta el cambio demográfico y se nota claramente una diferencia de los patrones reproductivos con respecto a la madre y probablemente la abuela, la propia Flor tuvo apenas 3 hijos y sus hermanas tuvieron en promedio 2 o 3 hijos al igual que ella, su hija mayor de 29 años tiene apenas 1 hija y al parecer con su esposo no piensan tener más hijos:

“Mi hermana Benilda ella vive en López Adentro-Corinto y su esposo es de Toribio José Fidel Secue, ellos también tienen 3 hijos: 2 hijos y 1 hija, ella fue gobernadora del Cabildo de Corinto López Adentro y está ejerciendo la docencia en este momento -ambos- tanto el esposo como mi hermana y pues prácticamente nombradas por el departamento. Entonces, Mi hermana Rubí Nancy también tiene su familia allá, ella vive por los lados de Santander en una vereda que se llama el Broche resguardo indígena de Munchique los Tigres. Entonces por allá también ella tiene su familia,

---

<sup>24</sup>Organización Panamericana de la Salud. Masculinidades y salud en la Región de las Américas. Resumen. Washington, D.C.: OPS; 2019.



tiene sus nietos, también tiene 3 hijos: 2 hijos hombres y 1 mujer, ella tiene sus nietos y esa abuela”. (Entrevista Flor, 2020).

**Cuadro 1. Indicadores demográficos Jambaló y departamento del Cauca 2015.**

INDICADORES SOCIODEMOGRÁFICOS			
	Jambaló	Caldono	Cauca
Tasa de Dependencia Juvenil	47,7	64,5	44,3
Tasa de Dependencia Senil	8,2	7,7	11,8
<b>Tasa de Dependencia Total</b>	<b>55,9</b>	<b>72,2</b>	<b>56,2</b>
Razón de menores por mujer en edad fértil	29,9	40,7	38,2
Tasa de jefatura femenina	24,3	29,8	-
Tamaño promedio del hogar	4,2	4,0	-

Fuente: Censos Cabildos Jambaló y Caldono, 2015; Proyecciones DANE 2015.

En el **cuadro 1** se presentan los principales indicadores sociodemográficos comparando a Jambaló con el resguardo de San Lorenzo de Caldono y el departamento del Cauca. La *tasa de dependencia juvenil* en Jambaló para el año 2015 es de 47,7 es decir que por cada 100 personas en edades productivas (15 a 64 años) existen 47,7 niños y jóvenes (0 a 14 años) que son dependientes económicamente. En el caso de la *tasa de dependencia senil*, Jambaló presenta un valor de 8,2, o sea que por cada 100 personas en edades productivas hay 8,2 adultos mayores dependientes (65 y más años). La *tasa de dependencia total* de 55,9 para Jambaló muestra que comparativamente con el departamento del Cauca y el resguardo vecino de San Lorenzo de Caldono, la vulnerabilidad sociodemográfica es menor. En el resguardo de San Lorenzo de Caldono se presenta una tasa de dependencia juvenil de 64,5; 20 puntos por encima del promedio departamental (44,3) y 17 puntos mayor a la de Jambaló, esto quiere decir que la presión económica de la población de niños y jóvenes sobre la población en edades productivas es menos intensa en Jambaló con respecto a Caldono y el promedio del departamento del Cauca.

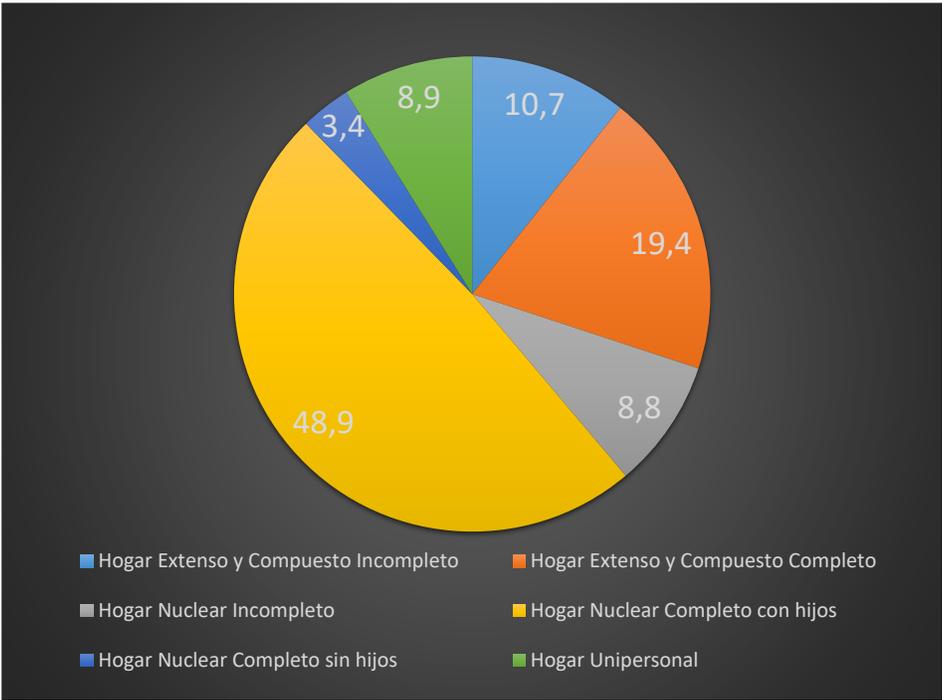
Dos indicadores que atañen principalmente a las mujeres son *la razón de niños menores de cinco años por mujeres en edad fértil* (15 a 44 años) y la *tasa de jefatura femenina*. En el primer caso vemos que en Jambaló hay 29,9 niños menores de 5 años por cada 100 mujeres



fértiles, mientras que en Caldono este indicador sube hasta el 40,7 (por encima incluso del promedio departamental -38, 8- ) lo que explica la alta tasa de dependencia juvenil.

La tasa de jefatura femenina de los hogares en Jambaló es de 24,3% es decir casi una cuarta parte de los hogares son administrados por las mujeres, en Caldono este porcentaje es más alto casi del 30%, esto quiere decir que las mujeres de Caldono que administran sus hogares enfrentan relativamente mayor vulnerabilidad que las mujeres de Jambaló visto a través de la dependencia total. El tamaño promedio del hogar es decir el número promedio de personas en un hogar es 4,2 en Jambaló y 4,0 en Caldono lo que, como veremos más adelante, nos revela un patrón familiar de tipo nuclear.

**Gráfico 2. Tipos de familia/hogar en Jambaló.**



Fuente: EPEN 2014.

En el **gráfico 2** encontramos los porcentajes de hogares según una tipología estándar que permite evidenciar la primacía del hogar nuclear, sin despreciar la importancia de los hogares extensos.





Al hablar de *hogar nuclear* me refiero a la unidad básica familiar compuesta por un padre y/o madre con su(s) hijx(s); el *hogar extenso* hace referencia a las familias en las que el jefe o jefa del hogar vive con su padre o madre en una misma vivienda, los *hogares compuestos* son aquellos en los que conviven el jefe o jefa de hogar y uno-a o varios-as personas no parientes. El carácter *completo o incompleto* de un tipo familiar esta dado por la presencia de cónyuge del (la) jefe-a del hogar.

Retomando los datos del gráfico 2, el mayor porcentaje de hogares en Jambaló son *nucleares completos con hijxs* con un 48,9% o sea casi la mitad de todos los hogares son compuestos por padres y sus hijxs, luego siguen los hogares *extensos y compuestos completos* que son los más numerosos y en los que conviven sobrinos, tíos y padres del jefe-a del hogar y que representan el 19,4%. Entre estos dos polos o formas familiares dominantes en Jambaló encontramos dos tipos cercanos a cada uno de los polos, el *hogar extenso y compuesto incompleto* que representan el 10,7% y el *hogar nuclear incompleto* con el 8,8%. En términos demográficos estos resultados para Jambaló muestran una tensión interesante entre la forma “moderna” y urbana (nuclear) de la familia, y por otro lado un polo “tradicional” rural representado por familias extensas que llegan al 31,1% -la tercera parte- del total de hogares, a partir de estos resultados podríamos señalar incluso que Jambaló es un territorio de resistencia de la familia tradicional extensa Nasa frente al avance del modelo nuclear y las formas unipersonales y nucleares sin hijos. A propósito de lo anterior, ya en Jambaló se registra una importancia del hogar unipersonal con un 8,9% (concentrado principalmente en la cabecera municipal) y de los hogares nucleares sin hijos con un 3,4%.

En una conversación con Flor, el tema de la resistencia de la familia extensa Nasa afloraba como un sueño de volver a juntar toda la familia en un mismo territorio, es tanto el anhelo de volver a reunir los clanes familiares de los troncos Trochez y Ramos como una gran familia extensa, que han venido realizando un conteo sistemático de los miembros de cada grupo familiar emparentado que ya registra más de 600 personas en 2 departamentos:

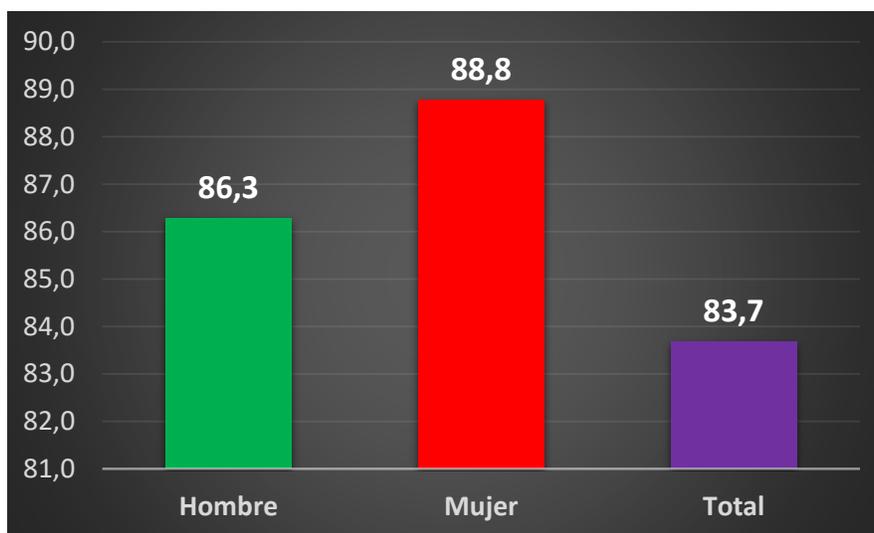
“Nosotros nos hemos contabilizado cuántos somos la familia Trochez Ramos ¡claro que sí! ¡claro que sí! y prácticamente tenemos un dato estadístico que somos 680 personas que es mi núcleo familiar ya más grande, y estamos en varias partes del departamento del Cauca inclusive en el Tolima”. (...) “Pero también pensaba que más adelante con todo eso, que bueno fuera que hiciéramos como la construcción de las





viviendas de toda mi familia, mis sobrinos y todos, y que pudiéramos ir generando como también entre nosotros, como somos tan bastantes, en la contabilidad somos más de 500. Entonces yo decía como eso, como un barrio, como una vereda, donde estemos allí para que las orientaciones y las semillas de mi mamá no se pierdan, o sea que esos valores, la cultura, los valores, los principios que nos ha educado pues se mantengan allí, ese es un pensamiento, que tal vez, eso era un pensamiento utópico, pero pues yo pensaba cómo así, que no sea la utopía”. (Entrevista Flor, 2020)

**Gráfico 3. Tasa de alfabetismo, población de 15 años y más según sexo.**



Fuente: EPEN 2014.

En el **gráfico 3** encontramos que para el año 2015 el 83,7% de la población de Jambaló de 15 años en adelante sabía leer y escribir, en el caso de las mujeres jambalueñas el porcentaje de mujeres alfabetizadas (88,8%) es ligeramente mayor al de los hombres (86,3%). Estos porcentajes muestran el alto impacto de la colonización y la occidentalización a través de la alfabetización en el idioma español.

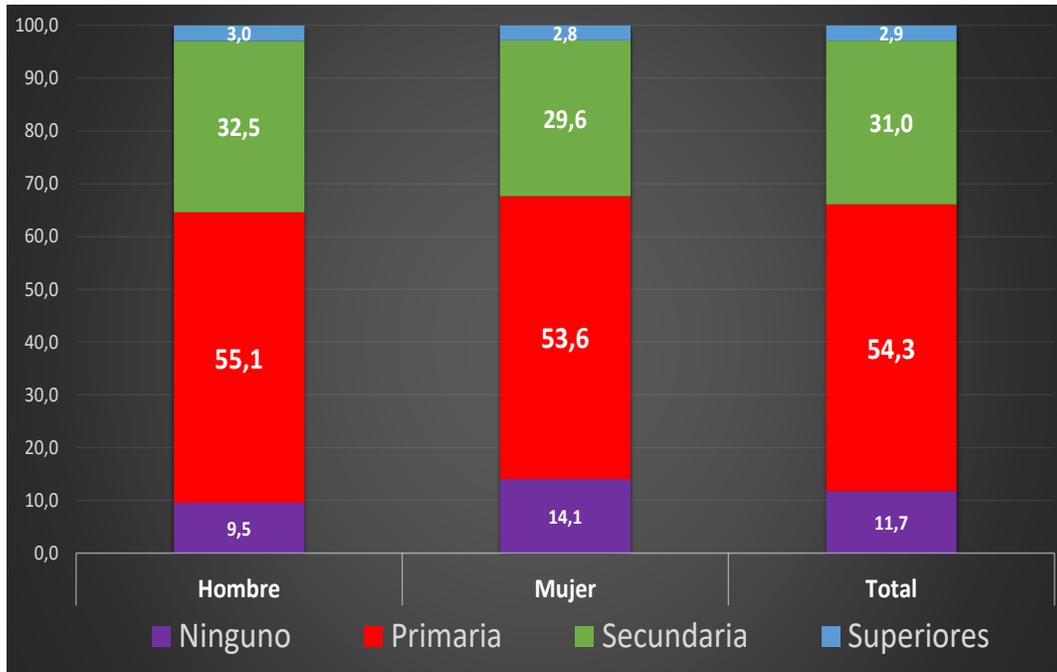
En el gráfico 4 se presenta el nivel educativo alcanzado por personas de 15 y más años en Jambaló, los niveles se encuentran discriminados entre ninguno, básica primaria (incluye primaria incompleta), secundaria/bachillerato (incluye bachillerato incompleto) y estudios superiores (universitarios o técnicos incluye incompleto). De acuerdo con lo anterior,





podemos observar que el 14,1% de las mujeres no tiene ningún nivel de educación formal frente al 9,5% de los hombres, 5 puntos porcentuales por encima.

**Gráfico 4. Nivel educativo de la población de 15 años y más según sexo.**



Fuente: EPEN 2014.

En Jambaló también encontramos que más de la mitad de la población 54,3% tienen básica primaria, siendo un poco mayor el porcentaje de hombres con un 55,1% mientras que para las mujeres es del 53,6%. En los niveles educativos superiores no se presentan muchas diferencias: 2,8% de las mujeres frente al 3,0% de hombres. Estos datos nos muestran que en términos generales la población de Jambaló tiene bajos niveles educativos al concentrarse la mayoría en el nivel primario, llama la atención que si bien existen creencias y valores conservadores entre algunas familias Nasa con respecto a la educación de las mujeres, esto ha venido cambiando:

“Hace mucho tiempo que muchas mujeres no pudieron ir a realizar procesos de formación escolarizada porque les decían: no pues para que van a ir, porque es que las mujeres tienen que estar en la casa tejiendo, sembrando, cultivando, criando los hijos, porque las mujeres solamente aprenden para mandar la carta a los novios” (Entrevista Flor, 2020).





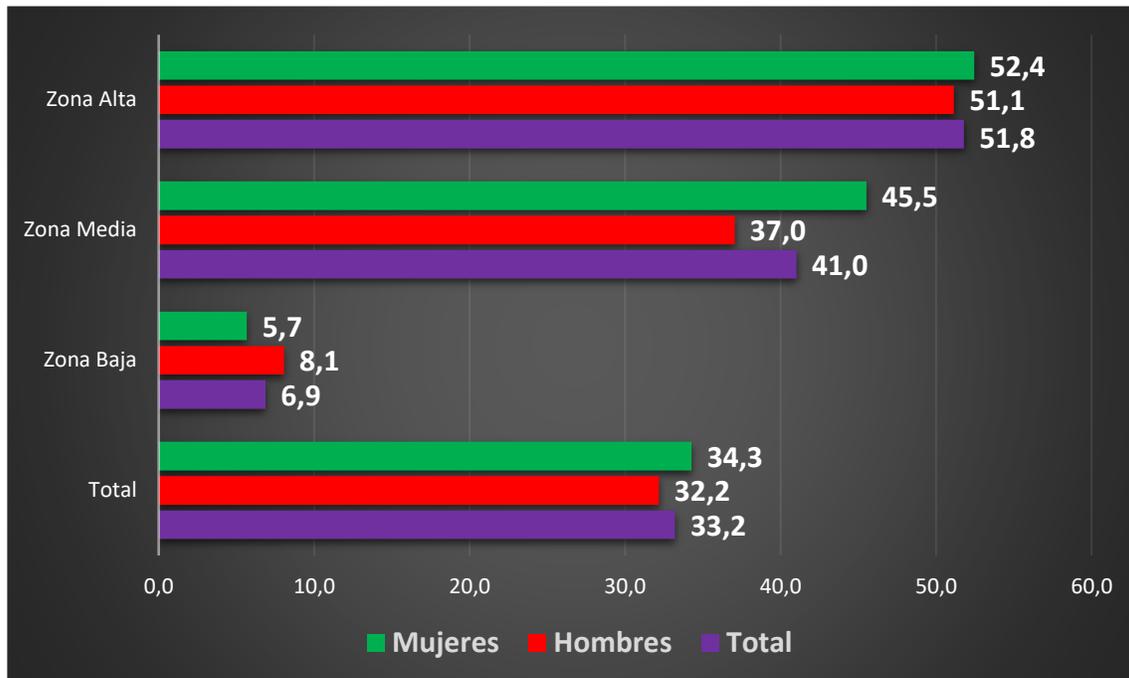
No obstante el testimonio anterior, los datos sobre el nivel secundario y superior muestran que la brecha o desigualdad educativa entre hombres y mujeres no es muy grande y por el contrario tiende a reducirse.

El caso de la exalcaldesa Flor es representativo de una generación de liderazgos Nasa que sin tener educación formal (incluso algunxs no sabían leer ni escribir) o simplemente con estudios de primaria incompleta, comienzan a participar como representantes de sus veredas y a asumir cargos de responsabilidad en las instituciones propias (cabildo). En muchos casos llegan a ocupar posiciones de poder que les son asignadas por un consenso entre las comunidades veredales, las y los líderes, y el cabildo; el aumento de responsabilidades también implica procesos de formación y cualificación cada vez más exigentes, en ese sentido Flor tuvo que validar posteriormente sus estudios como bachiller pedagógica en la Escuela Normal de La Vega, Cauca, una de tantas experiencias que le ayudarían en el proceso para asumir el cargo como primera mujer indígena alcaldesa de Jambaló:

“A los 14 años recuerdo tanto del gobernador Aparicio Quiguanas que en paz descanse, Marcelino Pilcue que en paz descanse, Primitivo Toconás que en paz descanse, y la mayora Matilde Dagua, que en paz descanse; ellos visitaron la casa de mi papá y dijeron que yo era hija de unos recuperadores de tierra, entonces que estaban con la idea de crear un programa de educación para que defendiera la tierra, la cultura y la autonomía. Sobre todo, que se fortaleciera las lenguas, las lenguas originarias, en ese caso se hablaba de Nasa Yuwe. Entonces que yo tenía ya cuarto de primaria y que yo ya podía ser profesora. Entonces, fueron allá a hablar con mis papás, a pedir la mano. A los 8 días ya me mandaron a trabajar con, en una escuela con los niños de los grados 1ro hasta 4to de primaria -y yo tenía 4to de primaria- (risas)”. “(...) Mi proceso de formación ya en términos académicos es bachiller pedagógico con la Universidad de la Vega Cauca, quienes las autoridades indígenas desde el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC y el Proyecto Global de Jambaló me permitió para que pudiera realizar el estudio con la normal mixta de la Vega Cauca para un proceso de formación para maestros y maestras indígenas, maestras bilingües entonces allí pude terminar mi bachiller pedagógico”. (Entrevista Flor, 2020).



**Gráfico 5. Porcentaje de población que habla Nasa Yuwe según zona en Jambaló.**



Fuente: EPEN 2014.

En el **gráfico 5** encontramos los porcentajes de Nasa Yuwe hablantes en las 3 zonas veredales y según sexo. Para efectos administrativos y de gestión del territorio el resguardo se divide en zonas alta, media y baja. No obstante, en su estudio histórico sobre la formación y el poblamiento del resguardo de Jambaló, Findji y Rojas (1993) señalan que esta zonificación -que incluso ellos identificaron en su estudio del año 1982- tiene que ver con procesos más amplios de la formación regional en el departamento del Cauca y el papel importante de Jambaló por su integración a través de la economía de las haciendas ganaderas y de quinua, y el sistema de terraje al que tenían sometidos a los indígenas Nasa o Paeces como se les identificaba en esa época.

El terraje fue un modelo de servidumbre en el que las familias indígenas jornaleaban para el hacendado a cambio de poder tener su vivienda y una pequeña parcela de tierra dentro de las tierras de la hacienda. De acuerdo con lo anterior, partes de la zona media y principalmente la zona baja del resguardo (en límites con la ciudad confederada de Caloto) correspondía a zonas de antiguas haciendas de terraje en las que los indígenas prácticamente perdieron la lengua propia y parte de su cultura, mientras que, por el contrario, la zona alta permaneció



como zona de resguardo de origen colonial y de propiedad colectiva de la tierra, lo que les permitió a estas familias conservar altos niveles del uso de Nasa Yuwe y de práctica de la cultura propia, Findji y Rojas señalan que:

“Estas diferencias entre las comunidades del “antiguo resguardo” y la de las hacienda de terraje son perceptibles todavía hoy, se observan a nivel de la autoidentificación y se observan también al interior de una misma familia entre hermanos o entre padres e hijos, no sin consecuencias en cuanto a la cohesión y la integración social de la comunidad” (Findji y Rojas, 1985 pp.99).

Según la radiografía presentada en el gráfico 5 tan solo el 33,2% de la población total de Jambaló habla Nasa Yuwe, para las mujeres este porcentaje es del 34,3% y en los hombres del 32,3%, lo que muestra que el uso de la lengua propia se ha ido perdiendo enormemente. Sin embargo, teniendo en cuenta los procesos coloniales y de occidentalización descritos por Findji y Rojas (1985) para Jambaló, se confirma a través de los datos que en términos del uso del Nasa Yuwe la situación de cada zona es muy diferente, en ese sentido, los indicadores estadísticos revelan que la zona alta es el lugar donde más de la mitad de sus habitantes habla o utiliza la lengua propia (51,8%), de este grupo la mayoría son mujeres Nasa Yuwe hablantes con un porcentaje del 52,4%, sin que se presenten diferencias importantes entre hombres (51,1%) y mujeres en el uso de la lengua propia.

Ya en la zona media comenzamos a observar unas variaciones significativas con respecto a la zona alta, en primer lugar menos de la mitad de la población es Nasa Yuwe hablante (41,0%), en segundo lugar el papel de las mujeres en la transmisión y el uso cotidiano de la lengua es fundamental y superior al de los hombres en 8 puntos porcentuales 45,5% vs 37,0%. En tercer lugar ha avanzado con mayor intensidad el proceso de pérdida de la lengua propia pero no en los niveles que se presentan en la zona baja donde solo el 6,9% de la población habla Nasa Yuwe. En la zona baja el porcentaje de mujeres que habla Nasa Yuwe es apenas del 5,7% y de los hombres del 8,1%, en ambos casos encontramos un porcentaje demasiado bajo que demuestra que el español es la lengua dominante y que el papel de las mujeres en la transmisión de la lengua propia es crítico debido al bajo porcentaje de estas que la hablan, lo que termina siendo una desventaja para las futuras generaciones de niños Nasa en esta zona del resguardo ya que la madre es la que transmite la lengua.





Una de las luchas más importantes del pueblo Nasa de Jambaló es la recuperación de la lengua propia mediante varias estrategias tanto a nivel de la educación formal del estado como en espacios propios de formación política, cultural y comunitaria. A diferencia de las regiones Nasa de Tierradentro y Caldono en el departamento del Cauca, es usual que en la zona Norte de este departamento, que está más vinculada a dinámicas de modernidad/modernización (Gow, 2008: pp. 242), algunos líderes y lideresas Nasa hayan perdido la lengua propia y solo se comuniquen en español, sin embargo, en el caso de Flor, como veremos más adelante, el hecho de ser oriunda de la zona alta del resguardo y su trayectoria biográfica como mujer bilingüe, le ha permitido elaborar y reivindicar la importancia del Nasa Yuwe y su cosmovisión (metáfora del tejido) en su experiencia práctica de gestión territorial como lideresa política:

“Que como pueblo Nasa no perdamos, al contrario, despertemos, potencialicemos y revitalicemos nuestra lengua originaria, porque la lengua originaria es otra de las esencias fundamentales que nos orienta el camino, nos orienta a los tejidos, los tejidos social, económico y cultural. La lengua originaria es muy importante porque allí está el sentido de lo que significa la vida de los Nas Nas (*persona*), o sea, para el caso de nosotros, si yo no hablara en Nasa Yuwe, si yo no estuviera interpretando todas las orientaciones que se dan alrededor para poder fortalecer y reivindicar, para poder planificar, para poder estar en relación con los seres de la naturaleza, para poder caminar entorno a los caminos del Sol y la luna, si no hablara Nasa Yuwe no podría de ninguna manera poder ayudar a tejer el Plan de Vida que nosotros tenemos como pueblo Nasa, y desde el Nasa Yuwe que es la esencia principal para poder vivenciar los 4 rituales mayores<sup>25</sup> que son esencia para la vida del pueblo Nasa. (Entrevista Flor, 2020).

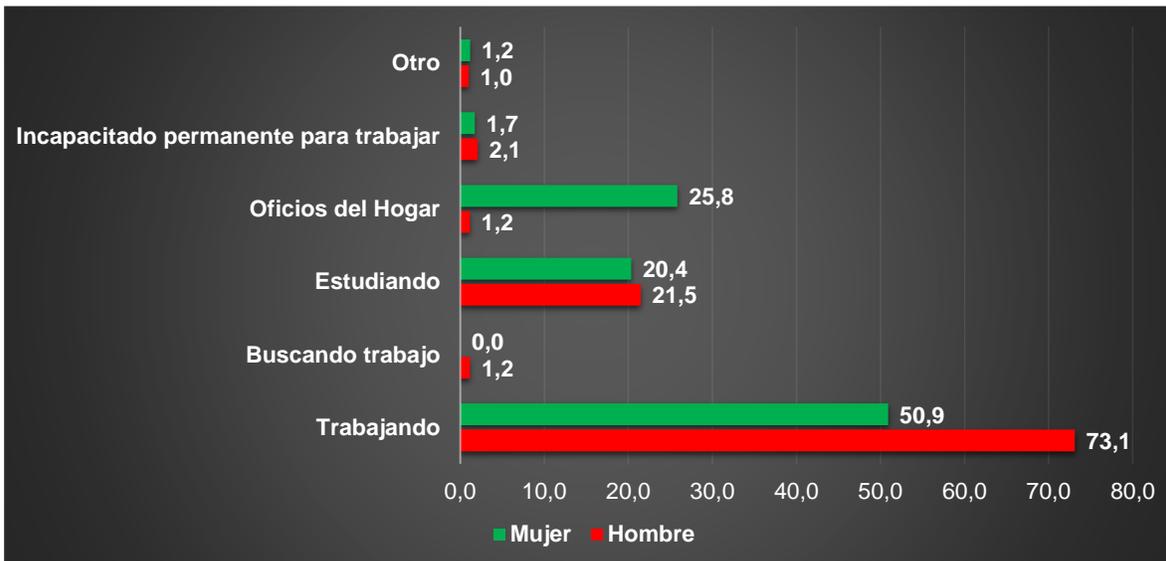
---

<sup>25</sup> SAAKHELU, Refrescamiento de Varas, CHAPUX y SEK BUY.





**Gráfico 6. Principal actividad económica de la población de 10 años y más según sexo.**



Fuente: EPEN 2014.

En el **gráfico 6** podemos observar la principal actividad económica de la población de Jambaló de 10 años y más edad según sexo. Un dato que resulta muy interesante a simple vista es el de las grandes diferencias entre mujeres y hombres con respecto a las labores domésticas y los llamados trabajos productivos, en este último caso el 73,1% de los hombres trabaja con respecto al 50,9% de las mujeres, quedando 24 puntos por debajo de los hombres. Esta radiografía de la división sexual del trabajo muestra que las mujeres de Jambaló son las que realmente se encargan de asumir todo el trabajo doméstico de los hogares siendo el 25,8%, mientras que los hombres son el 1,2%, es decir una diferencia de 24,6 puntos. Esta diferencia muestra que las mujeres que no se encuentran en el mercado de trabajo se concentran en los oficios domésticos, de todas formas este tipo de indicadores urbanos desconocen aspectos del trabajo doméstico como el cuidado de animales, plantas y pequeños cultivos, como actividades productivas importantes para la economía doméstica en un contexto rural de economía campesina. Otro aspecto importante por resaltar tiene que ver con la alta probabilidad de que las mujeres que se encuentran realizando un trabajo productivo (50,9%) al mismo tiempo estén realizando trabajo doméstico, confirmando para Jambaló lo que Gualiche, (2014) describe para los resguardos de Toribio, Tacueyó y San Francisco como una triple jornada laboral de la mujer Nasa si se tienen en cuenta los trabajos comunitarios.





La experiencia de vida de Flor nos muestra una dimensión encarnada (citar) de la triple jornada en una época de su vida en la que combinaba el trabajo comunitario/político como concejala (vereadora), con el de hermana, madre y esposa cuidadora, además de socia y trabajadora en un emprendimiento intensivo en el uso de fuerza de trabajo productivo:

“Yo era de las personas que a mí no me dolía, no me costaba levantarme a las 3:00 de la mañana, organizar el desayuno de mis hijos y decirle a mi hermano: *“yo te voy a acompañar arriba a la montaña”* -que había que caminar dos horas- y yo trabajando en el Consejo donde teníamos sesión a las 9:00 de la mañana y yo me iba las 4, 4:30 de la mañana, llegaba a las 6:00 de la mañana al lote, al trabajo donde mi hermano estaba cultivando la papa, el ulluco, tenía el ganado, -teníamos en sociedad- yo les preparaba el desayuno, les dejaba listo el almuerzo y la cena, salía a correr otra vez, y bajaba al pueblo después de 2 horas y a las 8 y media bajaba pero acalorada, sudada y todo. Entonces mi hija me calentaba el agua y yo me bañaba, me alistaba rápido y me iba para el Consejo.” (Entrevista Flor, 2020).

Continuando con el análisis del **gráfico 6** sobre la principal actividad económica de las personas de 10 años y más en Jambaló, quienes están buscando trabajo representan el 1,2% de los hombres frente al 0,0% de las mujeres, lo anterior puede ser producto de varios factores entre los cuales juega un papel central el control de la mujer y la imposición del rol doméstico prohibiendo su salida al mercado de trabajo, igualmente, el alto desempleo en zonas rurales teniendo en cuenta que la mayoría de los trabajos son de autoempleo en las fincas.

Con respecto a las mujeres y hombres de Jambaló de 10 años y más que se encuentran estudiando, se observa que las cifras son muy similares teniendo tan solo una diferencia de 1,9 puntos similar a las diferencias observadas en los niveles de escolaridad de las mujeres (ver gráfico 4).

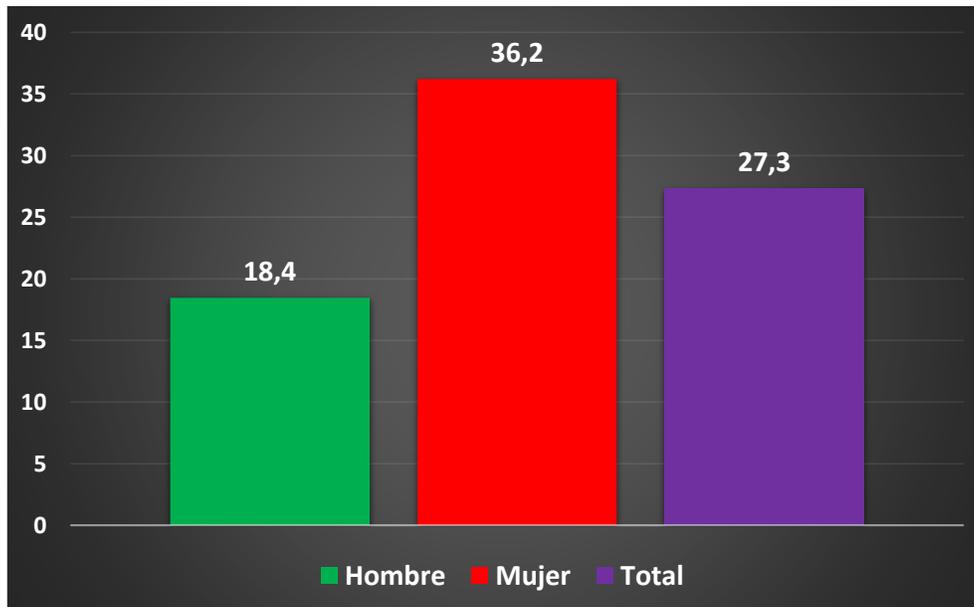
Por otro lado, observamos que los datos sobre la población incapacitada para trabajar según sexo, tienen cifras muy similares, sin embargo son los hombres quienes más se incapacitan para trabajar (2,1%) frente a las mujeres que son el 1,7%, esto se debe muy probablemente a que los hombres asumen conductas más riesgosas y peligrosas en el trabajo como señalamos previamente al presentar los resultados demográficos en las pirámides (gráfico 1). Para las personas de Jambaló que registraron como actividad económica la categoría “otro”, las cifras





son similares, siendo 1,2% para hombres en actividades como el trabajo comunitario, voluntariado, etc. y 1,0% para mujeres en actividades como el tejido, las artesanías y el trabajo comunitario o voluntario.

**Gráfico 7. Tiempo destinado al trabajo doméstico (horas semanales) en la semana anterior a la encuesta según sexo.**

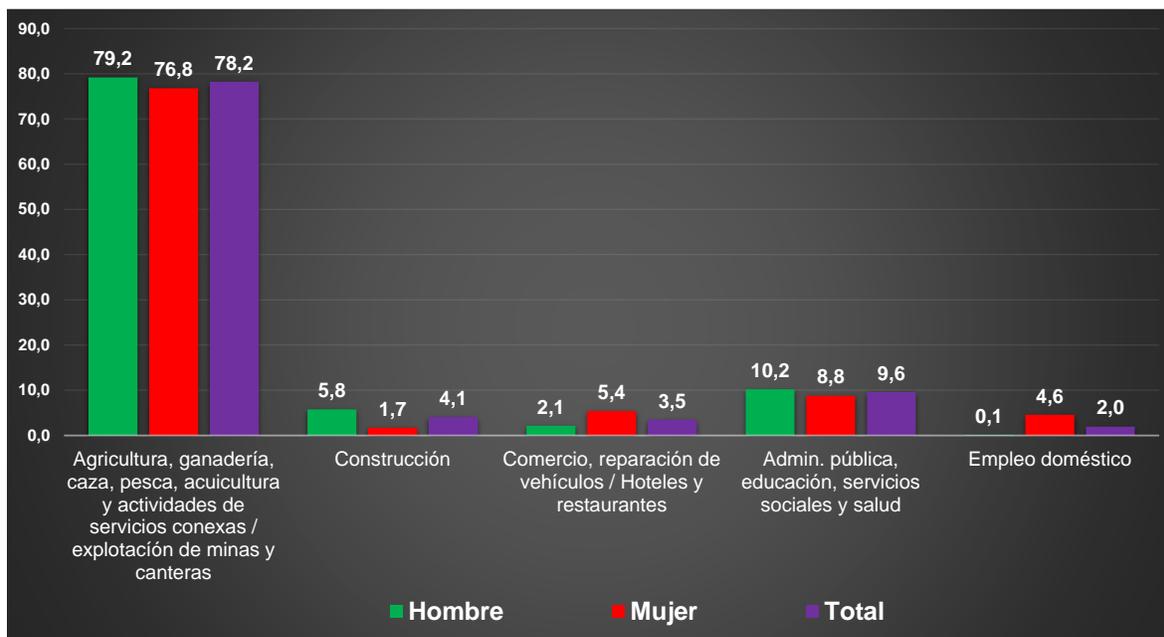


Fuente: EPEN 2014.

En el **gráfico 7** profundizamos en el análisis de la división sexual del trabajo y la sobre carga de las mujeres con respecto al trabajo doméstico. De acuerdo con los datos, el promedio total de horas semanales dedicadas a los oficios domésticos en los hogares es de 27,3 horas, se trata de actividades como lavar, barrer, trapear, cocinar, recoger agua /leña, cuidado de niños menores de 5 años, ancianos, cuidado de animales, plantas y pequeños cultivos, entre otras actividades. El promedio de horas que dedican las mujeres jambalueñas a estas actividades es de 36,2 horas frente a las 18,4 que dedican los hombres, prácticamente el doble de tiempo lo que confirma la sobre carga del trabajo doméstico femenino.



**Gráfico 8. Distribución porcentual de las principales ramas de actividad de la población ocupada según sexo.**



Fuente: EPEN 2014.

En el **gráfico 8** nos concentramos en la población de hombres y de mujeres que se encontraban ocupados-as en el mercado de trabajo, el objetivo es enfatizar las principales actividades a las que se dedica la población jambalueña según la rama de actividad y destacando la posición de las mujeres. En primer lugar observamos la concentración de la fuerza de trabajo masculina y femenina de Jambaló en la rama de la agricultura y la producción agropecuaria, con un 78,2% del total de la población que se ubica en este sector dominante de la economía. Se observa una ligera mayor representación masculina con un 79,2% de hombres frente al 76,8% de mujeres, sin embargo esta diferencia no es muy significativa.

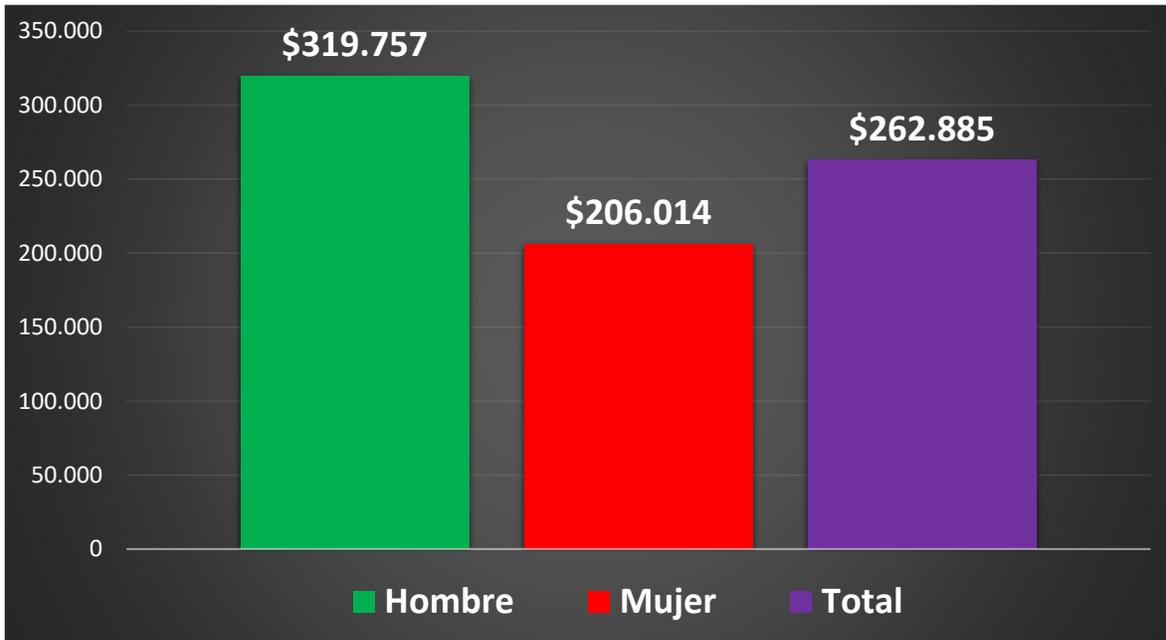
Otra expresión de la división sexual del mercado de trabajo en Jambaló puede ser observada al analizar los datos sobre la rama de la construcción, en este sector claramente encontramos una sobre representación masculina con un 5,8% frente al 1,7% de las mujeres, igualmente, esta segmentación por sexos se evidencia en el sector del comercio y los servicios personales donde las mujeres representan el 5,4% frente al 2,1% de los hombres, y principalmente en el



empleo doméstico donde prácticamente el 100% de las personas dedicadas a esta actividad son mujeres (4,6% vs 0,1% hombres).

En el sector de la administración pública encontramos una situación de relativa igualdad entre hombres y mujeres, se trata de empleos ofrecidos por las instituciones de gestión del territorio, incluyendo la alcaldía, el concejo y los entes de la administración pública, que son controladas por el cabildo y el movimiento indígena desde el año 1996 (recuperar lo de Marden Betancourth). Muchos hombres (10,8%) y mujeres (8,8%) jóvenes se han venido vinculado en los distintos proyectos y programas que realizan las instituciones de gestión territorial creando un mercado de trabajo que ha permitido la incorporación de muchas mujeres como asalariadas del sector público y comunitario.

**Gráfico 9. Ingresos laborales y no laborales promedio según sexo.**



Fuente: EPEN 2014.

Si bien, en Jambaló ha aumentado la incorporación de la mujer en el mercado de trabajo y la generación de ingresos, cuando se analiza el promedio mensual de ingresos aparece una brecha salarial enorme como sucede incluso en sociedades urbanas y de capitalismo avanzado. De todas maneras es importante destacar que este promedio de ingresos mensuales para el total del municipio es muy bajo (\$262.885), pues representa un cuarto del salario





mínimo legal vigente en Colombia, esto se debe a que la mayoría de los ingresos corresponden al jornaleo y la venta de productos agrícolas a precios muy bajos pues son los intermediarios quienes imponen los precios y se quedan con las ganancias, situación que durante décadas ha degradado el trabajo de los campesinos y lo ha desvalorizado al no reconocer la importancia de estos para la reproducción material de la existencia de las poblaciones urbanas.

Dentro de esta situación de desventaja para las comunidades indígenas en general, las mujeres indígenas (Cabnal, 2010) siguen siendo las más afectadas tanto por el modelo de desarrollo económico así como por el “entronque patriarcal”, en la medida en que el ingreso promedio de las mujeres es menor en \$113.743 pesos colombianos, 35,5% menos que los hombres, lo que constituye una desventaja incluso dentro de las posibilidades de alcanzar una autonomía económica.

En la práctica, muchas mujeres jambalueñas realizan distintas actividades económicas durante toda su vida, como veíamos en el gráfico 8, la inserción laboral de las mujeres tiene un efecto de diversificación del mercado de trabajo y fuentes de ingresos siendo pioneras muchas veces en la comercialización de productos agrícolas y artesanales, tal es el caso de Flor, quien en su juventud organizó el mercadeo de productos de su vereda y otras veredas en el mercado de la ciudad de Santander de Quilichao, igualmente, su experiencia de vida en pareja ha reforzado la importancia que ella le otorga a la autonomía económica y la capacidad de generación de ingresos de las mujeres como un elemento central del Buen Vivir Nasa:

“(…) Recuerdo que me encantaba -me encanto- desde muy niña, dos aspectos: uno, la casa. La casa y tener organizada la casa, tener muchos animales en la casa, tener comida, tener una familia, -siempre pensaba tener una familia- pero organizada alrededor de la tulpa, alrededor de la casa, alrededor de la huerta y que a través de ese proceso -de esto de la casa- que sería como la base principal pudiera también ser comerciante. -Yo fui comerciante- -yo fui comerciante y tan solo tenía -antes de ser maestra- 12 años, y ya comercializaba productos. Yo vendía arracacha, vendía lulo, vendía zapallo, vendía brevas, vendía mexicano, pero yo no lo vendía en Jambaló. Como también tengo ese don, de ser comerciante. Entonces, por el tema de la colibrí, que es mi espíritu, entonces, yo no tenía uno peso, ¡un peso! pero mi mente era





comercializar para tener dinero para poder financiarme, pero para poder apoyar a mis padres. Pero eso se va ocurriendo así como en el momento, no es que uno tuviera planeado sino que va saliendo como algo -podría ser-. Entonces, hablé con las familias de mi vereda que cultivaban tantos productos y yo les decía ustedes porque no me fían los productos, porque yo voy a ir a vender todos los productos que ustedes tienen, a ayudar a vender a Santander. Ustedes ganan, yo gano. Entonces, ¡claro! salía una Chiva - en ese entonces, cuando tenía 12 años- salía una Chiva de la cooperativa de Zumbico hacia Santander todos los viernes a las 12 del día. Entonces la gente me miraba (Risas). Pues como yo no he crecido tanto, tampoco y pues a esa edad estaría más chiquita (Sonríe). Entonces me miraban, ¿y usted va a ir a vender? Les dije: sí porque ya tengo el conductor de la chiva que me va a ayudar a vender en Santander, entonces por eso tengo tanta esperanza de que yo puedo comercializar. Entonces, ¡claro! ya en la primera actividad de comercialización, de compra de los productos que se hizo -digo compra pero se fío- me habían acomodado en la junta como ¡unos 6 costales grandes! y yo cómo vivíamos a dos horas de la carretera hacia arriba, yo salí a las 11:30 ¡corra! y ¡corra! y ¡corra!, bajaba supremamente sudada y ahí estaban los productos y la chiva ya sabía y paraba allí. El conductor era mi tío Emilio Dagua, entonces él subía en la capota todos los productos y viajábamos y llegamos a las 7:00 de la noche. Me iba a dormir a la casa de ellos, de mi tío y todos los productos los dejaban en la chiva y a las 3:00 de la mañana me despertaba mi tío: ¡levántese, porque vamos a ir a vender lo que usted trabajo! y él era el que vendía y me pasaba el dinero, y me decía: “¿y usted que le va a llevar a su mamá? porque tiene que llevarle algo”. Yo me acuerdo que la primera compra, le dije: yo quiero que llevemos pata de ganado (risas) -cuando mis papás tenían carne y es suficiente pero yo no sabía que más comprar- y llevemos también gelatina, y mi tío me ayuda a comprar. Así duré como dos años (...)

“(...) ¡Es muy importante! para el tema de las compañeras, para nosotros el tema económico porque eso también te genera un proceso de alguna manera de autonomía y cuando hablo económico me estoy refiriendo no solamente al dinero si no me estoy refiriendo a que la mujer pueda tener su pedazo de tierra para cultivar, que pueda tener





sus proyectos, puede ser productivos, puede ser artesanales, puede ser de investigación, pueda crear una fundación, bueno algo, pero que tenga también la mujer sus procesos de emprendimiento y empoderamiento porque eso también nos da la autonomía para poder querernos, felicitarnos de que sí tenemos las condiciones y somos capaces también desde nuestra estrategia de desarrollo, de los procesos de emprendimiento, apoyar a la construcción de familia, la construcción de comunidad, la construcción de territorio, la construcción de país. Por qué sí no ;no!”

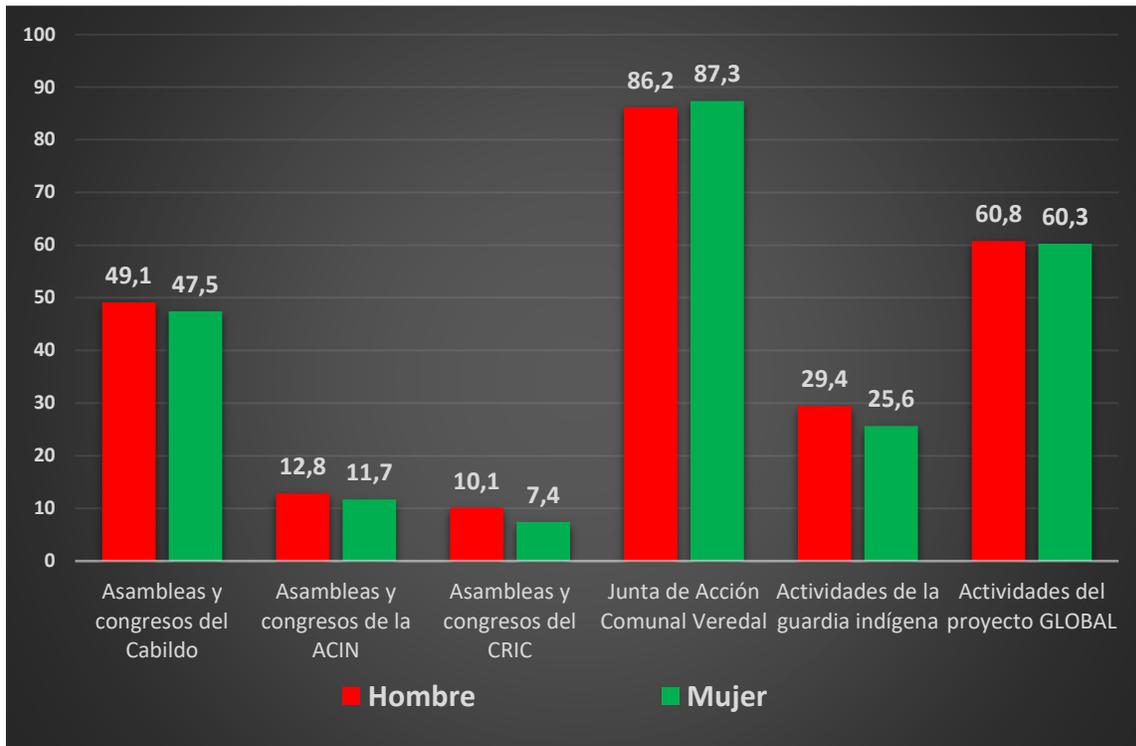
“La limitante entonces de eso que hemos ido hablando de que a veces nos toca, no tenemos el espacio para leer, para indagar, para escribir, para ir a los procesos de formación porque si lo hacemos no tenemos para salir, para la movilidad, entonces son muchas limitaciones y pues a veces también por experiencia propia le pasa también, -nos ha pasado a muchas-, incluso necesidades ¡tan básicas! que uno cuando esta tan apegado al otro, en este caso me estoy refiriendo a la pareja y no tiene para comprar las necesidades básicas de una mujer le corresponde a uno decir, -a mí me pasó- necesito, para tal cosa, entonces a uno le dicen: “¡¡¡PERO CÓMO!!!, Y ¿CUÁNTO NECESITA? Y ¿PARA QUÉ NECESITA?” entonces ¡es muy duro!, ¡es muy fuerte! ¡Es muy fuerte! entonces pues uno tendrá antojos de algunas cosas pero tiene que estar supeditado a lo que el otro pueda darle, pueda garantizar. Entonces son muchas cosas, esas limitaciones hacen que las mujeres pensemos que nosotros somos incapaces, que nosotros no podemos tener, que nosotros no podemos hablar, que nosotros no podemos salir, que nosotros no podemos aportar un poco más allá de lo que estamos aportando, desde la familia, además que le dicen a uno: “¡¡¡NOH, ES QUE USTED SOLO BARRIO!!!, ¡¡¡ES QUE USTED SÓLO LAVO!!!, ¡¡¡USTED SÓLO TRAJO LA LEÑA!!!, ¡¡¡USTED ESTUVO, SÓLO HIZO ALMUERZO!!!” y no hay un valor de que eso que le dicen a uno: ¡¡¡Qué sólo hizo esto!!!, es un valor ¡taaan importante! para la construcción de una familia. Entonces también es importante decir a las mujeres que hay que ir haciendo también las horas de trabajo, los tiempos de trabajo, los aportes y cuando se entra a un diálogo familiar, indicar también que es lo que ha hecho la mujer en la casa y qué es lo que ha hecho el hombre también para construir familia. Entonces yo he visto y he sentido que es muy





importante, es muy necesario hacer estrategia de hacer un proceso de formación política, social, cultural técnica, pedagógica a las mujeres en torno a ese proceso que estamos ahorita recuperando, los momentos de vida cultural (...)" (Entrevista Flor, 2020).

**Gráfico 10. Participación en las actividades de las instituciones propias según sexo.**



Fuente: EPEN 2014.

En el **gráfico 10** podemos observar la participación en las actividades de las instituciones propias según sexo, se trata de toda una institucionalidad política de gestión y administración del territorio mediante el gobierno propio elegido anualmente en asambleas generales. Las juntas de acción comunal (JAC) son la unidad básica de organización y toma de decisiones de las comunidades rurales en Colombia, para el caso de Jambaló observamos claramente la alta participación de hombres (86,2%) y mujeres (87,3%) en las actividades que realizan las juntas de acción veredal de las 35 veredas que componen el resguardo, es importante señalar que las JAC son entidades independiente de los cabildos que cuentan con procedimientos específicos definidos por el estado para su conformación y funcionamiento, de cierta forma,





estos liderazgos tienen una relativa autonomía del poder de los cabildos aunque se trate muchas veces de liderazgos indígenas o mestizos/blancos con arraigo en el territorio.

El segundo grupo de actividades con mayor participación son las de proyecto global en donde participan hombres (60,8%) y mujeres (60,3%) en similar proporción, el proyecto global “plan de vida” es un proceso de planificación a largo plazo de la comunidad en 4 componentes: político, económico, social y cultural. De acuerdo a un diagnóstico zonal elaborado por el CRIC en el 2013 sobre el Sistema Educativo Indígena Propio (SEIP), el proyecto global nació el 22 de diciembre de 1986 en una reunión realizada en la cabecera municipal de Jambaló encabezada por el gobernador del cabildo Isidro Dagua, José María Dagua, Francisco Gembuel, cabildantes de las veredas y el padre Mauro Riasgos, entre otros quienes tomaron como ejemplo el proyecto Nasa fundado por el padre Álvaro Ulcué Chocué en Toribio. En marzo de 1987 se programó una asamblea en la vereda la Mina donde se analizó la situación social y económica de la comunidad tratando de dar alternativas para su desarrollo implementando un proyecto de vida propio que dio origen al proyecto global. Fue en el año 2005, y después de 18 años de creación, cuando por primera vez en una asamblea general es elegida la primera mujer coordinadora de proyecto global Flor Ilva Trochez, una mujer Nasa pionera quien con inmenso orgullo cuenta:

“(…) En el 2005 la comunidad solicitó mediante asamblea del proyecto global, que apoyara la coordinación del proyecto global que es el plan de vida en este momento. Estuve 1 año, desde el primero de enero del 2005 a diciembre 31 del 2005. Y esto tuvo una gran enseñanza y un gran aprendizaje para mí porque aprendí a hacer un proceso de planificación con la comunidad, de la planificación a largo plazo para la vida del proyecto global en sus 4 componentes denominados: el núcleo de salud, el núcleo económico, el núcleo ambiental y político organizativo. (...) Logré, terminé 2005 como coordinación de proyecto global y era la primera mujer que coordinaba un proyecto global, ¡¡¡la primera mujer!!! con los temores y demás pero allí sentí que el apoyo de la comunidad ¡fue total!, tanto hombres y mujeres. Terminé la coordinación del proyecto global, se hizo un balance interno y de la comunidad, cuándo luego ya me proponen que para el 2006 en seguida, asuma como primera mujer gobernadora indígena de allí del resguardo. (...) atender como gobernadora en





el marco del plan de vida, no desconocer ninguno de los procesos que allí en el territorio se estaba gestando. Asumí como gobernadora, como la responsabilidad de todo un territorio en el marco de los principios del proyecto global porque su nombre lo dice: global es integrar absolutamente a todos, a todos los -pudiéramos decirlo- grupos étnicos que existen allí con la Iglesia, partidos tradicionales y demás. Y generar solo un plan de trabajo para el fortalecimiento del desarrollo económico, social y comunitario como Jambaló.

La participación en asambleas y congresos del cabildo no es tan fuerte como la participación en las actividades de las JAC y del proyecto global, pero registra un porcentaje de participación de hombres de 49,1% y mujeres de 47,5% que sigue siendo muy importante. En un documento del año 2005 en el que se evalúan los 20 años del proyecto global, el sociólogo James Medina encontraba algunas manifestaciones de descontento por las dinámicas más técnicas y modernas de administración y gestión del territorio que implicó la constitución de 1991 y el reconocimiento de la autonomía indígena, Medina (2005) destaca:

“Es en este proceso en donde la estructura organizativa del Cabildo empezó a mostrar ciertos cambios, los cuales la comunidad notó inmediatamente, dado que se venía de una dinámica de acompañamiento permanente a las veredas, tareas que el gobernador ya no podría realizar personalmente, puesto que los nuevos compromisos adquiridos impedirían la realización de dichas visitas que tiempo atrás se habían realizado con gran esfuerzo. De esta forma se puede observar que el gobernador del cabildo y sus integrantes concentran sus esfuerzos en la exigibilidad de derechos ante el Estado, por lo tanto no habría tanto espacio para estar dentro de la comunidad y realizar un acompañamiento permanente. Es así como hacía 1991, se observan una serie de logros importantes, pues las comunidades indígenas son reconocidas por la constitución de 1991. Aspecto que si bien es visto como un logro de suma importancia en el proceso de lucha desarrollado desde años anteriores, implicaba que el cabildo sería el interlocutor entre la comunidad y el Estado, y tendría como tarea interpretar la cantidad de leyes que desde entonces se utilizarían a favor de las comunidades indígenas en especial la de Jambaló”.

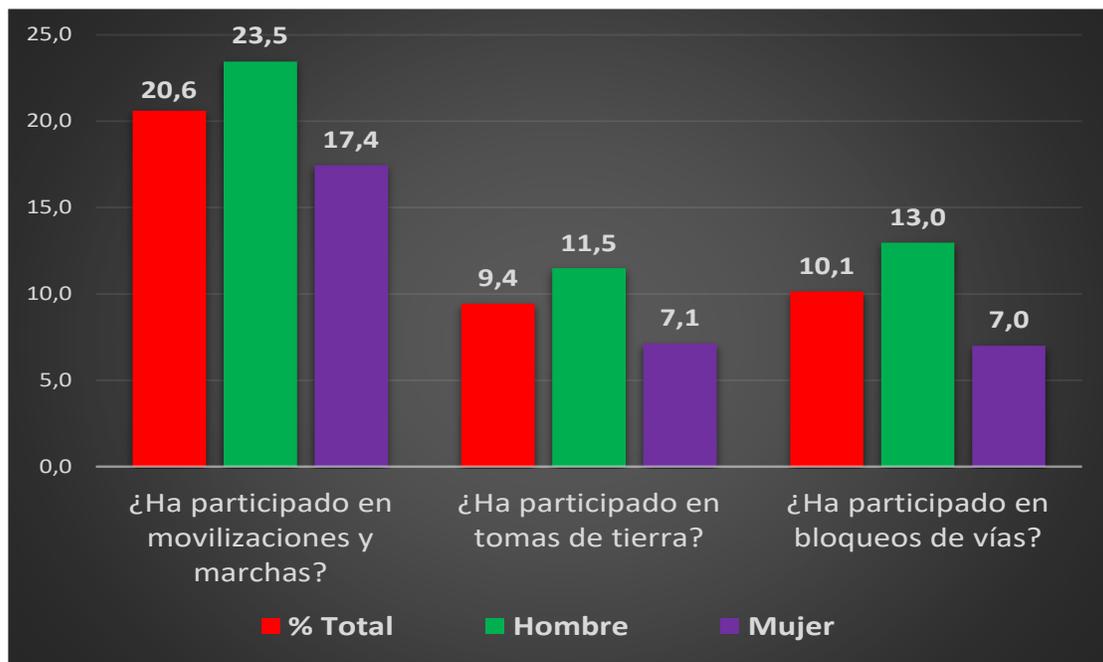




Con respecto a las actividades de la guardia indígena se observa en el gráfico que el 29,4% de los hombres y el 25,6% de las mujeres participan, se trata de un porcentaje alto en ambos casos, más de una cuarta parte de la población, sobre todo teniendo en cuenta que las actividades de la guardia son muy exigentes porque demandan mucho tiempo y esfuerzo físico para encargarse de los temas de seguridad y convivencia.

En el caso de las organizaciones regionales como la Asociación de Cabildos Indígenas en el Norte del Cauca (ACIN) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) la participación disminuye, probablemente por los desplazamientos que se deben hacer desde las veredas hacía ciudades como Santander de Quilichao y Popayán, donde están las sedes de estas organizaciones, aun así la participación de hombres y mujeres sigue siendo importante. En términos generales en el gráfico 10 observamos que la participación de hombres y mujeres en distintas actividades de las instituciones propias no muestra desigualdades importantes por género sino que por el contrario el elemento de la etnicidad permite articular a hombres y mujeres en la participación política Nasa.

**Gráfico 11. Participación en movilizaciones, tomas de tierra y bloqueos de vías según sexo.**



Fuente: EPEN 2014.





En el **gráfico 11** se analiza la participación de los Nasa de Jambaló en movilizaciones, tomas de tierra y bloqueos de vías según sexo. Se nota un hilo conector por un lado entre las actividades y el ejercicio del gobierno propio desde las instituciones Nasa, y por el otro las actividades de protesta social que implican las vías de hecho, esto ocurre porque muchas de las decisiones sobre la realización de mingas, bloqueos de vías y recuperaciones de tierra, se toman en las reuniones veredales y en las convocadas por el proyecto global y el cabildo, la amplia participación de la población y sobre todo la relativa paridad de género en la participación de hombres y mujeres en estas actividades, sugieren una centralidad de la identidad étnica Nasa como el fundamento de la organización y la unidad en las movilizaciones y las acciones de hecho.

La actividad de protesta en la que más participa la población de Jambaló son las marchas y movilizaciones, donde hay una participación total del 20,6%, del cual los hombres participan en un 23,5% y las mujeres en un 17,4%. Seguido de la participación en bloqueos de vías con una participación total de 10,1% de la población de Jambaló en la que los hombres participan en un 13,0% y las mujeres un 7,0%. Finalmente la actividad en la que se participa en menor medida es en la toma de tierras con un total de 9,4%, que si bien es menor en comparación con las otras dos actividades, sigue siendo una cifra alta.

Cabe la pena resaltar que en estas actividades, las mujeres Nasa juegan un papel importante en el éxito y continuidad de la protesta, minga, marcha, bloqueos de vías y tomas de tierra, pues son las encargadas de ocupar espacios estratégicos, entre ellos la cocina, donde muchas veces están acompañadas de sus hijas e hijos pequeños, es un lugar donde se escucha y se analiza la situación pero sobre todo se transmite el sentimiento de luchar en minga. A propósito de lo anterior, Juan David Loaiza del tejido mujer de la ACIN *Cxhab Wala Kiwe* destaca así el papel de las cocineras en la minga indígena y popular del sur occidente ocurrida entre el 9 de marzo y el 9 de abril de 2019, y en la que participaron más de 20.000 indígenas, 2.000 guardias y más de 100 médicos tradicionales durante 30 días realizando protestas y bloqueos de la vía panamericana:

“Para mí la foto más hermosa de la minga es ésta (ver foto 1). Ellas son las cocineras del Resguardo de Canoas. Estuvieron todos los días, 26 días, sin salir ni un solo día.





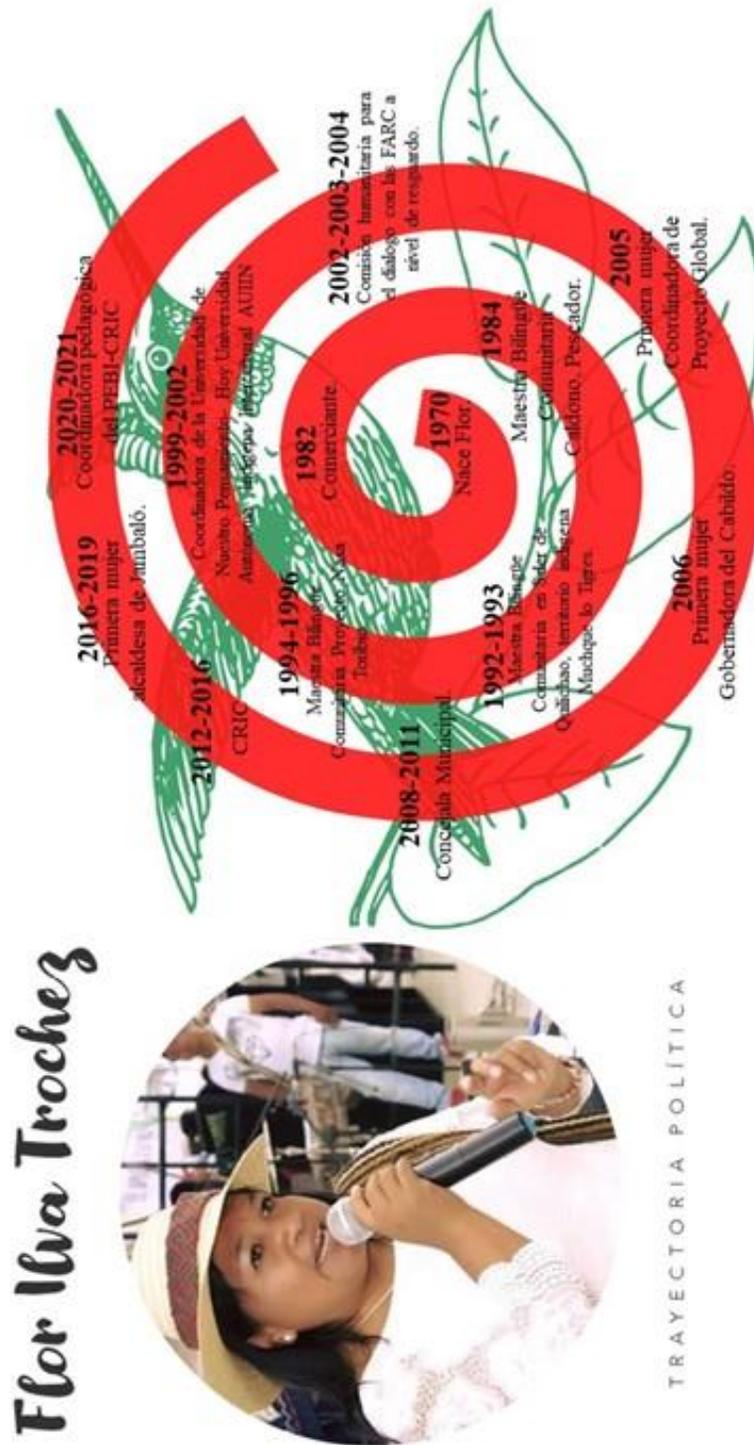
Yo me di cuenta en la minga que ellas son el pilar de todo. Pensé en tácticas de guerra muy antiguas que se estudian en la historia, los que dejan sin comida a un ejército ganan. Ellas tenían la remesa empacada por si alguna cosa pasaba. Tenían que subir la remesa y bajar la remesa todos los días. Ese fue el compromiso para que la gente estuviera allí. Sin comida y sin agua no se podía sostener la minga”.



**FOTO 2.** Foto tomada de: “MIENTRAS NO SE APAGUE EL SOL...sentires de la minga por la defensa de la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz.” Cric, Popayán, noviembre de 2019. Pp. 83.



**Ilustración 3.** Trayectoria Política de Flor. Elaboración propia.



*Por: Geraldyna Naranjo.*



“Mi compañero espiritual es un colibrí. Entonces me indican que cada ser humano nace con un don y no porque uno quiera sino porque tiene un acompañamiento espiritual. Entonces la colibrí es eso, es de alegría, es de retos pero también es de, como la espiral, de regresar, volver a evaluar, continuar, volver a evaluar, continuar. Entonces, ese es mi compañía espiritual la colibrí y en ese sentido pues ha sido Flor Ilva, ha sido muy necia ¡muy necia! no porque quiera hacerlo sino porque en algún momento se te sale la idea que podría hacer este trabajo, podría hacer lo otro, podría...”

### *¿Quién es Flor Ilva?*

Flor Ilva Trochez es una mujer indígena Nasa de Jambaló, un resguardo/municipio ubicado en la zona Norte del Cauca en el suroccidente de los Andes Colombianos, fue la primera mujer indígena alcaldesa del Sur Occidente Colombiano, ella cuenta que durante su elección como alcaldesa también hubo otra mujer indígena en la guajira (norte de Colombia) elegida para este mismo cargo, siendo ellas dos las primeras mujeres indígenas alcaldesas de este país para el periodo 2016-2019, a ellas las siguió la alcaldesa indígena Misak, Mercedes Tunubalá Velasco, conocida como "Mama Mercedes" y quien ganó las elecciones el pasado 27 de octubre de 2019 en el municipio de Silvia, ubicado en el nororiente de la Cordillera Central a hora y media de la ciudad de Popayán Cauca.

Flor Ilva Trochez, es una mujer que transmite mucha alegría y dinamismo, ella misma se define como una mujer del pueblo Nasa de 50 años de edad -que realmente no aparenta-, Flor es una lideresa de base muy querida por su comunidad, actualmente vive en el municipio de Timbío, en una finca a 20 minutos de la ciudad de Popayán donde -al momento de la entrevista- se desempeñaba como Coordinadora Pedagógica del Programa de Educación Bilingüe e Intercultural (PEBI) del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC):

“Mi nombre es Flor Ilva Trochez Ramos, soy mujer Nasa orgullosamente y pues soy del territorio de Jambaló, Jambaló: Bahc Ukwe quiere indicar la planta tierra, la planta de cabuya porque esa es la economía de Jambaló. Y pues encantada aquí en este otro nuevo territorio que es en Timbío la vereda Campo Sano y estamos acá por varias razones que más adelante podría comentar, en un territorio como dije campesino, la única, los únicos Nasas aquí en este territorio, pero llevamos cerca de 6 años y pues





hemos generado también una estrecha relación con los vecinos y estamos aquí para mirar como construimos también estrategias de seguir trabajando por el fortalecimiento y la vivencia cultural, económica, espiritual”.

En términos de la trayectoria educativa, la historia de Flor es como la de muchos líderes y lideresas indígenas de su generación, para quienes los procesos de formación y cualificación están vinculados a su trayectoria de trabajo comunitario al interior de las comunidades veredales, lo que se conoce como la “universidad de la vida”:

“Mi nivel educativo, mi proceso de formación en primera instancia tengo pues todo el recorrido con la comunidad, con la familia, a la que he denominado cómo proceso de formación parte de la Universidad de la vida. La Universidad de la vida, ha sido mi proceso de formación, pero mi nivel educativo ya en términos académicos es bachiller pedagógico con la Normal de la Vega Cauca, quienes las autoridades indígenas desde el Consejo Regional Indígena Del Cauca CRIC y el Proyecto Global de Jambaló me permitió para que pudiera realizar el estudio con la normal mixta de la Vega Cauca para un proceso de formación para maestros y maestras indígenas, maestras bilingües, entonces allí pude terminar mi bachiller pedagógico pero inicialmente de acuerdo a la orientación de mis padres logré hacer 4to de primaria, no terminé el bachillerato pero valide el bachillerato para poder realizar el estudio con la normal mixta como bachiller pedagógico.”

Una de las primeras responsabilidades asignadas a Flor por el cabildo fue la de ser maestra de una escuela veredal, al ser miembro de una familia con arraigo territorial y que habían participado activamente en los procesos de recuperaciones de tierra, se esperaba su colaboración en un nuevo proyecto de recuperación, en este caso de la lengua y por esa vía los fundamentos de la cultura Nasa en Jambaló, con su ineludible sentido del humor, Flor nos cuenta en el siguiente relato la forma en la que el cabildo “le pidió la mano” a sus padres para autorizar su participación como recuperadora de la cultura:

“A los 14 años pues, recuerdo tanto del gobernador Aparicio Quiguanas que en paz descansa, Marcelino Pilcue que en paz descansa, Primitivo Toconás que en paz descansa y la mayora Matilde Dagua que en paz descansa, ellos visitaron la casa de





mi papá y dijeron que yo era hija de unos recuperadores de tierra entonces que estaban con la idea de crear un programa de educación para que defendiera la tierra, la cultura y la autonomía, sobre todo que se fortaleciera las lenguas, las lenguas originarias, en ese caso se hablaba de Nasa Yuwe entonces que yo tenía ya cuarto de primaria y que yo ya podía ser profesora. Entonces fueron allá a hablar con mis papás, a pedir la mano.”

La historia de vida de Flor Ilva es también la historia de la organización indígena más representativa en Colombia, el CRIC, Flor comenzó a hilar su camino y pensamiento a raíz de esta experiencia como educadora comunitaria utilizando el método global y el bilingüismo, convirtiéndose así en una intelectual orgánica (Rappaport, 2005) del movimiento indígena regional por su papel en la recuperación de la memoria y la identidad Nasa:

“A los 8 días ya me mandaron a trabajar con, en una escuela con los niños de los grados primero hasta cuarto de primaria y yo tenía cuarto de primaria (risas). Yo tenía 4to de primaria y mi papá dijo que sí, que había que ir. Entonces esa fue una experiencia muy interesante, me hicieron un proceso de capacitación los mismos compañeros que he mencionado antes y me entregaron 3 cartillas: una azul, una amarilla y una rosada que decía: *“Así es nuestra lucha, hacia allá vamos”* y la cartilla rosada que hablaba también como *“la esperanza de construir a partir de las recuperaciones de tierra”* entonces todo ese contenido. Entonces en la cartilla estaba escrito de todas esas palabras, pero no solamente escrito la palabra, si decía tierra, pues estaba representando con una imagen de la tierra, una persona, un personaje con la pala, con sombrero, con mochila, con todo allí. Si decía: la pala, también no estaba solo entonces uno empezaba a que por ejemplo a los chicos de primero había que escribirle la palabra lucha y tenían que aprendérselo, lucha y luego por la tierra. ¡Así! tienen que aprendérselo y yo no sabía que eso hoy en día se llama *método global*. No sabía ni métodos, ni nada, sino solo así y para desarrollar todos esos contenidos me decían las autoridades que mencioné, las personas que mencioné: *“usted llega a la escuela, saluda en Nasa Yuwe; dice que usted será la profesora, que va a estar con ellos y que tenemos que aprender, para defender la tierra, la vida, la cultura y la*





*lengua*”. Usted dice eso y empieza con los cantos de resistencia porque allí en los cantos, allí en los cantos hay palabras que son muy profundas y que los estudiantes tienen que apropiarse y tienen que profundizar y tienen que interiorizar, esa es la escuela y esa se llama la escuela bilingüe. Esa es la escuela de la lucha, esa es la escuela de la historia, esa es la escuela de las recuperaciones de tierra, lo que nosotros necesitamos es que aprenda a leer pero que aprenda a luchar, que aprenda a leer pero que sepa de dónde viene y para dónde va, que no pierda su identidad, que sea una mujer, un hombre luchador y me contaban todas las recuperaciones de tierra, todo lo que les ha pasado, pagar terraje ¡todo!, ¡todo!, ¡todo! lo colocaban en contexto, lo iban contando, contando como era, entonces precisamente por eso había que educarnos para poder defendernos y existir milenariamente”.

El excelente desempeño de la colibrí Nasa como educadora bilingüe la llevaría a alzar vuelo hacia otros territorios Nasa, fueron 17 años de aprendizaje pedagógico (iniciando a los 14 años de edad) en los que el reconocimiento de las comunidades a su labor la llevarían a proponer y asumir proyectos educativos de alta envergadura para el fortalecimiento de la autonomía del pensamiento para los Nasa y la creación de instituciones educativas propias:

“Ahora sí, bien 8 años que asumí como maestra bilingüe, en las comunidades primero en Pitalito como conté hace un momento, segundo 2 años de maestra comunitaria en la vereda Pescador, municipio de Caldon y posteriormente los 5 años en el municipio de Toribio como maestra también bilingüe con el Proyecto Nasa y los últimos 2 años en el municipio de Jambaló ya contratada por el municipio, no pagada por las comunidades sino por el municipio y el último año por el departamento nombrada como coordinadora de etno educación del municipio y esto se dio en el año 1999 cuando yo era nombrada por el municipio, posteriormente en el 2001-2002 la comunidad me propuso a coordinar un programa de educación superior denominado “*Administración Y Gestión Propia*” al tiempo me propusieron el reto de hacer todo el ejercicio de la gestión a nivel comunitario pero también a nivel institucional, en ese entonces con la ESAP y con el Ministerio de Educación Nacional para la creación de una Universidad indígena que en su momento se llamó la *Universidad de Nuestro Pensamiento*, trabajamos toda la estrategia de la creación de la *Universidad de*





*Nuestro Pensamiento para poder crear los programas de administración y gestión propia, lenguas originarias y derecho propio”.*

De acuerdo con el relato anterior, Flor fue una de las tejedoras iniciales del proyecto que hoy en día se conoce como la Universidad Autónoma Indígena Intercultural-UAIIN, una universidad encargada de formar los principales cuadros del movimiento indígena Caucaño, tanto a nivel de la historia y la cosmovisión propia, así como de los saberes técnicos especializados imprescindibles para el diálogo y la negociación cuando se ocupan las posiciones de poder e interlocución del estado colombiano. Llama mucho la atención su capacidad para articular, gestionar y volver realidad un proyecto tan complejo moviéndose hábilmente entre dos mundos, usando la metáfora de Rappaport, el mundo de afuera (instituciones del estado) y el de adentro (las comunidades):

“Entonces entre el 2001-2002 fui la coordinadora del programa de administración y gestión propia para poder generar la construcción de la Universidad indígena con el propósito de que muchos jóvenes, mujeres, hombres y adultos pudieran recibir un proceso de preparación y formación para poder desarrollar los planes, programas, y proyectos del Plan De Vida para este caso el Proyecto Global para poder fortalecer los procesos de formación y contar con personal profesional para que asuma la responsabilidad también, no solamente de orientar el Plan de Vida de sus programas y proyectos sino que pueda asumir responsabilidades de nivel institucional, en ese sentido que puedan asumir tareas y retos de la administración municipal siendo concejales o concejalas, asumiendo como alcaldes, secretarios de despacho de la alcaldía y que los compañeros funcionarios fueran de la misma comunidad pero para eso se requería crear también una Universidad en el marco del movimiento indígena pero en el marco del Consejo Regional Indígena Del Cauca para que en ese proceso de formación realmente pudiéramos desarrollar contenidos estructurados a partir de la construcción de los planes de estudio, de las mallas curriculares, contenidos que tengan que ver con todo el andamiaje de la vida comunitaria, de la vida organizacional, para hacer un contraste con los procesos de formación que hacen las universidades convencionales y poder reforzar los conocimientos tanto propios como universales porque en las universidades convencionales, pues normalmente siempre





-ahora se ha modificado un poco- pero siempre los contenidos curriculares tenía la tendencia de realizar una educación con contenidos que nada tienen que ver con los procesos sociales, con los procesos comunitarios, ¡mucho más con los procesos indígenas! entonces se hace un proceso de aprendizaje muy técnica, descontextualizada sobre todo, técnica no -porque nosotros tenemos cosas en la parte técnica también en conocimiento-si no un proceso de formación descontextualizada a la realidad de cada una de las culturas y los procesos, de hecho también con el fin de realizar un proceso de educación sólo para el personal ¡para el trabajo! No, para generar nuevas iniciativas, nuevos emprendimientos, entonces nos dimos cuenta que el proceso de formación que se recibía desde las universidades, desde las instituciones educativas, orientaba todos los lineamientos de la educación desde el Ministerio de educación, no nos estaba dando, brindando elementos que permitan realizar un proceso educativo desde la vida para la vida, entonces precisamente se creaba con esa perspectiva la Universidad indígena para qué pudiéramos realizar un proceso de formación desde el preescolar, al quinto de primaria, al bachillerato y dar la continuidad con la Universidad a través de la construcción de los proyectos educativos comunitarios, entonces por eso se propuso Jambaló y, en el que yo hice ese proceso de coordinación entre el 2001-2002, 2003 para la constitución de la *Universidad de Nuestro Pensamiento*, y que hoy sentimos que Jambaló hizo un gran aporte para la construcción de la Universidad indígena la UAIIN. Entonces fui, asumí como coordinación. En el 2005 ya asumí un reto, una responsabilidad para realizar el proceso de construcción de planes de estudio de la malla curricular para las instituciones educativas a nivel del departamento del Cauca con el CRIC”.

Esta primera parte de la trayectoria de Flor le permitió cosechar importantes experiencias como educadora y pedagoga comunitaria bilingüe, y luego como gestora del proyecto de la universidad indígena, sin embargo, no fue un proceso fácil, sobre todo teniendo en cuenta que muchos espacios de poder en las organizaciones y cabildos indígenas eran ocupados mayoritariamente por hombres, quienes reproducían estereotipos sobre la mujer que causaban mucho malestar en Flor por lo que muchas veces tuvo que enfrentarlos:





“Claro y le comenté eso porque, porque por ejemplo en mi caso, en mí, después de ser profesora en el 99, 2001 ya era la coordinación de, de administración y gestión propia para tejer la Universidad Indígena y, y yo estuve en muchos momentos casi sola participando en una reunión, en un encuentro de ¡puros hombres! tanto en el proyecto Nasa, como en el Proyecto Global y en la ACIN. Iban como 20 hombres o 30 hombres y yo era la única mujer que iba, me invitaban a esos espacios, pero de una decía yo, -recuerdo tanto hasta al padre Antonio, que en paz descanse- decía: *“bueno, pero ustedes saben que de aquí no tiene que salir para ningún lado, decía, no tiene que salir de esa información, y firman acá, y firman acá, y como Flor Ilva es la secretaria de la reunión, que de aquí nos salga”*. Como diciendo, pues, como la mujer es tan comunicativa, entonces la mujer está aquí, entonces va a ir a socializar. Entonces siempre era como tirando, yo sentía que me tiraban a mí. Como que, si la invitamos, pero sí sale, no la volvemos a invitar. Y a mí me daba mucha rabia y me daba mucho mal genio, por qué, lo podrían estar, eso es una desconfianza también, una desconfianza y una ¡ofensa!, entonces yo me enojaba y decía: “¿Por qué no dicen Flor Ilva?, ¿por qué hablan así?, eh, ¡hablen claro! hablen Flor Ilva no puede estar en esta reunión porque es la única mujer o Flor Ilva no vaya a irse a contar, ¡sean directos!, entonces yo era así, en esos espacios”.

Otro hito importante en la trayectoria política de Flor Ilva fue cuando asumió la coordinación del Proyecto Global, conformado por las tres zonas (alta, media y baja) y creado el 22 de diciembre de 1986. El proyecto global constituye una modalidad organizativa con una historia de casi cuatro décadas, a medida que el movimiento indígena en el norte del Cauca logró consolidar las diferentes unidades territoriales de resguardos vía recuperación de tierras y compra de las mismas en algunos casos. Esta expresión organizativa hace parte de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), la ACIN forma parte del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y por lo mismo el Proyecto Global es una modalidad organizativa a escala local municipal que el CRIC y la ACIN han ayudado a desarrollar en el municipio de Jambaló, y en el caso de Toribio con el proyecto Nasa.

La particularidad de estas formas organizativas indígenas ha sido el desarrollo de estructuras flexibles que articulan diferentes frentes de trabajo en los componentes social (educación,





salud, vivienda), ambiental (manejo de cuencas, ríos, quebradas, reforestación, huertas caseras, etc.), guarda indígena, cabildos de familia, componente cultural articulado al de educación (lengua propia, prácticas rituales y de sanación, desarrollo de la cultural oral y escrita de los mayores, etc.) y actividades económicas (fincas y empresas comunitarias para la producción de leche y derivados, frutales, café, y piscicultura). En realidad, se han constituido en estructuras de gobierno propio que mantienen la institucionalidad indígena y que permiten canalizar una buena parte de los recursos de transferencia que reciben los cabildos, además de los que consiguen en gestiones con la cooperación internacional, para atender los distintos frentes de trabajo que atienden a los diferentes resguardos o en el caso de un solo resguardo como en Jambaló, para atender a todo el territorio del municipio/resguardo en sus tres zonas.

Los Proyectos son capaces de interactuar con la institucionalidad municipal (alcaldías con sus diferentes dependencias), de modo tal que todo el gasto público municipal está mediado por la participación de los equipos indígenas del Proyecto Nasa y Global

La coordinación general del proyecto global fue un cargo de poder que durante 19 años estuvo ocupado por hombres, hasta que en el año 2005 y por petición de la comunidad fue elegida Flor Ilva, esta experiencia de un año de trabajo comunitario intenso le permitió conocer a profundidad las necesidades de las distintas comunidades veredales que conforman el resguardo de Jambaló, y aprendió la metodología de planificación comunitaria articulando saberes ancestrales con los técnicos/prácticos para la toma de decisiones, durante este proceso Flor Ilva se fue ganando el aprecio y el cariño de las y los comuneros indígenas y se fue perfilando como una lideresa de alto vuelo:

“Posteriormente en el 2005 la comunidad solicitó mediante asamblea del Proyecto Global que apoyará la coordinación del Proyecto Global que es el Plan de Vida en este momento. Estuve 1 año, 2005, terminé 2005 a diciembre de, primero de enero del 2005 a diciembre 31 del 2005. Y esto tuvo una gran enseñanza y un gran aprendizaje porque aprendí a hacer un proceso de planificación con la comunidad, de la planificación a largo plazo para la vida del Proyecto Global en sus 4 componentes, denominados: *el núcleo de salud, el núcleo económico, el núcleo ambiental, y junto*





*con su político organizativo. Hicimos entonces un recorrido muy bonito para hacer esa planificación de cada uno de los componentes, de cada uno de los núcleos, visitar comunidad por comunidad y visitar familia por familia de las 4.000 familias que tiene en este momento nuestro territorio y de los 18.000 habitantes para poder escucharlos cuáles eran sus expectativas, sus sueños, sus necesidades, sus esperanzas, que permita entonces a la nueva generación, que la nueva generación tenga elementos suficientes para fortalecer el crecimiento, el desarrollo social y económico del Proyecto Global además que nos correspondía realizar todo el proceso del tejido social afectado por el conflicto armado, entonces me volví experta en ese tema de planificación comunitaria, pero lo aprendí con ellos, con las comunidades, de plantear objetivos, metas, estrategias, indicadores de evaluación, los presupuestos para poder lograr ese ejercicio, aprendí también a hacer la gestión interna como externa, entonces logré, terminé 2005 como coordinación de Proyecto Global y era la primera mujer que coordinaba un Proyecto Global, ¡la primera mujer! con los temores y demás pero allí sentí que el apoyo de la comunidad fue total, tanto hombres y mujeres”.*

El camino que venía tejiendo flor destaca por su capacidad para vencer las resistencias de los hombres con los que interactuaba en los distintos espacios de poder, y por lograr sus objetivos poniendo en práctica saberes comunitarios y técnicos, estas capacidades la fueron proyectando nuevamente para ocupar una importante posición de liderazgo en su comunidad, en este caso se le delegó la responsabilidad como primera gobernadora del cabildo de Jambaló en el año 2006, inmediatamente después de su gestión en el proyecto global. Se trata de un cargo de extrema confianza y que implica complejos consensos entre distintos sectores políticos del municipio/resguardo de Jambaló, lograr ser elegida como gobernadora no es fácil en un contexto patriarcal, de conflicto armado violento y reductos clientelistas de partidos políticos tradicionales, además, como mujer y madre, el reto es doblemente mayor en tanto las mujeres Nasa representan el cuidado y la madre naturaleza proveedora del mismo, es decir y como nos lo explica Flor Ilva, se trata de una expectativa de maternidad ampliada en la que el cuidado de la comunidad es igual al que se le da a los hijos propios, estas son algunas claves importantes para entender las reticencias de muchas mujeres y





lideresas indígenas para identificarse con ciertos discursos feministas eurocéntricos en los que la maternidad es una “carga pesada” que “limita y oprime” a la mujer:

“Terminé la coordinación del Proyecto Global e hicieron un balance, la comunidad me imagino, interno también y cuándo luego ya me proponen que para el 2006 en seguida, asuma como primera mujer gobernadora indígena de allí del resguardo, pues me negué un poco porque mi preocupación, mi susto también por qué ser gobernada ya implica un reto más fuerte, un reto más grande de mayor responsabilidad por qué ya uno no pasa a ser mamá de sus 3 hijos sino mamá de todo el territorio. ¡Ser mamá de todo el territorio y en todo el territorio! pues obviamente hay diferentes grupos organizados para el caso de Jambaló están: el Proyecto Global que somos nosotros, pero también están los distintos sectores organizados como la Iglesia Católica, la Iglesia evangélica, como los partidos tradicionales entonces como su nombre dice Proyecto Global pues había que atender como gobernadora en el marco del Plan de Vida, no desconocer ninguno de los procesos que allí en el territorio se estaba gestando. Entonces asumí como gobernadora, como la responsabilidad de todo un territorio en el marco de los principios del Proyecto Global porque su nombre lo dice global es integrar absolutamente a todos, a todos los -pudiéramos decirlo- grupos étnicos que existen allí con la Iglesia, partidos tradicionales y demás y generar solo un plan de trabajo para el fortalecimiento del desarrollo económico, social y comunitario como Jambaló, y fue muy interesante haber asumido esa responsabilidad como gobernadora ¡primera gobernadora mujer en Jambaló! porque eso implicaba también una responsabilidad grande para las mujeres, no para mí sino para todas las mujeres de poder, primero mostrarnos hacia dentro de nosotros, desde nuestro cuerpo, nuestro corazón, desde nuestra parte espiritual, de que sí somos capaces de aportar a la construcción de sociedad, aportar a la construcción y recreación de los planes de vida, aportar también en el tejido de los hijos, de sus compañeros de la vida comunitaria entorno a los propósitos de obtener y consolidar el buen vivir comunitario entonces eso fue una, un asunto maravilloso pero cuando después que me propusieron, luego la comunidad hizo su elección, tuve una votación ¡muy alta! porque trabajaron dos planchas, entonces yo estaba dentro de la plancha 1 y el otro





compañero que luego compitió conmigo en la alcaldía como opositor él estaba en la plancha 2, don Rodrigo Dagua y cuando fueron a contar los votos prácticamente yo para la plancha 1 habían votado 4.800, había 4.800 votos y para la plancha 2 que era don Rodrigo había 1.000 votos, 1.000 votos. Entonces eso como que en vez de alegrarme ¡uy ya lo logré!, cómo no es un logro personal, sino es un logro comunitario, entonces en vez de alegrarme me preocupé muchísimo, me asusté muchísimo porque ya la comunidad está entregando a mi responsabilidad la administración de un territorio que tiene que ver con un tema político, con el tema económico, con el tema administrativo pero como ya había aprendido a hacer un proceso de planificación en el plan de, en el Proyecto Global no me quedo grande, lo que hicimos fue volver a hacer una planificación en dos momentos: una planificación espiritual y una planificación política. Entonces la planificación espiritual y cultural obedecía a analizar inmediatamente, antes de sentarse, de recibir la oficina, la casa del Cabildo, todos los empalmes, lo que hice fue hacer una planeación de 15 días con todo el equipo de trabajo, hacer una planeación espiritual, tanto desde la medicina ancestral como también la planeación espiritual con, como yo soy católica entonces desde lo católico empezar a hacer todos los pagos, los agradecimientos para que todo nos fluyera a todo dar, entonces esa fue la estrategia.”

Vale la pena destacar que el factor espiritual y religioso es y ha sido muy importante en la trayectoria política de Flor, se trata de una combinación entre la cosmovisión Nasa heredada de sus padres y mayores a través de la práctica de la lengua, los rituales (para abrir caminos) y los usos y costumbres; y la religión católica producto de la colonización particular de la iglesia en la zona norte del Cauca (a diferencia de Tierradentro), en la que la influencia de las hermanas Lauritas y la teología de la liberación fue muy importante:

“Porque yo ni sabía expresar ante un público cuando asumí como gobernadora -con tanto- yo no sabía expresar tan bien (como con pena), yo me ponía a rojita y hasta podría estar sudando (sonrisas). Noooo yo me ponía rojita y además yo decía yo voy a tener que hablar del territorio y ¿que hablo del territorio? porque no sé tanto del territorio, no me había leído la legislación indígena, no me había leído la Constitución Nacional, no conocía los linderos del territorio, no conocía el manual de funciones





del, de la autoridad o sea no, entonces yo decía: ¿qué voy a decir? y ¿qué voy a hacer? O sea, ¿Cómo? pero entonces lo que me impulsó fue eso, lo que me impulsó y me fortaleció en realizar la actividad sin, sin mucho temor, a pesar de las adversidades, de las cosas que se presentan internamente, es haber hecho, haber iniciado con un ejercicio de planeación espiritual, yo estoy segura y consciente que eso me dio mucha fuerza ¡mucha fuerza! porque era, era como el abrir el camino entonces la potenciación espiritual es supremamente importante.”

Una experiencia muy interesante que vivió Flor como gobernadora y que permite profundizar en el tema de la importancia y el significado de la supervivencia para los Nasa, es el caso de los niños recuperados del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) y devueltos al territorio indígena con sus familias. Se trató de un proceso extremadamente complejo en el que el objetivo fundamental no solo era devolver unos niños a sus padres, sino unos Nasa a sus territorio, en un país que exterminó y extermina físicamente a los indígenas, se trata de un logro para la supervivencia de la comunidad tanto a nivel de los cuerpos como de la cultura viva. En términos de los procesos de construcción de estado desde abajo, esta experiencia muestra claramente la necesidad de que los programas del estado asuman un enfoque diferencial, en este caso la separación de los niños de sus hogares por parte del ICBF vulneraba no solo los derechos individuales de los niños y de sus padres, sino también los derechos colectivos de la comunidad Nasa de Jambaló en cabeza de la gobernadora Flor Ilva, quien asumió incluso personalmente la tutela de los niños logrando su retorno y asegurando la supervivencia de la cultura:

“Lo que se hizo fue primero una solicitud por escrito, como gobernadora y con los demás compañeros al Bienestar Familiar, esa solicitud por escrito la posibilidad de hacer un encuentro, una reunión, una mesa técnica, para hablar de los niños y la posibilidad de regresarlos al territorio. Se hizo esa mesa técnica, -dos- hicimos 4 mesas técnicas, se explicó, cuál es, cual es la proyección de plan de vida, la familia y que nosotros como territorio, como autoridad, como plan de vida no podríamos tener los niños pues, fuera del territorio, mmm, pues tal vez, muy bien atendidos, muy bien acompañados por qué teníamos que reconocer que estaban en muy buenas condiciones, en alimentación, salud y todo, y empezando un proceso educativo.





Entonces, le planteamos que era muy importante que ellos sintieran que las autoridades, las comunidades, los querían, los apreciamos, los querían en el territorio para hacer un proceso de acompañamiento y de formación porque sabía que ese es el Plan de Vida, ese es el proyecto de vida, entonces que ellos se dieran cuenta que sí existía una familia y que la familia éramos nosotros, que ellos tuvieran eso presente. Dos, que no, que tal vez no aprendieran algunos vicios y resabios y otros patrones culturales que era muy importante también para nosotros, para nosotros, pero también para los niños, eh, y que, para el Bienestar Familiar, era muy importante, pues atender otros niños y niñas que tal vez, eh, las autoridades ni las comunidades estarían pensando en ese mismo ejercicio, que tal vez los espacios estarían copados por otros niños que sí podrían tener el reclamo de las autoridades, esas fueron las palabras que yo indiqué, y que era muy importante llevar, entonces hicimos el proceso, que ¿para donde lo iban a llevar? yo le dije: “*para mi casa*” y que porque yo era gobernadora, y yo era la mamá, y se suponía que yo era la mamá de todo el municipio, del todo el territorio entonces tenía que estar pendiente de todos los hijos, y esa es la responsabilidad que yo llevaría a la casa, pero para hacer 4 procesos. Uno, hacer toda una sensibilización hacia las veredas y las comunidades en las familias, pero sobre todo la sensibilización a la familia de los niños, y que después de hacer todo un proceso de sensibilización por un tiempo de 6 meses, pues buscábamos con el Bienestar Familiar la entrega de los niños, para que papá y mamá, tíos y a abuelos se hicieran responsables, porque uno no traía al mundo, eh, a los niños para dejarlos abandonados. Además, los niños no nos pidieron que los trajéramos.

Entonces esa fue como un poco lo que se expresó y se empezaron pues empezaron a visitar mi casa, que yo tenía mis hijos, que como iban a estar, y todo, y hablaron con los hijos, hicieron como un proceso de 2 meses, hasta que finalmente yo firmé el acta de reintegro de los niños al territorio y nos visitaban cada 15 días para mirar si los niños estaban bien alimentados, si los niños estaban, este, no, con problemas de maltrato toodo. Siempre visitaron y como ahí teníamos una chica que nos acompañaba junto con mis hijos, en todo momento siempre lo vieron bien, los fueron dejando, hasta que yo termine mi papel de gobernadora, faltan dos meses, antes de





terminar pues hicimos la entrega oficial a las familias porque se hizo un trabajo fuerte, un trabajo de sensibilización política, un trabajo de sensibilización espiritual, un trabajo más psicológico con la comisaría de familia, Bienestar Familiar, entonces se hizo una minga de sensibilización y de orientación, y de, y de que los niños tenían que estar en la comunidad.

¡Se logró! y ahora una de las niñas está estudiando en Bogotá. Está estudiando en Bogotá, otra de las niñas formó pareja, hemos visto que, que, que no tiene problemas, tal vez no están tan bien económicamente, pero de resto no tienen problemas, mmm, otro de los niños Franklin, está en Cali. Él vive en Cali con su pareja. Entonces, ¡sí valió la pena!, otro de los niños, él me abraza, me saluda, él en este momento es Guardia indígena y la otra niña pues vive también a su comunidad, entonces una está estudiando, otro está en Cali, otros dos están en Jambaló. Entonces ¡sí se puede!, ¡sí se puede!, porque yo también le decía al Bienestar Familiar y le decía la comunidad y les decían a familiares que es una pena, que es una vergüenza, que nosotros hablar de Plan de Vida y luego tener los hijos en estas condiciones y nosotros estamos para apoyar, y fue así”. (Entrevista Flor, 2020).

Un aspecto muy importante para Flor en su trayectoria como pionera en la política de su municipio/resguardo ha sido estimular a otras mujeres para que asuman cargos de poder, su experiencia como gobernadora dejó una excelente impresión en la comunidad, al punto que muchos grupos políticos comenzaron a considerar seriamente el hecho de incluir más mujeres en cargos de poder por los efectos cualitativos y cuantitativos en términos del bienestar de la comunidad, en ese sentido, cuando terminó su periodo, Flor animó a otras mujeres a asumir el cargo de gobernadora, y si bien en ese momento no aceptaron, posteriormente otras mujeres comenzarían a figurar entre las candidatas y comenzarían a asumir otros cargos importantes<sup>26</sup>:

“Entonces ya al finalizar los 3 días de la asamblea sacaron candidatos hombres y mujeres para la próxima gobernación y entonces a mí me encantó mucho que hayan propuesto los nombres de mujeres y entonces estaba la compañera Carmenza Alarcón

---

<sup>26</sup> Como en el caso de la actual diputada indígena Jambalúeña Rosalba Ipia.





de la zona baja y Emilce Paz de la zona media que fue consejera, que fue autoridad también ahora recién, también a ella, entonces yo estaba tan contenta y ellas salieron a decir ¡que no!, que no aceptaban la responsabilidad de ser gobernadora -ambas- y ¡claro! Carmenza no aceptaba porque ella era secretaria de salud del municipio y estaba nombrada de planta y Emilce no aceptaba porque ella era la coordinadora del programa, la coordinadora del programa mujer de la Secretaría de mujer del municipio entonces ellas decían que ya tenían cargo entonces que no podían, entonces yo me les enojen, ¡cómo es posible! (risas) Cómo es posible, las dos mujeres y ustedes no vayan a asumir, ustedes tienen su nombramiento y demás pero ustedes pueden hablar aquí mismo en la comunidad decir que ustedes si van a asumir esta responsabilidad, cualquiera de ustedes y después terminan y se deja un acta aquí que apenas terminen ustedes también asumen lo que están haciendo porque eso también es muy importante. Entonces yo dije así sin embargo, no quisieron asumir, no quisieron asumir, entonces colocaron otro compañero”.

El salto desde la política en el espacio institucional Nasa hacia las instituciones del estado, lo realizó Flor en el año 2008, cuando la propusieron como candidata para el concejo municipal, el órgano legislativo de control al poder ejecutivo del alcalde, se trata del mundo de las leyes y los procedimientos occidentales, pero sobre todo del lenguaje y las formas del colonizador, un reto que estimuló la curiosidad de la colibrí Nasa, quien después de deliberar y tener un amplio respaldo comunitario -incluidos los pobladores mestizos de la cabecera municipal-, aceptó el nuevo reto y comenzó un proceso de intenso aprendizaje, cabe resaltar que el conocimiento del funcionamiento de la “real politik” sería un difícil aprendizaje para Flor, tanto por los teje manejes de la política local, como por la posición periférica del municipio y sus escasos recursos de gestión en la inmensa estructura del estado colombiano:

“Fue muy chistoso, yo nunca entendí porque al cabildo a la organización no nos querían los del área urbana, pero luego fueron los presidentes de las juntas del área urbana de los 4 barrios que me fueron a decir: “nosotros la queremos a usted, para que sea la concejala del municipio” y entonces concejal del municipio ¿eso con que se come? ¿eso que es? ¡De leyes! de las leyes como decían en ese entonces, la ley viche, la ley ordinaria, yo no tenía nada de conocimiento sino toooodo ley de origen,





qué Proyecto Global, que los mandatos, que las cosas allá, entonces ahí si tomé la decisión propia de aceptar, cuando me propusieron de una dije: ¡sí! no dije que no, dije sí asumo porque tenía la curiosidad de ¿cómo funciona eso? tenía mucha curiosidad de ¿cómo funciona? entonces dije que sí porque quería conocer y dije quiero conocer cómo funciona la institucionalidad para a partir de eso aportar con mayor fuerza al Plan De Vida, uno eso, dos, también quiero crecer como persona, quiero crecer como persona porque tengo la responsabilidad de una familia, de un hogar y quiero también orientar a mis hijos a partir de mi experiencia, de cómo funciona tooodo el proceso del trabajo social comunitario y del Plan De Vida y cómo funciona la institucionalidad, porque ellos ya iban a empezar a ser grandes y yo no tenía muchos elementos para orientar, porque se me podían ir solamente por el lado profesional, académico y yo no tendría elementos para decir, esto funciona así, no funciona así, ustedes están... mmmm pues no es por allí hay que trabajar desde la institucionalidad pero ¡siempre pensando! como primera base apoyar el fortalecimiento y el crecimiento de los procesos y de los Planes De Vida del Consejo Regional Indígena Del Cauca y del movimiento indígena y por qué desde el movimiento indígena podemos aportar también algunas ideas o muchas a los demás sectores sociales. Entonces ahí sí me emocioné, y dije: ¡me encanta conocer y acepté! Y desde el primer momento que acepté empecé a leer la Constitución Política porque no lo había leído y luego dije: debe haber una norma, una ley, de cómo funcionan los consejos municipales, no sé cómo será y entonces ya empecé a leer cómo funciona la sección y demás y ¡me sirvió mucho!, acepté y después como eran 4 años de Consejo Municipal y yo me aburrí a los dos años porque no había mucho que hacer, era sesiones, aprobación de acuerdos y ya, y no más y me hacía ¡mucha falta! la asamblea, la comunidad, ¡me hacía mucha falta! entonces empecé a ir a las asambleas los días que no estaba sesionando y empecé a comentar en la asamblea cómo funcionaba el Consejo Municipal, cómo funcionaba la institucionalidad porque el plan de desarrollo obviamente lo elabora la Comunidad de Jambaló, no es el alcalde, ni la alcaldesa que elabora el plan de desarrollo sino la comunidad, lo que hacen los alcaldes, lo que hacemos es sistematizar y consolidar lo que ellos han propuesto pero en términos técnicos, en términos normativos no sabía cómo se aprobaba un presupuesto, cómo





se estudia un presupuesto, de dónde viene un presupuesto, por qué se llama presupuesto ¡Toooooo eso lo quería saber! para poder apoyar con mayor fuerza la planeación del plan de vida y entonces ya estando en el Consejo me enteré que realmente las decisiones lo toman desde la institucionalidad, las decisiones de las políticas económicas, de las políticas sociales, de las políticas administrativas, todo viene tejido así y que es ¡lo que imponen a los municipios! y los municipios que no tienen alcaldes como los nuestros pues obviamente lo que hacen es ¡imposición! ¡Imposición! y a las comunidades de base no los dejan pensar, no los dejan decir, además que son solo los que administran, los que dividen, administran, distribuyen el presupuesto y reparten la torta a partir de los votos ganados en cierta comunidad, en cierta vereda y los que no votaron pues no hay presupuesto, no hay torta, entonces comprendí todo eso estando en el Consejo y ya terminé el Consejo.”

El hecho de ocupar un cargo de representación política en el concejo municipal, lugar donde se decide el gasto presupuestal del municipio según los arreglos entre los distintos grupos de poder presentes en el municipio de Jambaló en ese momento (políticos ligados a la guerrilla de las Farc, partidos tradicionales, iglesias cristianas, pequeños grupos de narcotraficantes, entre otros), comenzaron a traer problemas para Flor al punto de vivir varios episodios de violencia política que involucraron dramáticamente a su familia a raíz de un complot que buscaba declarar la muerte política de la colibrí Nasa, sin embargo, el amplio respaldo comunitario derivado de su impecable trayectoria como lideresa política impidió que sus enemigos y los ataques misóginos recibidos la desterraran de la política y de su propia comunidad:

“Hay que darle muerte política”. porque usaron esa palabra: “Hay que darle muerte política porque ella está muerta por el culo”, así y yo escuché esa palabra, y me paré al frente -esa vez- y le dije compañero ¡repita lo que ustedes acabaron de decir! por qué ¡nunca!, ¡nunca! hubiera esperado de ustedes que son mis compañeros, qué almorzamos juntos, qué cenamos juntos, que estamos en las reuniones, que vamos pa la minga, que vamos pa la Guardia, que estábamos en todas partes, y ustedes ¡no tienen! la capacidad de decírmelo de frente, la duda que tienen ustedes hacia mí, ustedes no me pueden involucrar a mí, ustedes a mí no me pueden involucrar, porque





una cosa es la persona que cometió el error, otra cosa somos los restos que estamos alrededor, que nosotros no somos los responsables, ni hemos orientado (...) pero como, ya, yo ahí tenía mucho dolor, ¡tenía mucho dolor!, ¡mucho dolor!, ¡mucho dolor! y saqué las fuerzas y dije: “Cómo ya escuché que ustedes dicen que hay 18 veredas que colocaron mi nombre para coordinar el Proyecto Global, y que ustedes no van a leer el acta porque estoy muerta políticamente y que ya estoy muerta por el culo, entonces yo ¡mañana!, ¡me voy a ir a la asamblea! de Proyecto Global, a la comunidad. Luego, yo no voy a ir a decir lo que ustedes están diciendo, pero yo me voy a ir, me hace el favor y leen las actas, y si no leen las actas, yo le voy a decir que yo escuche lo que ustedes están diciendo, y que ustedes no van a leer las actas, entonces tienen dos caminos: o los leen, o yo lo digo públicamente” con nombre y todo. Con nombre propio (Risas), e inmediatamente les dije necesito unas, hablé con el Presidente del Consejo y le dije: necesito una reunión, después de la sesión del Consejo necesito una reunión, quiero que me apoye a convocar estas y estas personas, y yo necesito hablar con las autoridades indígenas, necesito hablar con el alcalde, necesito que el Consejo lo sepa, y que los compañeros sustenten lo que tengan que sustentar, de donde argumentan para decir lo que me están diciendo y acusándome de lo que me están acusando, y generalmente se hizo la reunión y se dieron, -esa reunión se dio hasta las 4:00 de la mañana- y hablamos y se dijeron las cosas, se hicieron todas las claridades, pero ya está allí, pero luego decía: “no es la organización, son personas. No es la organización, pero las personas hacemos parte de la organización y no podemos afectar la organización, terminando a esa hora yo dije: yo me voy para la Mina, me voy para la Mina y voy a aceptar la coordinación del Proyecto Global, porque yo he dicho que no, y ustedes saben que yo había dicho que no públicamente, por todas partes, pero voy a aceptar la coordinación del Proyecto Global porque ¡quiero saber! Si, es la comunidad que me está diciendo que yo tengo muerte política, y si es las FARC que está diciendo que yo ya estoy muerta por el culo, entonces yo voy a ir a escuchar las palabras de la comunidad y si la comunidad lo dice yo respeto la decisión de la comunidad, y entonces, y ustedes me dirán pero eres concejal, y ¿cómo vas a asumir los dos cargos? Pues, ¡yo los voy a asumir!, ¡yo los voy a asumir!,





el Consejo, ni voy a renunciar al Consejo y asumo la coordinación del Proyecto Global”.

Ante los ataques y la violencia política, Flor logró un amplio respaldo de la comunidad y como un hecho excepcional asumió nuevamente la coordinación del proyecto global siendo concejala y sin tener que renunciar, esto le daría nuevamente fuerza física y espiritual para continuar aportando para el logro del buen vivir comunitario:

“Así se me vino a la mente, entonces yo dije eso y que yo esperaba que la comunidad valorara, evaluará, me evaluara personalmente a mí y a la familia, y que tomará la decisión, que si yo, pese a la evaluación podía seguir acompañando en el proceso o no, y si la comunidad tomaba la decisión de que yo podía seguir acompañando el proceso, que yo lo haría, que yo no tenía ningún problema a acompañar el proceso del Proyecto Global, pero también continuaría en el Consejo porque nosotros debemos asumir, aportar en las responsabilidades que la comunidad asigna, pero mi hoja de vida se lo dicen ustedes ¡como comunidad!.

¡Ajá! y esa, y esa fue la fuerza, la comunidad se quedó callada, no dijo nada, nada, nada, como no dijo nada, como no hizo réplica con lo que yo dije, entonces ya empezaron a preguntar, que alzarán los bastones, las manos para, ya para la elección, entonces empezaron a nombrar, la gente empezó a nombrar, a alzar las manos y demás, y yo esa vez, yo no sé cómo hice para no llorar porque yo, quería llorar ¡a gritos!, ¡a gritos!, ¡a gritos! al ver la respuesta de la comunidad.

Finalmente mencionaron mi nombre, que quienes estaban de acuerdo por Flor Ilva, sentí que, si quedaron 300 de las 1.500 personas que habían allí, si quedaron 300 sin alzar la mano, fueron muchos. ¡Fueron muchos! y yo ya lloraba, pero yo no llore, yo me contuve, no llore y enseguida salió una mujer, ¡una mujer! que era secretaria del Consejo Municipal donde nosotros en la corporación trabajábamos, salió y dijo, pero la compañera Flor Ilva no puede, no puede porque ella es concejala, no puede porque allá hay que hacer sección, ¡así!, ¡así!, ¡así! Ella no puede asumir la coordinación de Proyecto Global. Hay que replantear. -Y fue una mujer- Cuando ella lo dijo así, levantaron la mano y vinieron varias compañeras, varias juntas y dijeron, así: Si la





compañera Flor Ilva acepto y nosotros hemos alzado la mano, ella es la coordinadora del Proyecto Global y nosotros la vamos a rodear y la vamos a apoyar, pese a la situación que haya vivido. Y yo decía: *¡pero la comunidad!, ¿por qué?, los líderes acosándome, ¿por qué la comunidad de base hace eso?* y así fue la elección, nuevamente la coordinadora, y yo lo ¡asumí! ¡Solo!, ahí si debo decir francamente, lo asumí solo por reto. Quería saber si era la comunidad que me estaba juzgando, quería saber qué era lo que estaba pasando, y si la comunidad me juzgaba yo aceptaría. No había ningún problema. -Me llamo el padre Antonio, me llamo mmm, el profesor Manuel Ramiro de la Universidad Javeriana, no sé si tú has escuchado del Dr. Manuel Ramiro Muñoz, me llamaron y me daban ¡mucho fuerza! y me decían, vea Flor Ilva, la respuesta de la comunidad es sabia. Flor Ilva usted no coja ese micrófono y nunca diga lo que usted piensa decir, porque usted, porque no es la comunidad la que la está atacando, se pudo dar cuenta que son unos compañeros, son sus propios compañeros. Entonces no le dé, no le dé, no le dé como el gusto, y, y recuerdo tanto que el Dr. Manuel Ramiro dijo: *“Quisiera ver otros líderes en sus mismas condiciones para ver cómo reaccionan y para ver la gente como le reacciona”*. *“Quisiera ver, solo con eso te digo para motivarte, entonces no sueltes el barco, siga porque la comunidad lo está solicitando, pero ¡jamás! se le ocurra coger el micrófono y contar la realidad que usted conoce y ha escuchado, porque allí, mejor dicho, va a aprovechar las FARC, va a aprovechar el Gobierno, van a aprovechar para acabar con la organización, por qué no van a decir que son personas, van a decir que es la organización que es así”*.

### ***Tejiendo entre todas y todos el buen vivir comunitario: la primera alcaldesa Nasa de Colombia.***

Después de la experiencia como concejala y coordinadora del proyecto global, durante 2 años Flor comenzó un importante trabajo de diagnóstico y evaluación de los resultados del PEBI en más de 600 instituciones educativas indígenas en el Cauca, en medio de este trabajo, un día las comunidades de las 36 veredas del resguardo de Jambaló le pusieron una cita en la vereda Picacho para una asamblea general masiva en la que la comunidad y sobre todo las mujeres propusieron su nombre para ser candidata a la alcaldía por el Movimiento





Alternativo Indígena y Social (MAIS, 29 veredas la postularían). Después de vivir varios episodios de violencia política con montajes, señalamientos e incluso trabajo espiritual en su contra, y después de rechazar varias veces esta propuesta en otras oportunidades, finalmente toma la decisión de aceptar ser la representante de la comunidad en la alcaldía debido al compromiso con las otras mujeres y su deseo de ser un ejemplo que las inspire a participar en los cargos de poder político y a luchar por su comunidad desde estas esferas:

“Cuando me llaman a la asamblea de Picacho a decir que necesitan una asamblea., me mandaron la carta acá que me dejaran ir y ¡prun! la propuesta para la alcaldía. Porque en años anteriores había dicho: ¡que no! ¡que no! ¡que no! Entonces ahí sí ¡muchos nervios! igual que cuando iba a ser gobernadora ¡muchos nervios! ¡mucha preocupación! porque son los destinos del municipio y todo mmmm.... además de la persecución política, militar, todo... cultural y demás, mmm...tomé ¡mucho susto! y cuando iba a decir, porque yo iba a decir que no, independientemente de que fueran 29 veredas, yo ya dije: cogía el micrófono para agradecerle, para echar un discurso y decir que no, que muchas gracias y cuando iba a decir que no y muchas gracias miro como al fondo y habían muuuuuuuuchas mujeres que hacían ¡así! ¡así! (aprobación, aplausos, arenga, alegría) y me contaminé de ellas y dije yo no las voy a defraudar voy a aceptar, no voy a defraudar a las compañeras, ni voy a defraudar al Proyecto Global, ni a las comunidades. (Inhala) Entonces respiré profundo y tomé la palabra y las dos primeras palabras dije: ¡el proceso es de todos! el proceso lo hemos construido entre todos, así que esta responsabilidad que ustedes acaban de delegar en mí como primera candidatura a la primera alcaldesa, para la primera alcaldía como mujer, entonces hay que fortalecer el Plan De Vida, hay que fortalecer el movimiento cívico, el movimiento del proyecto político alternativo que hay que fortalecer ustedes lo van a hacer y vamos a hablar de recorrido territorial, no vamos a hablar de campaña, de recorrido territorial pero hablando de los retos del Plan De Vida y proyectando las metas en el plan de desarrollo porque el plan de desarrollo que se va a seguir construyendo es a partir de los mandatos del Plan De Vida.

En su relato Flor Ilva nos muestra una característica muy importante del movimiento indígena Caucaño y específicamente en Jambaló, se trata de formas vivas de democracia participativa





y deliberante en la que las y los líderes y las asambleas comunitarias desempeñan un importante papel de control y vigilancia y de asignación de responsabilidades, esto se logra mediante delicados consensos y equilibrios que tienen como sustrato de unidad el factor de la identidad étnica (en Jambaló el 95% se considera Nasa), dentro de este universo, el factor espiritual y los “cateos” como forma de evaluación de la “fortaleza espiritual” de las/os candidatas-os es otro aspecto relevante para la toma de decisiones. En el caso de Flor Ilva, el cateo ya estaba hecho y demostraba que -aún con sus inseguridades y los miedos de “perder su cultura”- estaba más que lista para el cargo, y en el caso familiar, a diferencia de otras mujeres indígenas y no indígenas para quienes las relaciones familiares puede ser un obstáculo que les impide asumir posiciones de poder, para Flor esto no ocurrió y tanto su esposo como sus hijos le dieron el respaldo que necesitaba<sup>27</sup>:

“Como la comunidad me había propuesto para la alcaldía, no porque yo hubiera estado persiguiendo o porque ese fuera mi plan de vida o fuera sido mi proyección, como si estuviera insistiendo ¡no! porque eso lo determinaba la comunidad y de hecho me habían propuesto por 3 ocasiones: en la primera ocasión que propusieron que yo podría acompañar a la alcaldía dije que no; primero, porque no tenía la formación académica en todo lo que tiene que ver con la administración pública, ni jurídica, ni técnica, o sea mi formación como te dije en la universidad de la vida y la formación para el tema de educación, entonces tenía mucho temor de que no pudiera hacer la labor entonces les había indicado que no, justificando que no tenía la experticia para ese proceso, luego también me propusieron por segunda vez, ¡Me enoje! y me enoje muchísimo y les dije: *¿cómo es posible que ustedes me estén proponiendo que yo vaya a la alcaldía?* porque la alcaldía no es su fin, es un medio para fortalecer el plan de vida sin embargo yo no lo quiero tomar, no lo quiero asumir porque es posible que me pierdan allá aprendiendo otros patrones culturales, otras cosas que no sé cómo funciona el tema. La gente se quedó callada, me respeto y esta vez en el 2016, desde el 2014 lo han venido pensando y en el 2015 la comunidad no me pregunto, solo que

---

<sup>27</sup> Esto no quiere decir que no haya habido problemas y dificultades en el seno familiar debido a las ocupaciones políticas de Flor, por ejemplo la falta de tiempo para atender a los hijos, descargando muchas veces esta función en los hijos mayores, sin embargo, son dificultades que se fueron superando mediante el diálogo alrededor de la tulpá o el fogón y el logro de equilibrios para una mejor distribución de los cuidados familiares.





lo habían trabajado internamente, porque yo estaba acá también con el CRIC trabajando en educación entonces lo han trabajado, lo han ido consolidando y me llamaron justo a una asamblea ya del movimiento cívico MAIS, -el movimiento alternativo- a una asamblea del plan de vida que era muy necesaria, urgente que yo participara y me mandaron la carta, le mandaron acá al CRIC para que me dieran permiso. Yo fui y cuando llegue allá era para leer las actas de cada una de las comunidades proponiendo los candidatos para la alcaldía y dentro de esos estaba mi nombre. Estaba el nombre de otro compañero Luis Cardenio Dagua que es otro compañero del plan de vida que estaba en ese momento laborando en la administración municipal y estaba otro candidato el señor Rodrigo Dagua que ¡fue autoridad del Cabildo! estaba allí los candidatos y habían varios, varios: Elizabeth Ipia. Pero cuando fueron leyendo, leyendo, leyendo las actas, concluyeron que 29 veredas habían postulado mi nombre de 36 veredas (Risas) ¡No tenía escapatoria! (Risas) y yo había realizado una reunión anterior con mis hijos de que cualquier tema para el tema de la alcaldía yo ¡jamás aceptaría! Ellos sabían eso pero cuando ya haya dieron la lectura, como no sabía pues yo me fui sin el consentimiento de mi familia ¡ni nada!, entonces en primera instancia dije que yo tenía que solicitar el consentimiento de mi familia, tendría que analizar también espiritualmente, tendría que hacer el cateo para saber si era o no era el momento, que no me podría ir así y varias comunidades manifestaron que ya habían hecho el cateo por mí, que ya estaba más *catiada* que nunca, bueno entonces llegué a la casa, se informó, y a los 2 días después de ese ejercicio se empezó la campaña.

En el contexto de la campaña también se vivieron momentos tensos de violencia política contra Flor vía ataques misóginos a la publicidad de su campaña, eso tuvo efectos desequilibrantes en términos emocionales porque ella no estaba acostumbrada a ese tipo de violencia política, en un contexto altamente machista donde es normal que los candidatos hombres se ataquen de esas maneras, de todas formas ella sacó fuerzas para continuar:

“Sin embargo a última hora en las reuniones comunitarias dijeron que había que sacar unos afiches de todas formas para colocar y se sacaron como 2.000 y unos pendones grandes con un sombrero y demás, cuando luego lo habían arrancado el pendón





habían tomado unos afiches y me habían quitado, sacado los ojos, me habían cortado la lengua y un fusil al lado, y yo me puse a llorar ¡Sí los hombres aceptan que con sus fotografías hagan lo que quieran!, ¡yo no! y me puse a llorar y dije que iba a renunciar, ¡que ya! que iba desistir pero luego tomé respiro y dije: ¡avancemos!”

El año 2016 fue un año político muy complicado para el movimiento indígena en Jambaló debido a las divisiones internas y la gradual pérdida de legitimidad del MAIS como el partido dominante en las elecciones a alcaldía y concejos, muchas de estas divisiones se deben al problema estructural de la bipolaridad del poder y los reductos de prácticas clientelares de los partidos políticos tradicionales reciclados en nuevas colectividades que tienen presencia en los resguardos indígenas, igualmente, se deben a la presencia de actores armados de izquierda que igualmente tenían intenciones políticas en el territorio, en el siguiente relato se nota lo delicado de alcanzar equilibrios internos que permitan postular un candidato fuerte que represente los intereses del movimiento indígena y de la población en general, en el caso de Flor, el hecho de ser mujer significaba un factor de desventaja y discriminación que tuvo que sortear echando mano de su fortaleza política y espiritual:

“Muchos compañeros líderes tenían un listado internamente, quienes podrían ser los alcaldes y quiénes podrían ser gobernadores o gobernadoras. O sea, ¿cómo? -Es triste decirlo, es triste decirlo y es fuerte decirlo pero es importante para revisarnos hacia adentro y entonces, es como si hubiéramos ido aprendiendo muchas, muchas prácticas de las políticas institucionales, muchas estrategias de la politiquería. Entonces vamos armando y vamos amarrando entre compañeros, entre amigos, eso siento que no está bien pero eso ha sido como el camino que tenía ya planificado y yo no estaba dentro de esa lista, yo hice el debate 3 veces. ¿Cómo es posible, que la comunidad propone en sus actas 29 veredas y cómo ustedes hoy están con el Partido Verde? y hoy ustedes ¿cómo cambian la palabra? y están con los que nos han dado duro, porque el Partido verde nos ha dado duro, la ASI (Alianza Social Independiente) era nuestra, pero ahora ya no porque también se volvió un tema de politiquería allí. Se cambió y ustedes, orientaban: “no traicionar a la organización, no traicionar a la comunidad, no equivocarse solos sino con la comunidad como el lema de Marden ¿qué es lo que ha pasado? Compañeros requiero, si ustedes no están de acuerdo conmigo porque soy





mujer o porque es Flor Ilva ¡díganmelo de cara, para saber ¿qué es? y yo no tengo problema! yo me retiro, no tengo problema porque yo no voy a ser la persona que desarmonice y desestabilice un proceso de tejido colectivo como llevamos en el plan de vida que es el Proyecto Global, si ustedes no están de acuerdo ¡no traicionen, no me traicionen, ni traicionen a la organización!

En medio de estas divisiones internas tan fuertes, el MAIS logra un consenso muy frágil con algunos líderes que ponen los votos necesarios para la elección de Flor Ilva, los resultados electorales muestran que del censo electoral de Jambaló (7919 votantes), el 68,26% (5406 votantes) acudieron a las urnas, lo que representa un porcentaje significativamente alto cuando se compara con el promedio nacional del 56%. De estos votantes el 47,91% (2451 votos) lo hizo por Flor (MAIS) mientras que el 35.5% (1816 votos) votaron por el candidato de la ASI y el 15,32% (784 votos) lo hizo por el candidato del partido Alianza Verde, es decir que el 45,82% fueron votos en oposición al movimiento indígena, por eso la candidatura de Flor Ilva fue estratégica para no perder el poder y consolidar las bases sociales el movimiento indígena que en el caso de Jambaló adherían a la figura de Flor por su trayectoria política en el resguardo y fuera de este<sup>28</sup>.

### ***Los dilemas del poder político: aprendizajes en la gestión y administración del territorio.***

Uno de los principales problemas que enfrentan las y los líderes indígenas Nasa de base comunitaria en el norte del Cauca cuando ocupan posiciones institucionales de poder, es el de las grandes diferencias entre ser una líder comunitaria en el marco de las instituciones propias y ser una representante de la comunidad ante las instituciones del estado, principalmente por el marco jurídico que permite mayores grados de libertad para la acción y la intervención en las instituciones propias, mientras que en el caso de las instituciones del estado, las prohibiciones y las sanciones administrativas e incluso penales de los órganos de control, limitan mucho la capacidad de acción de estos líderes, sobre todo cuando la comunidad decide por ejemplo expulsar al ejército de una zona sagrada o protestar contra ciertas políticas

---

<sup>28</sup> La gestión de Flor logro consolidar aún más la unidad del movimiento indígena en Jambaló y para las elecciones de 2019 el candidato el MAIS -apoyado internamente por Flor Ilva- logro la mayoría de los votos con el 71%.





públicas, casos en los cuales la alcaldía tiene que mantenerse al margen o incluso tomar partido a favor del estado colombiano y del gobierno de turno.

Otro problema derivado de la bipolaridad del poder local tiene que ver con las tensiones que se generan entre los propios líderes indígenas a la hora de tomar decisiones políticas sobre la administración y gestión del territorio, en el siguiente relato, Flor cuenta las tensiones que vivió con algunos líderes del CRIC por su decisión de incluir a Jambaló dentro de los municipios piloto para el programa de sustitución de cultivos de uso ilícito, para el CRIC no se podía aceptar una negociación por municipio sino de todos los municipios de influencia del CRIC, mientras que para la alcaldesa esta decisión inviabilizaba la inclusión de su municipio por ser una demanda que el gobierno nacional ya había anunciado como inaceptable, en ese sentido, el problema social del narcotráfico era una bomba de tiempo que requería una intervención urgente en Jambaló y al sentirse respaldada por la comunidad, la alcaldesa tomó la decisión de incluir al municipio incorporando algunos lineamientos en el plan de desarrollo, su objetivo fundamental era detener el avance del “espíritu capitalista traqueteo” entre la comunidad producto de las rentas del narcotráfico:

“Cuando estaba en la alcaldía y se me dio la oportunidad del tema de la sustitución ¡de una!, y yo ahí sí desobedecí al CRIC, desobedecí a la ONIC, y desobedecí a ACIN. Desobedecí, porque ellos, es nuestra organización, pero las consejerías y las líderes dijeron que Jambaló no podía ir solo con el tema de la sustitución, porque tenía que ir de forma colectiva y ¡en eso estoy de acuerdo! y ¡está muy bien!, pero si esperamos de forma colectiva, el gobierno hasta ahora no ha respondido de forma colectiva y entonces estaban en muchos territorios aumentándose en gran cantidad los cultivos y ¡eran nuestros hijos! que estaban siendo afectados, eran nuestros hijos que estaban siendo afectados y nuestras familias estaban siendo afectadas porque con el cultivo de la coca, la mariguana y la amapola, pues, ¡llega el dinero! Y cuando llega el dinero, y llega el dinero en gran cantidad, ya, las personas por mucho que estemos muy bien preparadas, el dinero los corrompe. Los corrompe en el sentido de que mmm... -no corrupto-, sino los corrompe en el sentido de que ya con el dinero, suficiente dinero se pierde el principio del ser humano, el principio de solidaridad, el principio de la colectividad, de la unidad, -sino yo tengo mi plata y,-bueno eso uno-, pero también,





se pierde lo más valioso y lo más importante, ¡sin decir que lo demás no es! los procesos de la autonomía alimentaria, los procesos de los ¡cultivos propios! y tener una buena autonomía alimentaria y aumentar la esperanza de vida, entonces empieza: “como tengo los recursos, ya no cultivó la tierra, cultivo la coca, cultivo la amapola y compro alimentos que no me van a alimentar” entonces se empieza a generar también el tema del descuido, de la pereza, porque todo lo compro listico para preparar los alimentos y entonces no cultivo, no preparo los alimentos con mis propios cultivos o de forma orgánica, sino ¡todo!, ¡todo!, todo traído, ¡entonces afecta a la salud! Entonces, y, a las políticas neoliberales seguramente le encanta eso, porque nos vamos a enfermar más, vamos a vivir menos, nos vamos a ¡desaparecer más! Entonces, por eso con eso dije no, aquí la sustitución ¡va! y ¡va! La comunidad es la base. Entonces cuando me sentí presionada por el CRIC. Además, que decían: “no, pero es que usted es alcaldesa, usted no tiene por qué tomar las decisiones como si usted fuera autoridad indígena, usted no puede hablar de sustitución porque el Gobierno ni le va a cumplir”. Y yo les decía: “y si no va a cumplir pues ni modo, demandamos porque vamos a blindar el territorio”.

La fuerte formación política de Flor y sus conocimientos derivados de sus experiencias a lo largo de su trayectoria como lideresa Nasa le permiten identificar con extrema lucidez los peligros constantes de la cooptación del estado y por esa vía la destrucción del proceso comunitario indígena, en el caso del proyecto de sustitución ella misma se encargó de blindar el resguardo/municipio para no caer en los juegos de la manipulación y el manoseo por parte de instituciones como el ejército o incluso las FARC transformadas en actor político legal después de las negociaciones de paz:

“Lo primero que hice fue blindar el territorio. Porque no vamos a traer, a que vengan a fumigar acá con glifosato. Entonces vamos a blindar el territorio. Vamos a blindar el territorio porque hay recursos del acuerdo de paz para el tema de la sustitución de cultivo de uso ilícito, hay recursos, y van, van a enviar a los militares para que ellos sean los que hagan la campaña de los proyectos productivos y luego engañan a la comunidad, diciendo que finalmente es la institucionalidad y son los militares que están brindando los proyectos productivos y resulta que ya el Plan de Vida lo van





desconociendo poco a poco, porque también eso es su estrategia política. Blindar el territorio porque luego militarizan y nuestros jóvenes van a tener que enamorarse también del aparato militar. Eso, por un lado. -Por el lado del Gobierno-, pero por el lado de las FARC, como habían firmado los acuerdos, las FARC ellos también iban a asumir la orientación, que ellos iban a aportar los proyectos de emprendimiento en proyectos productivos, pero, para poder cooptar las políticas, cooptar a la comunidad en el marco de las políticas del tema de la izquierdista extrema. Acá derecha extrema, allá izquierda extrema”.

Uno de los retos más importantes para Flor Ilva fue logra conseguir recursos para los proyectos de la comunidad, en este proceso el tema de la colonialidad el estado es muy fuerte y la estrategia para lograr acceder a recursos es aprender el lenguaje y las reglas del colonizador para adaptarla a los intereses de la comunidad en una dinámica compleja de tensión entre el sometimiento y la autonomía, la alta dependencia de recursos de transferencias del estado es una de las grandes dificultades que enfrenta el movimiento indígena moderno en Colombia, en el siguiente relato sobre el diseño y la implementación de las asociaciones como modelo para “bajar recursos”, observamos cómo Flor Ilva logra tejer entre estas dos institucionalidades que son al mismo tiempo concepciones antagónicas del mundo, la política y el poder, y logra espacios de relativa autonomía y de búsqueda de independencia económica:

“Entonces, de ahí ya armamos una política que se llama “El Plan Ambiental Agropecuario a 2032 en el Marco del Posconflicto” entonces eso. Eso fue lo que se propuso y por eso cuando la sustitución dije: “esta es la, este es el camino, lo tenemos que hacer” y luego también, la otra estrategia era no ser tan dependientes, independizarnos poco a poco para hablar de una verdadera autonomía, o una autonomía real. No total, tal vez parcial, pero tenemos que construir. Entonces se dijo: 1.000 millones de pesos para el sector productivo, ¡para las cadenas productivas!, entonces vamos a generar emprendimiento y empoderamiento con jóvenes, con mujeres, vamos a montar las asociaciones, -y las asociaciones no son nuestras, las asociaciones son las políticas del Gobierno, y los planes de desarrollo de allá-. Pero entonces, -y también me regañaron- ¡pa que las asociaciones, eso no es nuestro! -no





sé qué- yo les dije: “la asociación no es nuestra eso es verdad”, pero vamos a usar como una estrategia de asociarnos, de generar los proyectos productivos de emprendimiento en el marco de la asociatividad por 15 años. ¡Sólo por bajar recursos!, porque es allí que podemos bajar recursos. Entonces, Jambaló tendrá recursos por municipio, tendrá recursos por resguardo y tendrás recursos por asociaciones, porque vamos a presentar proyectos estructurados a nivel institucional. Cuando ya estamos bien organizados, entonces ya desmontamos las asociaciones y vamos a asociarnos bajo el techo jurídico del cabildo bajo el techo jurídico del Cabildo, por ahora vamos a hacerle porque necesitamos bajar recursos y porque el Gobierno dice que si no están asociados no nos dan plata no nos aprueban proyectos, entonces vamos a ir por ese lado, es un camino, es una estrategia, para que aprendamos a organizarnos y a trabajar para fortalecer el sector económico, y de ahí salió el Plan Ambiental Agropecuario y montamos ¡12 asociaciones! De todo el tema de la artesanía, eh, cultivo de especies menores, artesanías y cultivos de especies menores. Después, consolidamos la asociación de café, la asociación de cafeteros con 1.800 familias, después consolidamos la asociación de fiqueros con 380 familias, luego generamos una asociación de piscicultores con 150 familias, luego generamos una asociación de lácteos con 180 familias”.

El éxito de la experiencia de las asociaciones se debe en parte a que Jambaló cuenta con un cuadro de funcionarios indígenas especializados que se han venido consolidando a través de los años como una “tecnocracia indígena” muy eficiente que han venido logrando gestionar importantes recursos adicionales para el municipio en un proceso continuo de aprendizaje y puesta en marcha de estrategias diversas para la consecución de los recursos y sobre todo para salirse del esquema de planificación a corto plazo y avanzar en consolidar el plan de vida en el largo plazo:

“Después de consolidar, entonces James muy piloso allí, como jefe de planeación y demás, con el coordinador del Proyecto Global del Plan de Vida y con las demás secretarías, con la secretaría de infraestructura, la ingeniera Jenifer, hicieron todo un montaje de la estructuración del proyecto eso yo no lo sabía, pero lo aprendí con ellos a estructurar proyectos para saber cuánto cuesta los proyectos viales, los proyectos de





infraestructura, los proyectos económicos, los proyectos sociales, entonces se montó un banco de proyectos, pero a partir de la experticia que tenía James porque lleva mucho tiempo en planeación. Entonces, luego James dijo: “para el tema de la parte cultural tenemos que trabajar un proyecto *tipo*, ¿Qué es un proyecto tipo? pues, yo no sé qué es un proyecto tipo, pero usted sabe, pues haga el proyecto tipo, porque usted sabe, yo no lo sé. Entonces, sí, a James le da mucha risa porque digo que no sé. (Risas) porque digo que yo no sé. Y si es el camino ¡hágale! Entonces él ya monto todas las estructuras tipo, hicimos casas de la cultura ¡Tremendas casas de la cultura! que, unas quedaron inauguradas, otras están en construcción, otras están en proceso, que James les está dando continuidad. Entonces casas de la cultura en las veredas donde ellos requirieron, luego escenarios deportivos, entonces esos eran cómo los proyectos tipos que montaron. Y empezamos a hacer, distribuir los recursos y a empezar a hacer los estudios para mirar cuánto nos costaban si eran 30.000 – 15.000 millones de pesos, así se demorarán 10-15 años, pero tener los acueductos Inter veredales. Entonces eso también, luego vimos con baterías sanitarias, con el tema del saneamiento básico que se hizo una muy buena inversión, y en el tema de vías, ya se me ocurrió a mí, entonces yo dije: “vamos a trabajar el plan vial municipal por 15 años”, vamos a trabajar un plan municipal vial por 15 años, y que ya los alcaldes que vengan vayan metiéndole a ese plan vial municipal, y que eso nos sirva de herramienta de gestión para nivel departamental y para nivel nacional. Entonces ya sabemos cuáles sí son las vías que le vamos a intervenir y colocamos unos criterios, unos criterios, que dónde se iban a hacer la apertura de vía, era porque había producción, ¡sino no! por qué no íbamos a hacer vías por destruir los recursos naturales”.

Uno de los momentos más gratificantes para Flor fue cuando recibió dos reconocimientos por su gestión administrativa en el marco de un concurso nacional que premiaba las y los mejores alcaldes en varias categorías, se trata de un reconocimiento que se asume como colectivo por el equipo técnico de la alcaldía y la gestión desarrollada por Flor Ilva, siempre del lado de las comunidades y teniendo como norte el plan de vida del proyecto global:

“Y por eso, cuando convocaron para el tema a nivel nacional, para el premio del tema de la seguridad vial nosotros nos metimos por ese lado que ya teníamos avanzando,





que minimizamos los accidentes, las muertes, que hicimos educación, que, con la Guardia, eso ¡mejor dicho! ¡Y nuestra propuesta paso!, y llegamos como en el segundo puesto, ganamos el premio. Y para el primer premio que fue: la reducción de la pobreza extrema en el país, fue con el plan ambiental agropecuario con la asociatividad y todo eso, con el tema ambiental agropecuario, entonces hicimos todo ese ejercicio, ¿qué más? trabajamos 13 líneas estratégicas para la prevención de reclutamiento, tanto de los actores armados, como de otros. Esas 13 líneas estratégicas, pero se trabajó con las instituciones educativas para evitar el reclutamiento. Además, fue muy, fue muy, -como dicen los mayores- fue muy mentado en el momento que se logró los premios como administración municipal, fue muy reconocido, ¡muy reconocido! Entonces yo creo que a Jambaló les deben tener presente en un buen sentido, en buen sentido. Además, que no me puedo imaginar que fueron -en el primer premio que se recibió, que logramos como municipio, como municipio de Jambaló-, fueron acompañándonos 200 personas, 200 personas eso fueron niños y niñas con su música, con su arte, con su atuendo, entonces Jambaló fue muy reconocido y yo creo que tiene una bonita mirada, los que alcanzaron a percibir, los que alcanzaron a escuchar, tienen una bonita mirada para Jambaló”.

La reciente experiencia en la administración pública y sus destrezas para gestionar recursos entre dos institucionalidades y visiones de mundo, han reforzado su visión crítica del estado y el desarrollo impuesto a los Nasa, y le han permitido elaborar un discurso que la posicionan como una de las intelectuales más importantes del movimiento indígena norte caucano en la actualidad, ante la pregunta de si considera que la visión de desarrollo del estado coincide con las aspiraciones de calidad de vida del pueblo Nasa responde:

“No porque la visión de desarrollo del Estado es una visión más mercantilista, es una visión más de capitalismo ¡salvaje!, podríamos decir que no le interesa si está afectando los recursos naturales, el territorio, la vida. Independiente del calentamiento global, no le interesa ¡nada! Entonces viene todo el tema de la minería ilegal, la ley de páramos, toda una estrategia de desarrollo económico para la sociedad mayoritaria y no están pensando ¡ni siquiera por ellos mismos! lo están pensando, el cuidado del planeta tierra ¡Ellos que van a entender de eso! Entonces, esa visión de desarrollo no





es compatible con la visión del buen vivir comunitario de los pueblos indígenas, porque la de los pueblos indígenas no es la visión del desarrollo. Nosotros no hablamos la palabra desarrollo, ese no es nuestro concepto, nuestro concepto es el buen vivir comunitario, el buen vivir comunitario sin decir que nosotros no necesitamos de la plata, ¡obvio que sí! pero nosotros tenemos que buscar otras formas y otras estrategias desde la investigación profunda de las normas naturales, y desde los principios de la ley de origen buscar otras formas de pervivencia de los pueblos y para eso es que tenemos que conservar los recursos naturales, los recursos hídricos, los sitios sagrados y demás, pero sí cultivar la tierra y no monocultivos, sino cultivo limpio, cultivo integral, pero también generar procesos de transformación y comercialización, hacia allá también vamos. Entonces el desarrollo para nosotros ¡no!, para nosotros el buen vivir comunitario es integral, o sea tienes que estar muy bien espiritualmente, mentalmente, de corazón ¡muy bien!, para que lo que alrededor, lo que consigas te haga sentir bien, ¡te haga sentir feliz! ¡Eso es lo que en sí nos interesa!”

La trayectoria política dentro de las organizaciones indígenas y los conocimientos derivados de su experiencia como pionera ocupando importantes cargos políticos de poder local a nivel del estado (concejo y alcaldía), proyectan a Flor como una importante líder de carácter regional que en el corto plazo podría aspirar a ocupar cargos de poder político en instituciones propias como la consejería del CRIC (siguiendo los pasos de su amiga Aida Quilcué) y en el caso de las del estado, en la asamblea departamental, en cualquier ámbito que la comunidad quiera proponerla, el camino del espiral de la colibrí seguirá avanzando.





## **Conclusiones.**

Los ejemplos de mujeres indígenas y su participación en el ejercicio del poder político local son de especial importancia para los nuevos liderazgos femeninos del Norte del Cauca y de otras partes del país. Figuras como la de Flor, que fue la primera mujer indígena en ser alcaldesa en el Cauca y la primera mujer en ser gobernadora por su comunidad, son figuras determinantes a nivel local y nacional por su representatividad.

Flor es una lideresa de base, su liderazgo viene de abajo, es decir que nace desde la participación política más esencial en las juntas de acción comunal y asambleas comunitarias, este tipo de liderazgos femeninos permite que muchas mujeres en un contexto similar al de Flor que ha sido de guerra, patriarcado y abandono estatal, puedan sentirse identificadas.

En este sentido, la participación de Flor en su comunidad y en las instituciones propias ha sido activa pues comenzó como maestra bilingüe por 17 años formando varias generaciones de niños y niñas Nasa en su territorio y en otros territorios del Norte del Cauca, fomentando el conocimiento de la historia propia, valorizando la cultura propia, recuperando la lengua Nasa Yuwe y la identidad a través del bilingüismo, esta importante trayectoria la llevaría a ser fundadora y tejedora de la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural (UAIIN) tanto en su fundamentación onto epistemológica, así como en sus condiciones de posibilidad de realización gestionando los recursos necesarios dentro y fuera de sus comunidades. Asumió la coordinación de proyecto global logrando excelentes resultados y motivando a otras mujeres para que se animaran a asumir otros cargos al interior de las instituciones propias.

En los procesos de construcción del estado desde abajo vemos que la gestión y administración pública de los recursos se realiza con transparencia y con un gasto eficiente de los recursos como lo demuestra el premio como mejor alcaldía en la superación de la pobreza. Este logro no hubiera sido posible sin todos los activos comunitarios/humanos que el liderazgo de Flor y las anteriores alcaldías indígenas ponen al servicio de la consecución de las metas trazadas a largo plazo en el plan de vida, en ese sentido, la planificación a largo plazo es un eje central para los Nasa en la construcción del estado desde lo local. Igualmente, quieren trascender de esa relación de dependencia con el estado y constantemente se apuesta a los emprendimientos





comunitarios para la generación de recursos económicos y el logro de los objetivos del plan de vida.

No obstante la trayectoria exitosa de Flor, tuvo que enfrentar muchos prejuicios y violencia política de hombres de su generación cuando ocupó por primera vez el cargo de concejala, logró salir adelante gracias a que los montajes y ataques personales a ella y su familia no fueron legitimados en las asambleas comunitarias por las personas que participaban y que masivamente con sus votos respaldaron su trayectoria política, siendo un hito el hecho que por petición de la asamblea asumiera la coordinación de proyecto global al mismo tiempo que se desempeñaba como concejala.

Los procesos de feminización de la política desde la experiencia indígena aquí analizada nos muestran que en el caso de flor si se vivieron muchos episodios de violencia política, lo que muestra las dificultades para la participación de mujeres en estos espacios y la importancia de contar con el respaldo de la comunidad y de otros líderes hombres que van normalizando el hecho que las mujeres ocupen posiciones de poder en contextos altamente conservadores -del género- como el de jámbalo.

Lo anterior nos permite concluir que las mujeres indígenas encuentran obstáculos para la participación en las organizaciones propias pero que el caso de Flor puede ser visto como paradigmático en el sentido que abrió posibilidades para otras mujeres indígenas más jóvenes, de igual forma podemos concluir que el tema de la sobre carga de la mujer indígena en América latina se confirma para el caso de Flor si tenemos en cuenta que además de las reproducciones domésticas, su rol como productora económica y generadora de ingresos, evidenciamos aquí la importancia de su trabajo político para la reproducción cultural y la participación política de su pueblo.

Finalmente, el tema de la bipolaridad del poder local y los problemas que enfrenta el movimiento indígena a raíz de esta presión estructural, muestra la enorme capacidad de flor para tejer entre dos institucionalidades, en primer lugar distinguiendo los espacios de posibilidad para la acción viable dependiendo del contexto institucional, en segundo lugar manejando las tensiones con las organizaciones regionales afirmando la autonomía local de los cabildos como un rasgo ancestral de las comunidades Nasa, y, en tercer lugar, abriendo





poros y generando transformaciones desde dentro del estado mediante la gestión de proyectos que favorecen la unidad, la generación de recursos y la planificación a largo plazo en consonancia con los mandatos del plan de vida del proyecto global.





## **Bibliografía.**

- Aguiar, N. (2000). Patriarcado, sociedade e patrimonialismo. *Sociedade e estado*, 15(2), 303-330.
- Alonso y Díaz, R. (2012). Reflexiones acerca de los aportes de las epistemologías feministas y descoloniales para pensar la investigación social. *Debates urgentes*, 1(1).
- Anzaldúa, G. (2005). La conciencia de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. *Revista estudos feministas*, 13(3), 704-719.
- Atillo Muñoz, D. (2018). “PUUTX WE’WNXI UMA KIWE” COMUNICACIÓN DESDE LA MADRE TIERRA Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida. *Ciencia e Interculturalidad*, 116-132.
- Bandeira, L. (2008). A contribuição da crítica feminista à ciência. *Revista Estudos Feministas*, 207-228.
- Bengoa, J. (2000). La emergencia indígena en América Latina. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de antropología Social*, 7-22.
- Berry, A. (2002). Has Colombia Finally Found an Agrarian Reform That Works? *Revista de Economía Institucional*, 24-70.
- Botero, W. F. (2016). *Mulheres indígenas da ‘Çxhab Wala Kiwe’: relações étnico-racial, gênero e sexualidade nos Andes colombianos*. São Paulo: Dissertação Mestrado, Universidade de São Paulo.
- Bourdieu, P. (2000). La dominación masculina, traducido por Joaguín Jordá. Editorial Anagrama, España, 2000, segunda edición, 159
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de Rebelión*.





- Casanova, P. G. (1972). El aparato de dominación en América Latina (Su funcionamiento y las formas posibles de su fin) . *Revista Mexicana de Sociología*, 381-409.
- Castaño López, J. A. (2019). Lo rural en los andes colombianos: desafíos de la racionalidad económica no capitalista en resguardos indígenas Nasa del norte del Cauca. (dissertação Mestrado UnB)
- Castro, M. G. (2001). Feminização da pobreza em cenário neoliberal. *Mulher e trabalho*, 1.
- Clastres, P. H. (1977 [1974]). *Society against the State*. Oxford: Blackwell Oxford.
- Corcos, A. F. (2016). *The myth of human races*. Tucson, Arizona: Wheatmark, Inc.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum* 2018, 139-167.
- Crenshaw, K. (2006). Raza, reforma y retroceso: transformación y legitimación en el derecho contra la discriminación. In *Crítica jurídica: teoría y sociología jurídica en los Estados Unidos*. Universidad de Los Andes (ULA), 97-124.
- CRIC. (27 de Enero de 2021). A 50 años de la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca, las mujeres indígenas siguen luchando por el territorio y la vida. *ONU MUJERES COLOMBIA*, pág. 6.
- Cumes, A. (2007). Las mujeres son ‘más indias’, género, multiculturalismo y mayanización. *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Vol. 1: Introducción y análisis generales, 155-186.
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101.
- Curiel, O. (2014). *Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos*. Colombia: Universidad del Rosario. Disponible en [http://www.urosario.edu.co/urosario\\_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf](http://www.urosario.edu.co/urosario_files/1f/1f1d1951-0f7e-43ff-819f-dd05e5fed03c.pdf) [25 de enero de 2020].





Defensores, S. (2020). Somos Defensores. Obtenido de Defensoras voces de vida y resistencia:

[https://drive.google.com/file/d/1ztkaVm3AHLHQsRf3w4UBiMI\\_mMCIDjc9/view](https://drive.google.com/file/d/1ztkaVm3AHLHQsRf3w4UBiMI_mMCIDjc9/view)

Defensores, S. (2020). Somos Defensores. Obtenido de <https://somosdefensores.org/>:  
[https://drive.google.com/file/d/1ztkaVm3AHLHQsRf3w4UBiMI\\_mMCIDjc9/view](https://drive.google.com/file/d/1ztkaVm3AHLHQsRf3w4UBiMI_mMCIDjc9/view)

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula rasa*, 51-86.

Espinosa Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El cotidiano*, 7-12.

Fernandes, E. (2014). Homosexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit. *Tabula rasa*, 135-157.

Fernández Míguez, S., & Faundes Peñafiel, J. J. (2019). Emergencia de las mujeres indígenas en América Latina. *Debates sobre género, etnicidad e identidad cultural. REVISTA CHILENA DE DERECHO Y CIENCIA POLÍTICA*, 53-96.

Findji y Rojas (1985). *Territorio, economía y sociedad Páez*. Cali: Universidad del Valle.

Giddens, A. (2000) *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Ediciones Península.

Giménez, G. (2005). La cultura como identidad y la identidad como cultura. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. México, 5-8.

González, E. (2002). La discriminación en Chile: el caso de las mujeres mapuche. *Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, Working Paper*, 23., 315-326.

Gow, D. D. (2008). *Countering development: Indigenous modernity and the moral imagination*. Duke University Press.

Gualiche, (2014) *Participación de la mujer Nasa en el mercado de trabajo y cambios sociodemográficos en el municipio de Toribío, Cauca*. Universidad del Valle:





Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, (Trabajo de grado para obtener el título de profesional en sociología, Tesis. Santiago de Cali).

Guimarães, A. S. A. (2003). Como trabalhar com "raça" em sociologia. *Educação e pesquisa*, 29(1), 93-107.

Guzmán y Pizarro, (2014). Reconfiguración de los órdenes locales y conflicto armado: el caso de tres municipios del Norte del Cauca (1990-2010). *Sociedad y Economía*, (26), 155-184.

Haas, R., Watson, J., Buonasera, T., Southon, J., Chen, J., Noe, S., . . . Parker, G. (2020). Female hunters of the early Americas. *Science advances*, 6-45.

Hall, S. (1997). A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. *Educação & realidade*, 22(2).

Hall, S. (2006). *A identidade na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 4.

Hall, S., & Du Gay, P. (Eds.). (1996). *Questions of Cultural Identity*: SAGE Publications. Sage.

Henao, J. N. (02 de Junio de 2018). *HERMENÉUTICA GADAMERIANA: APUNTES CONCEPTUALES PARA EL ENTENDIMIENTO Y LA COMPRESIÓN DEL OTRO EN CONTEXTOS DE MULTICULTURIDAD*. Cali, Valle, Colombia: Universidad del Valle.

Hernández, J. (2010). Procesos políticos locales en el norte del Cauca y en el sur del Valle, 1988-2007. En L. Castillo, A. Guzmán, J. Hernández, M. Luna y F. Urrea, *Etnicidad, acción colectiva y resistencia: El norte del Cauca y el sur del Valle a comienzos del siglo xxi* (pp. 369-410). Santiago de Cali: Programa Editorial Universidad del Valle.

Hernandez, N. (07 de Julio de 2015). *A ADMINISTRAÇÃO E GESTÃO PÚBLICA DOS TERRITÓRIOS INDÍGENAS DO MUNICÍPIO DE TORIBÍO, NORTE DO CAUCA, COLÔMBIA*. Brasília, Brasil: Dissertação para obtenção do grau de mestre na UnB-ELA.





- Indepaz (2019). Obtenido de Indepaz.org,.co: <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2019/03/Informe-alberto-brunori-2019.pdf>
- Ketterer, L. (2011). Mujeres indígenas latinoamericanas y política: prácticas. *Revista Punto Género*, 249-270.
- Kovach, M. (2011). Doing Indigenous Methodologies: A Letter to a Research Class. En N. Denzin, & Y. Lincoln, *The SAGE handbook of qualitative research* (págs. 214-234). California: SAGE Publications, Inc.
- López, J. O. (1996). *Leyendas populares colombianas*. Bogotá D.C: Editores Colombia S.A.
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula rasa*, 73-101.
- Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Teoría y pensamiento feminista*.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 935-952.
- Machado, L. Z. (2000). Perspectivas em confronto: relações de genero ou patriarcado contemporâneo? (No. 284). Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Martínez Guaca, W., & Guerrero Montilla, D. (2019). La comunicación ancestral Nasa. Una comunicación desde el wët wët fxi'zenxi, buen vivir. IC: *Revista Científica de Información y Comunicación*, 665-691.
- Mejía, S. (2000). Mujeres indígenas y su derecho al desarrollo sustentable, desde una perspectiva de género: el caso de la organización Maasealsiuame Mosenyolchicauannij. In *Memorias del XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo*. Chile: Arica: Universidad de Chile, Univeridad de Tarapacá.
- Millett , K. (1995). *Política sexual trad.* AM Bravo Garcta. Madrid: Ediciones Cátedra SA.
- Montecino, S. (1996). Devenir de una traslación: de la mujer al género o de lo universal a lo particular. *DECURSOS: Revista de Ciencias Sociales*, 5-22.





- Naranjo, J. (02 de Junio de 2018). HERMENÉUTICA GADAMERIANA: APUNTES CONCEPTUALES PARA EL ENTENDIMIENTO Y LA COMPRESIÓN DEL OTRO EN CONTEXTOS DE MULTICULTURIDAD. Cali, Valle, Colombia.
- Navia, I., & Zambrano, M. (2013). Historia de las mujeres indígenas del Cauca. In: Alejandra Llano (Comp.) Tulpa de la mujer, la familia y el territorio. Tejiendo propuestas desde y para las mujeres Nasas. ACDI-Canadá: Fondo canadiense para la niñez, ACIN.
- ONU, I. a. (2019). indepaz.org. Obtenido de <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2019/03/Informe-alberto-brunori-2019.pdf>
- Quiñimil Vásquez, D. (2012). Petu mongenleñ, petu mapuchengen. Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto.
- Rappaport, J. (2000). La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos. Popayan: Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2005). Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Rivera Cusicanqui, S. (1986). Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y q'hechwa de Bolivia, 1900–1980. Geneva: Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social.
- Rivera Cusicanqui, S. (1997). La noción de " derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. Temas Sociales, (19), 27-52.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores - 1a ed. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rojas, J. M. (1993). La bipolaridad del poder local: Caldono en el Cauca indígena. Cali: Universidad del Valle.
- Rojas, J. M. (2011). La estrategia del terror en la guerra de conquista 1492-1552. Medellín, Colombia: Hombre Nuevo Editores.





- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina, 113, 190.
- Saffioti, H. I. (2004). Género, patriarcado, violência. In Género, patriarcado, violência. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Segato, R. L. (2012). Femigenocidio y feminicidio: una propuesta de tipificación. Guatemala: <http://repositorio.ciem.ucr.ac.cr>.
- Segato, R. L. (2013). La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda. Prometeo libros, 69-209.
- Somos Defensores. (2020). Obtenido de [https://drive.google.com/file/d/1ztkAVm3AHLHQsRf3w4UBiMI\\_mMCIDjc9/view](https://drive.google.com/file/d/1ztkAVm3AHLHQsRf3w4UBiMI_mMCIDjc9/view).
- Tattay, P., & Peña, J. (2013). Movimiento Quintín Lame: una historia desde sus protagonistas. Fundación Sol y Tierra.
- Urrea F, Castaño J y Quiroz G (2016). Mercado de trabajo, fuerza de trabajo y economía campesina indígena Nasa en tres municipios del norte del Cauca: Toribío, Jambaló y Caldon. REVISTA CONTROVERSIA, (207), 103-166.
- Weber, M. (2014). Economía y sociedad. México, DF: Fondo de cultura económica.
- Zapata, E. (2015). El relato de una mayora Nasa. Santander De Quilichao, en Colombia: Asociación de Cabildos Indígenas de la Zona Norte del Cauca.
- Zea, L. (1974). Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana. Revista de filosofía DIÁNOIA, 20(20), 172-188.





***Fuentes primarias.***

Asociación “Proyecto Global” y Alcaldía de Jambaló. (2015). Base de datos de la Encuesta Piloto Experimental Indígena Nasa sobre el Buen Vivir en Jambaló y San Lorenzo de Caldonó. Fecha de consulta: Noviembre del 2020.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2005). Censo Nacional de Población y Vivienda 2005. Procesamientos especiales CIDSE con el micro-dato.

El diseño de los *chumbes* con figuras de la cosmovisión Nasa que aparecen en las página de esta disertación fueron prestados y autorizados por Magaly Gualiche, socióloga Nasa del Resguardo de Tacueyó.

Las palabras escritas en Nasa Yuwe contaron con la colaboración de Adriana Bomba, colega y mujer indígena Nasa Yuwe, licenciada en Filosofía del resguardo de Caldonó.





## **Anexo 1.** Remojando la palabra con Flor: guía de entrevista.

### ***Sección 1.*** Cargos ocupados antes de ser alcaldesa.

- Enseñanza Bilingüe.
- 2001-2002-2003 Coordinadora del programa de administración y gestión propia.
- Nacimiento de la UAIIN.
- Discriminación por género.
- 2005 Flor es la primera mujer en ser elegida y asumir la coordinación de Proyecto Global.
- Discriminación por género.
- 2006 Flor asume como primera mujer gobernadora del resguardo.
- Reelección para gobernadora.
- Proponer a las mujeres.
- ¿Por qué no asumen las mujeres?
- Retos de ser gobernadora.
- Niños del ICBF regresan al Cabildo.
- Demanda al estado por la muerte del niño Wilder Fabián.
- 2007-2008 Coordinación del comité de planeación.
- Discriminación por género.
- Montaje político.
- Apoyo de la comunidad, ocupa doble cargo.
- Muerte política.
- Flor en el Concejo y en la coordinación de proyecto global.
- 2012-2013 - RIC Popayán.
- Asamblea de Picacho.
- Para ser alcaldesa.
- Durante la campaña. Los afiches.
- Surge el nombre del programa: “Tejiendo entre todas y todos el buen vivir comunitario” para la alcaldía.

### ***Sección 2.*** Durante el cargo: experiencias que vivió siendo alcaldesa.

- La pérdida de sus padres y la desaparición de su sobrino cuando era alcaldesa.





- División interna.
- El Listado.
- Solucionando entre mujeres.
- Desilusiones.
- Amenazas de las FARC y desplazamiento.
- La renuncia.
- Enseñanzas de la madre
- Reflexiones.
- Conclusiones.
- Tensiones políticas, cultivos ilícitos y sustitución.
- Yo propuse 3 objetivos.
- Gestión.
- Aprendizaje y proyectos tipo.
- América danza un proyecto insignia.
- Caminos ancestrales en la administración de la alcaldía.
- Premios.
- La Minga.
- Apoyo total a la Minga por parte de los colombianos de todo el país.
- PEBI.

### ***Sección 3. Preguntas.***

- ¿cuál es para usted la visión que tiene el Estado sobre el desarrollo? ¿considera que esta visión, coincide con las aspiraciones que tiene el pueblo Nasa de calidad de vida?
- ¿cuáles son las principales fortalezas del pueblo Nasa de Jambaló?
- Relevo Generacional y su importancia.
- Principales problemas del municipio de Jambaló.
- ¿Cómo es la relación entre las autoridades de los resguardos y las autoridades municipales, departamentales, nacionales como ejército, ministerio del interior, la policía y las organizaciones indígenas nacionales y regionales?
- Respuestas a las tensiones entre cabildo y policía.





- ¿cómo es la relación de los resguardos con las poblaciones afro, mestizos, con las fuerzas económicas de la región, empresarios o hacendados y con las mujeres?
- Interculturalidad.
- ¿Cómo cree usted, que los Caucaños y las personas de Popayán ven a los indígenas Nasa?
- ¿Cómo cree usted que los colombianos ven a Jambaló y al pueblo Nasa?
- ¿cómo es la relación por ejemplo de Jambaló con Toribio?
- ¿cómo ve usted el futuro de Colombia?
- Educación propia importancia.
- James como modelo a seguir, relato de Flor.
- La lengua propia.
- ¿Cómo contribuye el pueblo Nasa al futuro de Colombia?
- Semillas Milenarias.
- Dualidad y Complementariedad en los Nasa.
- 4 rituales mayores. Importancia en la organización política.
- El Espiral Nasa.
- Calendario propio Nasa.
- Mingas de pensamiento.
- ¿Qué papel ocupan las mujeres en la cosmovisión indígena de los Nasa?
- El CRIC y las mujeres.
- Las mujeres en los procesos internos.
- Tú me habías dicho que hubo compañeras, de, digamos dentro del mismo movimiento que no quisieron apoyar a Aída Quilcúe para, para senadora, ¿eso cuando fue?
- Violencia emocional, los cachos.
- Cargo mochila y se fue otra vez.
- De gobierno a gobierno. Relaciones de pareja.
- Espacios de diálogo intercultural.
- Tierra para las mujeres, autonomía económica.
- El espacio propio.
- Reconocer el trabajo doméstico.
- La familia la primera empresa comunitaria, ambos deben aportar a ese fuego.
- Genaro.





- Los hijos y el proceso comunitario, conflicto.
- ¿Flor Ilva, tú crees que se puede hablar de mujeres feministas comunitarias?
- Programa Mujer. Aciertos y dificultades.
- “El libertinaje”.
- Las denuncias de las mujeres se dispararon y no habían caminos trazados.
- Extremo, familia y volver a la mujer.
- Joaquín Viluche. ¿El apoyo ese proceso?
- Repartir las cargas.
- ¿sufrió algún tipo de violencia o discriminación dentro de su comunidad, del cabildo, la alcaldía y cuál?
- Catarsis.
- ¿Cómo crees que va la implementación del proceso de paz, crees que ese proceso es positivo para el municipio?
- ¿Considera que la implementación de los acuerdos ha tenido en cuenta la opinión de su comunidad sobre los problemas que les preocupan?
- Tierra de Paz.
- ¿Qué opinión tiene de la política indígena del país con respecto a consultas previas y enfoque diferencial con poblaciones indígenas?
- ¿Y con respecto al enfoque diferencial?
- ¿Estás de acuerdo con las demandas que hace el pueblo indígena en relación a la autonomía del territorio y Gobierno propio?
- ¿Está de acuerdo o en desacuerdo con el manejo que le ha dado el Gobierno nacional a las relaciones con el pueblo indígena Nasa? o sea de estas demandas, de autonomía del territorio y Gobierno propio, relaciones con el Ejército y con los grupos armados al margen de la ley, demandas de acceso a tierras ancestrales y manejos de recursos minero-energéticos.
- Estrategias sucias por parte del gobierno para deslegitimar la Minga.
- ¿Tiene algún remordimiento en cuanto a las decisiones que ha tomado en aspectos políticos y comunitarios?





- ¿de qué manera considera usted que las instituciones propias como la minga, la Guardia indígena, el Cabildo, las asambleas contribuyen a brindar calidad de vida a los habitantes del resguardo? ¿Cuáles sí y cuáles no?
- ¿Qué te hace sentirte orgullosa de ser Nasa y de vivir en Jambaló?
- ¿Cuáles son las aspiraciones que tiene para el futuro de sus hijos, y, que la haría feliz con respecto a ellos y que no quisiera ver en el futuro de sus hijos?
- ¿Y qué le dirías a una niña que se esté ahorita formando para ser lideresa y que más adelante quiera ocupar un cargo de poder político tan importante como el que tú has tenido y que sigues teniendo, qué consejo le darías cuando sienta dificultades o incluso para que tome el impulso de asumir esas posiciones y no se desanime?

***Sección 4. Concepciones Nasa sobre:***

- La muerte.
- Política sobre natural.
- El colibrí como guía espiritual de Flor y el sexto sentido en la política.
- Documental importante en su vida.
- Las enseñanzas de Flor a sus hijos.
- Sueño de flor. La casa Nasa.

