



Colombia Internacional

ISSN: 0121-5612

colombiainternacional@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Parrado Morales, Stefannia; Isidro, Luisa  
La paradoja hipócrita. Problematización de la participación política de la mujer misak  
Colombia Internacional, núm. 80, enero-abril, 2014, pp. 135-170  
Universidad de Los Andes  
Bogotá, D.C., Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81229999005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# **La paradoja hipócrita. Problematización de la participación política de la mujer misak\***

## **RESUMEN**

El artículo estudia las contiendas políticas de la comunidad indígena colombiana Nación Misak para la defensa de la naturaleza y el territorio. Particularmente, se analiza el papel paradigmático de la participación de la mujer dentro de la comunidad, puesto que son víctimas de múltiples violencias en el ámbito privado y en los cabildos y organizaciones indígenas, a pesar de que, según los planes de vida de la comunidad y su cosmogonía, la mujer es la protectora y salvaguarda del patrimonio natural. Para indagar esto, se tienen en cuenta las diferentes prácticas de género de la comunidad indígena y la relación de la mujer con los recursos naturales.

La situación paradójica de la mujer se demuestra por medio de una investigación cualitativa estructurada en siete entrevistas, cuatro de ellas a mujeres y tres a hombres de la comunidad misak. A manera de conclusión, se señalan las nuevas iniciativas y estrategias de lucha pacífica que han adoptado las mujeres misak para enfrentar este problema.

## **PALABRAS CLAVE**

Misak • participación política de mujeres • recursos naturales • estrategias pacíficas de lucha • violencia de género • mujeres indígenas • arreglos de género

---

## **The Hypocritical Paradox. Analysis of the Political Participation of Misak Women**

## **ABSTRACT**

The paper examines how the Colombian indigenous community Nation Misak deals with the political issues related to the protection of nature and the territory. Specifically, the paradigmatic role of women and their participation in the community are discussed, as even when referring to the community life and cosmogony, the woman is the protector and safeguarding of the natural heritage, in the private sphere and in the indigenous *cabildos* and organizations, women are victims of various types of violence. To investigate this, we take into account different gender practices of the indigenous community and the relationship between the Misak woman and natural resources.

This paradox becomes evident by means of a qualitative study based on four interviews conducted with four women and three men from the Misak community. As a conclusion, some new initiatives and peaceful struggle strategies adopted by the Misak women are reviewed.

## **KEYWORDS**

Misak • woman political participation • natural resources • peaceful strategies of struggle • violence • indigenous women • gender arrangements

---



**Stefannia Parrado Morales** es politóloga de la Universidad de los Andes. Actualmente es estudiante de Antropología con opción en Economía de la misma universidad. Ha trabajado los temas de subjetividad, violencia y memoria, específicamente en el contexto del conflicto armado colombiano, así como la relación de cuerpo, violencia y formas de resistencia en la filosofía política contemporánea. Le interesan particularmente la experiencia de las mujeres en la guerra y las formas de resistencia que han adoptado en contextos de violencia política y social.



**Luisa Isidro** es politóloga de la Universidad de los Andes con énfasis en Historia y Periodismo y estudiante de la maestría de Estudios Culturales en la misma universidad. Tiene experiencia en movimientos sociales en mujeres indígenas del Cauca y su relación con el conflicto armado. Ha participado en varias investigaciones de género, como el patrimonio cultural y natural y la mujer indígena en la Nación Misak. Además de esto, ha trabajado en temas de educación primaria y secundaria en un proyecto de investigación realizado por la Universidad de los Andes y la Secretaría de Educación. Actualmente es investigadora del proyecto “Memoria Histórica desde la Antropología Forense” del Centro Nacional de Memoria Histórica.

---

Recibido: 22 de agosto de 2012

Modificado: 19 de octubre de 2013

Aprobado: 10 de diciembre de 12 2013

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint80.2014.05>

Este artículo surge del trabajo investigativo desarrollado para el curso “Guerra Política y Género” del Departamento de Ciencia Política de la Universidad de los Andes. Inicialmente, el trabajo investigativo se realizó con la ayuda de María Luna Chaparro, Ana Lucía Zuluaga y Carolina Daza, con quienes compartimos el interés por el problema que representan la hegemonía y los patrones de masculinidad ejercidos sobre los movimientos de mujeres. Por la pertinencia del tema, esta propuesta fue apoyada por diferentes expertos en el tema: Dora Tavera, Liliana Pechené, María Emma Wills, y diferentes pioneros y actores misak.

---

# La paradoja hipócrita. Problematización de la participación política de la mujer misak

**Stefannia Parrado Morales**

**Luisa Isidro**

*Universidad de los Andes*

## Introducción

En los últimos años, la defensa por el cuidado de la naturaleza y los recursos naturales se ha asociado a las comunidades indígenas en general. Esta defensa ha generado categorías sociales y políticas y ha desarrollado perspectivas de ciudadanía, género, etnicidad, identidad y protección de los territorios que se han convertido en factores de contienda política. En este sentido, el presente trabajo se centra en las contiendas políticas relacionadas con la defensa de la naturaleza y el medioambiente generada por la Nación Misak y el papel destacado que han cumplido las mujeres en esta lucha mientras paradójicamente en la comunidad y en la familia siguen siendo objeto de discriminación y violencia.<sup>1</sup> Esta comunidad se ubica en el departamento del Cauca, específicamente en el resguardo de

---

1 Sobre la denominación *Misak*, se debe tener en cuenta que ésta nace en un sentido político de reconocimiento; así lo explica Mama Ascensión Velasco Montaño: "Nuestro territorio ha sido conocido en los últimos ochenta años con el nombre de Guambía y a nuestros hermanos de étnica como guambianos, cuando nuestros auténticos nombres son *Wampia* (hombres del agua o del sueño) y *Misak*, calificativos que reivindicamos con orgullo" (Velasco s. f.). Así mismo, en el comunicado a la opinión pública nacional e internacional en 2005, las autoridades ancestrales del pueblo Misak explican: "Como es conocido por todo el mundo, nosotros el pueblo *Wampia* o *Misak*, a quienes nos han llamado guambianos, hacemos parte de los primeros pobladores de estas tierras: *Abyayala*, *Unayala* o *Nupiraw* antes de que las llamaran América, del *Kauka*, que en nuestra lengua significa madre de los bosques y a la que la Unesco ha declarado reserva estratégica de la biosfera, de *Wampia*, que significa 'hijos de la palabra, los sueños y el agua', así como de lo que la historia falseada que educa y reconoció en Colombia que el Gran *Kauka*, que era desde el *Chocó* hasta *Quito Ecuador*".

Guambía del municipio de Silvia, y está afiliada a organizaciones sociales como la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), como movimientos para la preservación del patrimonio.

El carácter mixto de los movimientos en defensa del territorio y el medioambiente posibilita las construcciones de género vinculadas fuertemente con la cosmogonía de la comunidad, y a su vez, con las representaciones sobre lo indígena que se gestan en el Cabildo. Entre las representaciones internas y externas se reconoce a la mujer misak como guardiana de la naturaleza; esto les permite a las mujeres de la comunidad tener mayor representación en la esfera pública –como mujer indígena profesional– transgrediendo las fronteras tradicionalmente asociadas a los roles asociados a la maternidad y la crianza de los hijos. Así, ellas obtienen un lugar dentro de las actividades políticas del Cabildo. Por consiguiente, la mujer indígena misak es vista como mujer titular de derechos y sujeto político que actúa y delibera en espacios públicos acerca de un problema común: la defensa del Derecho Mayor, es decir, la defensa del territorio y los recursos naturales.

Pero, ¿esta imagen de la mujer como protectora de los recursos no se convierte en un mecanismo para obviar la carga histórica que, según los mismos pueblos, ha desarmonizado a la familia misak, y para silenciar las situaciones de violencia persistentes en su contra? Este trabajo busca visibilizar repertorios de violencia a los que es expuesta la mujer Misak en la comunidad y responde a la siguiente pregunta: ¿qué impactos tiene el papel público que la mujer misak ha cumplido en la lucha por el territorio y la protección de la naturaleza sobre los arreglos de género imperantes en la comunidad y la familia misak?

La respuesta busca problematizar la participación de la mujer misak en las iniciativas pro defensa del territorio, específicamente a cargo del CRIC y los cabildos sujetos a él. También, cuestiona la percepción de que las comunidades indígenas son homogéneas, exentas de conflictos internos, y que las actividades y los arreglos que regulan las relaciones internas de la comunidad no son de carácter político. A su vez, el trabajo dialoga con la idea de la construcción del nativo ecológico y sus implicaciones para

entender las dinámicas de violencia dentro de las comunidades mismas. Por otro lado, pone en evidencia los obstáculos que enfrentan las organizaciones de mujeres en su lucha por detener la violencia que se ejerce contra ellas dentro y fuera de sus comunidades.

Para responder a estas inquietudes, el presente trabajo realizó un estudio de caso con líderes del movimiento indígena, miembros del resguardo del Guambio durante los años 2010-2012. En particular, la investigación, además de reconstruir el contexto, se apoyó en seis entrevistas en profundidad, cuatro a mujeres y dos a hombres. De las cuatro mujeres entrevistadas, tres de ellas son indígenas Misak (Cauca), y la cuarta es indígena del pueblo Pijao (Tolima). Algunas de ellas participaron en el Congreso de Mujeres Indígenas y Agua, realizado en Bogotá a mediados de 2011.

El trabajo inicia con una caracterización de la comunidad Misak, rescatando las luchas milenarias que han librado como pueblo en general, y el papel que han desempeñado en ellas las mujeres. Luego se señala cómo la mujer misak es vista desde las leyes de origen y cómo esta cosmogonía les atribuye un papel esencial en la defensa del territorio; de allí que los cabildos indígenas hayan logrado incorporarlas en los movimientos por el agua, entre otros. Luego, se detiene en la paradoja que implica el que las mujeres sean la cara de los movimientos por el Derecho Mayor, mientras que dentro de sus comunidades son víctimas de múltiples violencias, con lo cual se problematiza la participación política de la mujer en tales espacios, a la vez que se resalta la labor que han hecho estas mujeres para contrarrestar estas violencias. El artículo concluye señalando la importancia de que las mujeres misak –a través del empoderamiento que les trajeron los movimientos pro defensa del territorio– hayan podido incorporar reivindicaciones propias de género haciendo frente a la desarmonización de la familia misak, en particular, y de la comunidad, en general.

## **1. Pueblo Misak: hijos del agua y del arcoíris**

De acuerdo con su cosmogonía, los Misak aseguran que son hijos del agua, ya que son descendientes de las cacicas y caciques del agua. Según cuenta la historia, la cacica Teresita de la Estrella salió de una laguna llamada Ñimpi. El taita Abelino Dagua relata al respecto:

Los mayores no recuerdan bien el sitio exacto de donde vino el derrumbe, pero uno de ellos explica que como ella vino por un derecho, entonces tiene que ser por el lado derecho, al sur. Dicen que un páramo fuerte cayó desde mayo a octubre y la laguna de Ñimpi se puso grande, grande. Por encima de la laguna fue bajando un sombrero propio, tampalkuare, de colores; y el arcoíris estaba allí, con un pie a cada lado de la laguna; de él bajó el sombrero y tapó toda la laguna y se quedó asentado sobre ella mucho tiempo.

A los siete meses de estar cayendo el páramo, vino un derrumbe y reventó la laguna; allí se fue adelante toda el agua; y del derrumbe se vio bajar una niñita que venía bien envuelta en un chumbe de colores, llorando. Cuando los Moropik, los sabios de lo propio, vieron bajar el sombrero, esperaron y sacaron la niña. Por ella supieron que esta laguna es hembra y que cada derrumbe que viene de ella trae una niña. (Vasco 2001, 7)<sup>2</sup>

En este pensamiento, la dirección que va desde las fuentes de los ríos hacia su desembocadura, y las diferentes estaciones, tiene una connotación creadora de civilización y cultura. De la misma forma nacen los caciques del agua, quienes, una vez rescatados, van a originar la autoridad, a enseñar la elaboración de todos los objetos de la cultura y a indicar el modo de su empleo para la producción de la vida de los *namuy Misak*, como ocurrió con Teresita de la Estrella, que traía todos los objetos en oro: telares de oro, palas de oro, todo (Vasco 2001). La relación que establece Vasco con los caciques del agua es que ellos han defendido el oro desde los inicios de la “Conquista” y también han sabido utilizar el agua para ocultar sus riquezas, como ocurrió cuando llegaron los españoles. Por otro lado, el agua no sólo determina la vida guambiana en la agricultura, en la cultura y en la historia, sino también en las maneras de dar virilidad o feminidad a las prácticas o quehaceres cotidianos (Jembuel 2012).

2 Para una mejor lectura sobre este relato, véase Vasco (2001, 7-13).

Igualmente, los Misak dan gran importancia a la familia y a la creación de su identidad por medio del *nachak* o fogón-Misak.<sup>3</sup> Éste se considera un espacio básico y primordial para dar comienzo a la familia, pues es el lugar (cocina) donde se enseñan valores y comportamientos, el acto de compartir, y donde se dan consejos a los niños y niñas. A estas últimas se les enseña a obedecer, cocinar y tejer, entendiendo. Este espacio es el escenario principal de la tradición oral, que cobra importancia pues la comunicación de la comunidad siempre ha sido oral y se ha transmitido de generación en generación. La costumbre es educar en lengua *namtrik* a los Misak tanto en la cosmovisión como en el Derecho Mayor. Por ejemplo, los mayores sabios lo hacen desde el fogón de la cocina, y las *ishuk Misak* enseñan a sus hijas la artesanía y la multiplicidad de actividades, tales como el oficio del hogar, cultivar la tierra, hacer mercado, porque si ellas no están preparadas, les será difícil afrontar la vida como solteras o casadas. La costumbre está orientada a ser gobernada por su misma gente y sus mismas normas (Tunubalá y Muelas 2008). Así mismo, las tareas que se cumplen entre hombres y mujeres varían lo suficiente, pues ellas tienen veinte tareas más que ellos.<sup>4</sup>

### a. La contienda política de los Misak

Los Misak habitaron el territorio del gran *Kauka* con soberanía y autonomía. Sin embargo, con la llegada de los españoles se destruyó el centro geopolítico de los Misak, y estos se desplazaron a las orillas y las partes altas del departamento (López y Miranda 1998).

3 El *nak chak* o fogón es el que da el calor, el centro de la costumbre misak, donde se reúne la familia para intercambiar y comentar los acontecimientos. Allí, los mayores educan a sus hijos, hablan de la cosmovisión, de la historia, y resuelven los problemas aplicando las normas ancestrales (Tunubalá y Muelas 2008, 59).

4 Liliana Pechené comentó que las mujeres desarrollan ochenta tareas diarias; entre ellas, de 5 a 9 de la mañana ya tienen que haber organizado el ganado, alimentado y organizado a sus hijos, y algunas veces, haber recogido las cosechas. Además de esto, Jeremías (esposo de Liliana), afirma que la mujer se ve como el núcleo del desarrollo de la familia, pues ella transmite los principios básicos y enseña qué es la autoridad, la identidad y el idioma, y también es la que genera vida.

De esta manera, el pueblo Misak, a pesar de sufrir las secuelas de la “Conquista” (con la invasión a los territorios y el saqueo del patrimonio natural que generó el genocidio de los pueblos originarios), siguió luchando y resistiendo (Tunubalá y Pechené 2010).

[...] hombres blancos que violentaron nuestra dignidad y quitaron la libertad, esencia fundamental de vida de los pueblos originarios; ellos desde su mundo nos trataron como seres sin alma y nos confundieron como animales, como una estrategia político-religiosa de dominación y subyugación. (Tunubalá y Pechené 2010, 415)

De este modo, la cultura y las tradiciones de los pueblos fueron afectadas por la expansión del poder español, junto con la Iglesia católica y sus formas de educación. Luego, en la época Republicana –por la creación de leyes, normas y decretos, como la Ley 18 de 1890, que contribuyó a la liquidación de los resguardos indígenas existentes–, los territorios indígenas comenzaron a ser declarados como baldíos, y se representaron a los pueblos originarios como personas incapaces, menores de edad, seres sin alma y semejantes a los animales. Por esto, se priorizó la participación de la Iglesia católica y los terratenientes, con la única finalidad de transformar la vida “salvaje” de los indígenas en vidas “civilizadas”.

A inicios de 1900 se manifiestan y evidencian los rezagos de los problemas agrarios que se fueron dando a causa de los abusos de los blancos en territorios indígenas. Esto llevó a que, desde esta fecha en adelante, los Misak se organizaran para luchar por la defensa de sus territorios y para resistir la situación agraria del país, además de las consecuencias del incipiente conflicto armado. En los años siguientes, los Misak, liderados por el Taita Trino Morales y otros personajes, crearon el Sindicato del Oriente Cauca como una estrategia de lucha, con la colaboración de algunos sindicalistas.<sup>5</sup> A finales de 1960, gracias al Taita Javier Calambas

.....

5 Las acciones del Sindicato del Oriente Cauca permitieron dar pasos significativos hacia la conformación de una organización propia en la cual se luchara por el territorio y la diferencia cultural (Tunubalá y Pechené 2010).

y a una de las primeras cooperativas indígenas, llamada San Fernando (Tunubalá y Pechené 2010), lograron reunir la mayoría de organizaciones y concejos para dar origen al Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Cuando el CRIC se organiza, el pueblo Misak establece que en la unión y en la lucha tienen que predominar y sobresalir los valores y principios identitarios, para seguir conservando la integridad cultural de generación en generación (Tunubalá y Pechené 2010). Esta idea de reproducir el sentimiento y sentido revolucionarios por medio de las generaciones forma parte de la idea inicial de los Misak de “recuperar el territorio para recuperarlo todo” (Pechené 2012), bajo los principios de territorio, autoridad, autonomía e identidad. En primer lugar, la lucha Misak tiene como objetivo conservar el territorio para seguir existiendo como pueblo originario y no ser una comunidad que, a la deriva, se está adaptando al sistema de organización colonialista, como es el caso del resguardo. Y en segundo lugar, busca conservar costumbres a través de la tradición oral que las preserva de generación en generación.

Igualmente, las instancias de planificación occidental incidieron en las luchas que empezaban los Misak. Ejemplos de esto son el Primer Planeamiento Educativo Guambiano (1985); el Plan Preliminar de Desarrollo del Pueblo Guambiano (1985-1987); el Primer Censo Estudio Guambiano (1990-1991) y el Diagnóstico del Pueblo Guambiano (1993-1994), junto con los documentos de planeación elaborados por el equipo multidisciplinario de Cencoa. Además, hubo permanentes proyectos de modernización del resguardo, que marcaron una fuerte tendencia desarrollista entre la población y, especialmente, entre algunos de los líderes que estuvieron al frente de la elaboración del plan de desarrollo (Acosta 2007).

### **b. Las iniciativas de las mujeres misak**

Las mujeres, por su parte, también fueron pioneras de la creación del CRIC y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC). No obstante, sus intereses distaron de los planteamientos de las autoridades (masculinas) indígenas, y empezaron a conformar sus propias organizaciones, en donde ellas se pensaban como sujetos políticos que confrontan los límites entre la

vida privada (doméstica) y la pública o política,<sup>6</sup> es decir, antes había una baja participación de mujeres en los movimientos y organizaciones sociales indígenas de carácter mixto.<sup>7</sup> En 1972 se fundó el grupo Cabildo Juan Tama; en 1985 se creó la Asociación Nacional de Mujeres Campesinas, negras e indígenas (Anmucic); en 1986 surgió el grupo Minga Artesanal; en 1990 se organizó el grupo de Mujeres Estrellita del Macizo. Y como respuesta a la grave situación de las mujeres en el conflicto armado, surgió en 1996 la Ruta Pacífica de las Mujeres. En 2002 y 2003 surgen tres organizaciones; dos de ellas son el grupo Mujeres de Cajamarca y Mujeres del Barrio María Occidente. Es preciso señalar que la mayoría de las mujeres misak entrevistadas para esta investigación afirmaron que las mujeres vinculadas a estos movimientos también realizan actividades extracurriculares, como tejedoras o parteras, entre otras.

Las mujeres misak no sólo resisten la violencia indirecta, sino también la directa, como el abuso de la guerra y el abuso familiar. Liliana Pechené,<sup>8</sup> por un lado, afirmó que el Cabildo ha tenido en cuenta los problemas de la mujer, pero sigue siendo un problema estructural. Sin embargo, Mama Agustina y Dora Tavera<sup>9</sup> afirmaron que las mujeres prefieren callar los problemas que se presentan en la casa. Finalmente, los hombres –aunque algunos de ellos apoyan los movimientos de mujeres indígenas– afirmaron que las mujeres son vulnerables en cuanto a los efectos de la guerra, pues destacan más las violaciones o abusos que han cometido los grupos armados (legales o ilegales) contra ellas, que los abusos que se cometen en la comunidad sobre ellas mismas.

---

6 El reconocimiento de la discriminación, de las formas de opresión, de la exclusión y de sus manifestaciones en el cuerpo de las mujeres condujo a confirmar las principales diferencias entre las organizaciones tradicionales como el CRIC y la ONIC y las organizaciones de mujeres indígenas emergentes de la época (Corporación Ecomujer 2006).

7 “Porque las mujeres son vistas como dependientes o pasivas, es que ellas son objeto de regulación y dominación masculina en el hogar” (Grupo de Memoria Histórica 2011a, 22).

8 Liliana Pechené es una de las líderes de los movimientos indígenas del pueblo Nasa. Ha participado en varias cátedras relacionadas con la mujer indígena y el agua.

9 Dora Tavera es consejera de la Organización Nacional de Indígenas de Colombia (ONIC) y de “Mujer, Familia y Generación”. Ella, junto a otras mujeres, han realizado un esfuerzo por denunciar la situación de las mujeres indígenas en Colombia.

## 2. La mujer en la cosmogonía misak

La cosmogonía misak establece la figura de la *Pishi Misak*,<sup>10</sup> quien es también *Nu Misak*: la principal, la líder. Ella enseña a cultivar por medio de sus propios cultivos silvestres y enferma a quien desobedece. Hace música con los ruidos: canta, silba y llora. Ella ordenó cómo vivir, dio el poder, y mediante el sueño enseñó cómo curar las enfermedades. Los Misak entienden a *Pishi Misak* como unidad perfecta, el par perfecto, que encierra en su ser los dos principios, lo masculino y lo femenino, que juntos multiplican. Pero esta unidad se conforma por dos personajes: *Pishi Misak*, como lo propiamente dicho, y *Kallim*, que es macho. Cuando los Misak establecen su plan de vida tienen en cuenta esta dualidad de *Pishi Misak*: “En el páramo, *Kθrrak*, hay papa, mauja, haba, ají, plátano, ullucu que *Pishi Misak* cuida. Entre los dos, ellos las siembran y cultivan y hacen trabajos con ellas. Con ellas es su alimento. Hay otras para hacerles refrescos, remedios” (Dagua, Aranda y Vasco 1998, 53).

*Pishi Misak* además ayuda a pensar la familia, la cual es entendida como la unidad primordial. La pareja la conforma *Kan*, que significa uno, pero al mismo tiempo expresa algo no acabado que se completa con el matrimonio. La mujer viene a completar aquello que falta: “la pareja es un par, la verdadera unidad a partir de la cual todo puede comenzar a contarse” (Dagua, Aranda y Vasco 1998, 58). La pareja se rige por el principio de *latá-latá*, que significa igualdad.<sup>11</sup> Esta cosmovisión es sustancial porque la sociedad Misak maneja una dualidad en el espacio, el tiempo y la gente. La relación de pareja marca el proceso de socialización de los hijos e hijas en la construcción de la identidad Misak; por eso, el niño aprende con su padre el mundo de lo masculino: arar la tierra, conocer los ciclos agrícolas y plantas medicinales, y educarse para dirigir el Cabildo. Además están las

<sup>10</sup> La *Pishi Misak* es dos, es un par, es ella y él en unidad.

<sup>11</sup> La minga, como las familias, es el espacio en donde la complementariedad es la base. Así, en las mingas también se da *latá-latá*, que no es equidad sino igualdad. Los Misak explican que el principio de *latá-latá* se entiende cuando se reparte la comida. Si una mujer no sabe repartir la comida, no hay *latá-latá*, no hay igualdad. Sin embargo, en las mingas se sirve la comida de acuerdo con el rango que tenga el sujeto en la comunidad. Para saber más sobre esto, véase Dagua, Aranda y Vasco (1998, 191).

prácticas paradigmáticas del ser varón misak: la construcción de la virilidad misak se sustenta en el trabajo real, físico, y en lo que eso significa en la estructura del sujeto (Dagua, Aranda y Vasco 1998, 131).

A la niña se la orienta al mundo doméstico y a la casa como su lugar de privilegio, y en donde debe formarse como mujer. La madre debe enseñar a la hija a ser mujer y una *ishuk Misak*, que se caracteriza por ser trabajadora, responsable con sus hijos, para lograr una pervivencia y reexistencia de la vida del territorio Wampia. La construcción de la feminidad se construye alrededor del tejido: saber hilar es una actividad exclusiva de la mujer. El tejido es importante porque por medio de él “van tejiendo la vida de la sociedad guambiana y acompañando su reproducción” (Dagua, Aranda y Vasco 1998, 62). Para la mujer misak el mundo del trabajo es también la huerta agrícola, el *nak-kuk* (fuego) y el *hilar-tejido*.

Desde la perspectiva de género, las mujeres indígenas con cosmovisiones duales ven la equidad de género en la complementariedad armónica de hombre y mujer, y no en una autonomía de género o superioridad de un sexo sobre otro (Dagua, Aranda y Vasco 1998, 45), de modo que cuando en la comunidad no se cumple el principio de *latá-latá*, por extensión se pierde la armonía del territorio.

### **3. El rol de la mujer indígena y la gran paradoja hipócrita**

Si revisamos la participación de las mujeres indígenas en los espacios públicos, no se puede entender su inclusión exclusivamente como fruto de la organización de movimientos en defensa de los recursos naturales (que son de carácter mixto, es decir, participan mujeres y hombres), sino como resultado de varios factores, entre los que se destacan:<sup>12</sup>

- La consolidación en las organizaciones de base indígenas de políticas, programas y espacios de participación para las mujeres.

12 Gracias a la ayuda de la OBI (Organizaciones de Base Indígenas) y algunas ONG se ha dado la mediación para la inclusión de programas de mujeres en los que algunas líderes participen y consoliden temas enfocados en temas de mujeres (Ulloa 2007). Asimismo, dentro del segundo plan de vida y pervivencia Misak se establece como meta que cada uno ingrese un 20% más de mujeres que aspiren a terminar su formación tecnológica y profesional (Tunubalá y Muelas 2008).

- La formación política y académica de las mujeres indígenas.
- La conformación de organizaciones de base de mujeres indígenas.
- La presencia activa de las organizaciones no gubernamentales.
- Los cambios en las políticas gubernamentales.
- El replanteamiento del papel de las mujeres indígenas desde la academia.
- La relación mujeres y naturaleza (Ulloa 2007, 19)<sup>13</sup>.

Esta última, en particular, ubica a la mujer indígena como guardiana de los recursos naturales y significativamente como líder, “parte fundamental” (Tunubalá 2012) o pilar de la lucha por el territorio (Jembuel 2012). Aunque este papel que se les atribuye dentro de las organizaciones debería sugerir una igualdad en la distribución del poder, esto no ocurre, pues, tal como lo reconocen ellas, “las opiniones de nosotras no cuentan igual que la de los hombres, hay una subvaloración” (Jembuel 2012). ¿Cómo explicar esto? ¿Cómo entender que mientras se acepta el papel imprescindible de la mujer en estos movimientos, su actuación en los espacios de participación sea subvalorada?

Según Olga Luz Restrepo, en este contexto de exclusión las mujeres indígenas han sido invisibilizadas y lo seguirán siendo mientras sean ignoradas tanto por la historia oficial como por la propia, es decir, mientras se desconozcan su situación y condición, su aporte al desarrollo de las comunidades y su contribución a las luchas de resistencia étnica y cultural seguirán siendo ignoradas por sus organizaciones y por las políticas de Estado (Restrepo 2013). La exclusión desmitifica la visión romántica del ser indígena, que es contemplado como una comunidad en armonía carente de problemas internos. En otras palabras, estas concepciones idealizadas despolitizan las actividades internas al convertir a la comunidad en un todo homogéneo exento de diferencias, jerarquías y desigualdad. Paradójicamente, esta despolitización les ha permitido a las mujeres misak proponer nuevas dimensiones de participación política y acción

.....

13 En 2005 se organizó el proyecto “Educación endógena para la mujer guambiana”, impulsado y coordinado por Mama Bárbara Muelas Hurtado. Pero este proyecto no pudo continuar. No obstante, hay mujeres guambianas que integran el Comité de Educación, y muchas otras están en universidades de las diferentes ciudades del país (Acosta 2007).

para confrontar y transformar sus problemas. Pero ¿cómo ha llevado este empoderamiento de las mujeres a modificar arreglos de género soportados en las leyes de origen Misak?

Esta pregunta pretende reconocer –por medio del análisis de discursos– cómo determinadas mujeres indígenas validan sus acciones: “Nosotras empezamos a entender que teníamos derechos” (Tavera 2012). Tal como lo explica Ulloa, algunas mujeres indígenas se han involucrado al participar en los programas que exigen cuotas de género dentro de las políticas occidentales de género, de empoderamiento y formación legal sobre sus derechos; otras han rechazado las categorías de género agenciadas por personas externas a la comunidad, y argumentan que no hay problemas específicos de las mujeres que ameriten una aproximación diferencial a nivel regional, sino problemas globales y nacionales (intervenciones en sus territorios, pérdida de autonomía, imposición de visiones de desarrollo, acceso a sus conocimientos, entre otros) que afectan tanto a hombres como a mujeres. Otras mujeres están proponiendo sus propias categorías bajo relaciones de complementariedad de géneros y articuladas en nuevos escenarios y realidades de la mujer indígena en contextos urbanos y en dinámicas nacionales e internacionales de participación (Ulloa 2007, 22-23).

Para el caso estudiado, las entrevistas realizadas sugieren que la organización en torno al cuidado del territorio es un proceso conjunto entre hombres y mujeres (Tavera 2012; Agustina 2012; Jembuel 2012; Pechené 2012).<sup>14</sup> Algunas mujeres afirman que las organizaciones indígenas se han alejado de las luchas *específicas* de género; no obstante, puede reconocerse que existen demandas de “*lo propio*”, aunque posiciones como las de Jembuel niegue que haya un conjunto de reivindicaciones *específicamente* femeninas (Jembuel 2012). Las demandas de *lo propio* se sustentan asimismo en la comprensión y el reconocimiento de los problemas que afectan a la comunidad de manera diferenciada,

.....

14 Estos nombres están referidos a las personas que fueron entrevistadas y el año en el que se realizó la entrevista.

y que de un modo concreto atañen directamente a las mujeres (Motta 2006). Por ello, tres premisas justifican hablar desde un enfoque de género en los movimientos de defensa del territorio: a) un discurso comunitario que oculta las distribuciones desiguales de capital social, político y económico en la comunidad Misak entre géneros; b) no se reconoce a la mujer como sujeto de derechos, y de allí la validez de sus reivindicaciones propias; y c) el discurso comunitario desplaza al discurso de diferencias entre géneros.

Siguiendo esto, la idea del nativo ecológico que estudia Ulloa (2007) –que emerge, además, en un contexto específico donde las acciones ecológicas se insertan en discursos globalizados de protección al medioambiente, y donde el indígena se inserta en esa ecopolítica global (Ulloa 2007, 85; Motta 2006)– es clave para entender las condiciones de posibilidad de acción política de las mujeres que se basa en la defensa por el agua, la cual, además, posibilitó reivindicaciones propias de las mujeres misak. Esto implica que, aun cuando las formas de vida y las leyes de origen de los pueblos indígenas los vinculen estrechamente con la naturaleza y los sitúen como protectores de la misma, es el despertar ambiental global, en palabras de Ulloa (2007), lo que potencia o incluso construye la idea del nativo ecológico; y así como esta ecopolítica global es capaz de reconocer a la mujer indígena como protectora de los recursos en general, y del agua en particular, es capaz también de producir la imagen de una comunidad indígena homogénea, ecológica y armónica, al mismo tiempo que desconoce sus problemas internos y no traduce las diferencias de género que se inscriben en las leyes de origen en relación con el territorio. Por eso, es necesario reconocer la dualidad presente en las leyes de origen de los Misak, que permite hablar de unos arreglos de género que afectan la participación política de la mujer misak.

La dualidad que se maneja en el espacio, el tiempo y la gente determina los procesos de socialización de los hijos e hijas en la construcción de su identidad Misak, y con ello, *los arreglos de género*, entendidos como reglas de juego, algunos formales –constituciones, leyes, decretos, resoluciones– y otros informales –convenciones culturales,

costumbres y prácticas cotidianas– que regulan las relaciones entre hombres y mujeres. En estos arreglos, lo masculino tiende a subordinar y desvalorizar lo femenino. Por lo demás, estos arreglos, aun cuando históricos y dinámicos, terminan siendo percibidos por los propios actores como “naturales”, biológicos y perennes (Grupo de Memoria Histórica 2011c). También por género se entiende no la mera diferencia de sexos, sino las construcciones sociales históricamente constituidas que dan lugar a determinadas representaciones sobre lo femenino y masculino (Grupo de Memoria Histórica 2011c), por lo que el género es el conjunto de aspectos histórico-sociales de la sexualidad, que dan lugar a determinados comportamientos y valores sociales asociados de manera arbitraria en función del sexo. Lo complejo, de acuerdo con la definición de arreglos de género que ofrece el Grupo de Memoria Histórica y la evidencia empírica fruto del trabajo investigativo, es que precisamente para el caso de la comunidad Misak, tales arreglos no tienen un carácter natural, biológico y perenne, puesto que la subordinación de las mujeres es reconocida por los mismos Misak como un desequilibrio de la comunidad (la familia).<sup>15</sup> A esta condición de subordinación en lo privado (lo doméstico) –e incluso en los espacios de participación política de la mujer misak, en contraposición con la reivindicación de la participación de las mujeres en la defensa del Derecho Mayor– se le ha denominado *la paradoja hipócrita*. Ésta señala, entonces, la contradicción o incoherencia entre el papel preponderante que tienen las mujeres en la defensa del territorio –que además se soporta en las leyes de origen guambianas, donde las mujeres lideran

.....

15 Vale la pena aclarar que las mujeres misak, en general, son minorías orgánicas que muy a menudo crean colectivos identitarios, los cuales quieren eliminar lo que otros colectivos quieren conservar, como la mayoría de los Misak. En otras palabras, con estas minorías orgánicas y estos colectivos identitarios, es necesario entender los diferentes usos que, a partir de cada horizonte emancipatorio, se hacen de los enunciados colectivizantes (de una comunidad) y el peso que tienen los acervos culturales, las tradiciones, los mitos fundacionales, o, por el contrario, la necesidad de replantear todo eso, en aras de un futuro que se libere de las exclusiones y jerarquizaciones cristalizadas en la cultura (indígena) (Grueso y Castellanos 2010).

las luchas por el Derecho Mayor– y las múltiples discriminaciones y violencias a las que son sometidas en el espacio privado, los espacios de participación política indígena y la vida en comunidad. Es preciso señalar la relación de la mujer misak y el territorio, y cómo esto explica el sentido paradójico de su participación política.

#### **4. La mujer misak y el territorio: una participación primordial en los movimientos por la defensa del Derecho Mayor**

La comunidad Misak se ha caracterizado por tener una relación directa con el agua y se reconoce a sí misma como hija del agua y del arcoíris. Estos elementos han enmarcado sus tradiciones y prácticas ancestrales, sus prácticas agrícolas y su historia. La relación pueblos indígenas y naturaleza ha sido un debate en el cual las mujeres ocupan un lugar relevante. Los pueblos indígenas han ganado reconocimiento como seres ecológicos o seres cuidadores de la naturaleza, en donde casi siempre se asume que hay una espiritualidad o sensibilidad femenina. Ulloa (2007) afirma que esta relación se consolidó de manera internacional con el Convenio de Diversidad Biológica (CDB), entre otros, donde se asoció el papel de las mujeres indígenas con la defensa de la biodiversidad y su participación en estos espacios. Igualmente, esta representación tiene muchas implicaciones para las mujeres, ya que gracias a ella han consolidado la Red Internacional de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad.

Desde la cosmovisión misak, las mujeres tienen una conexión directa con el agua, la preservación y protección de la diversidad de recursos naturales, puesto que espiritualmente la mujer es quien ha transmitido todo el saber y el cuidado de la naturaleza por medio de la tradición oral en el fogón, tal y como lo afirma Tavera y Pechené:

Hay una relación muy directa, porque las mujeres indígenas generamos vida, la tierra genera vida [...] Nosotras somos fértiles, la tierra es fértil, nosotras somos las que estamos en el territorio, las que caminamos, las que hacemos la cotidianidad [...] En el pasado, la mayoría de las comunidades

indígenas eran nómadas, ahora eso cambió radicalmente, puesto que nos tuvimos que adaptar a muchos procesos sociales [...] y quienes guiaban eran las mujeres. Nosotras íbamos adelante con los niños, teníamos conexión directa con la tierra, con el camino, sabíamos dónde se podía cazar, dónde estaban los frutos [...], y nosotras éramos las encargadas de la agricultura, de los alimentos, es por esto que tenemos una conexión muy directa con el territorio. (Tavera 2012)

Nos une algo espiritual, porque la tierra es mujer, es la Madre Tierra [...] Se parte del principio de que venimos de una mujer, de la tradición, del saber, del pensamiento y de la visión de una mujer [...] Cuando algún miembro de la comunidad nace se le corta el cordón umbilical y se entierra dentro del territorio; ése es el primer contacto con la Madre Tierra. (Pechené 2012)

Esta relación directa de la mujer con el territorio le da un papel importante en los movimientos por la defensa del Derecho Mayor. Según los mismos miembros, son ellas las que están a la cabeza de los movimientos. No obstante, así como se asume que los procesos identitarios que reconocen a las mujeres como guardianas de la naturaleza son un factor determinante para su “empoderamiento”, los procesos de deconstrucción identitaria también las reconocen como sujetos políticos importantes. En otras palabras, reconocerse como “mujer de derechos” implica una deconstrucción de identidad; una apuesta política que no niega lo comunitario, sino que lo afirma. Con ello, se sugiere que la comunidad Misak no son –como lo afirmaría la teoría liberal de las minorías– cuerpos homogéneos con una identificación definida, sino que esta identificación es relacional y dinámica. Las comunidades indígenas también se reconocen en el diálogo, y por ello mantienen relaciones políticas dentro de la comunidad. En otras palabras, las comunidades indígenas igualmente deliberan sobre los problemas que afectan la vida en comunidad y deciden modificar los arreglos de género, aun cuando estos entren en contradicción con las leyes de origen. Un ejemplo de esto es la distribución de tareas

por género, pues, si bien muchas mujeres aceptaron que ésta era uno de los obstáculos para su participación política, asimismo aceptaron que los hombres se han concientizado de ello y se han redistribuido las tareas. Esto cuestiona la “idealización del nativo” (Ulloa 2007), pues los pueblos indígenas pueden transformar sus prácticas, sin que ello derive en una “occidentalización del indígena” –una contaminación<sup>16</sup>–; por el contrario, las mujeres reivindican *lo propio* si esto afecta la vida en comunidad.

Esto es evidente cuando se entienden tanto la relación mujer y territorio como los efectos que trae para la pervivencia de los pueblos indígenas el que la familia se desintegre. Así pues, y siguiendo las leyes de origen, si *Pishi Misak* y el mismo principio *latá-latá* no pueden regir la vida en comunidad, esta misma se desintegra culturalmente: afecta el *ser Misak*.

## 5. La violencia contra las mujeres: (des)armonización de la familia misak

Por *violencia de género* se entiende todo repertorio de violencia cuya regularidad involucra la pertenencia de la víctima a un género determinado (Theidon 2007). De este modo, aunque la violencia suele identificarse con transgresiones físicas o con violencia sexual (Theidon 2007), los escenarios en que ésta se dimensiona no tienen que ver sólo con los cuerpos. Los trabajos del Grupo de Memoria Histórica (2011b) asocian la violencia con discriminaciones, exclusión política e invisibilización.

Esta investigación usa una definición multidimensional de violencia y reconoce cinco tipos en clave de género. Estos se identifican de acuerdo con las entrevistas, de modo que todos se presentan en la comunidad en grados diferentes. Así mismo, la aparición de este tipo de violencias desarmoniza no sólo la comunidad, sino también la vida familiar, al igual que reproduce y fija repertorios de maltrato intrafamiliar.

<sup>16</sup> En este sentido, se debate la crítica de que las mujeres indígenas llegaron a reivindicar *lo propio* gracias a la influencia de movimientos feministas, y que ello representa una contaminación, pues es inducirlas a pelear por una problemática propia de la mujer occidental.

**Violencia física:** es el maltrato físico, en su mayoría intrafamiliar. Se presenta no sólo del esposo hacia su pareja, sino también de los padres hacia los hijos. Es importante, porque afianza el poderío del hombre de la familia, y con ello, su posición privilegiada, su estatus. Así, se ven los escenarios de desequilibrio en los que está la mujer con respecto al hombre desde la perspectiva tradicional.

**Violencia psicológica:** es el maltrato verbal que afecta emocionalmente a una persona. Esta violencia es ejercida por cualquier miembro de la comunidad. Aquí, el lenguaje tiene un significado de poder importante, y funciona como medio para ejercer violencia. Esta violencia se identifica con madres solteras, amenazas, mujeres abandonadas, etcétera.

**Violencia espiritual:** es una violencia simbólica que ejerce un “dominador” sobre un “dominado”. Esta violencia es indirecta, es decir, no se aplica la fuerza ni hay transgresión hacia la mujer. Esta violencia atenta contra el espíritu de alguien, en este caso, la mujer. Dora Tavera la define así: “Todas esas cosas que nos llegan de afuera. Sobre todo, estas violencias llegan al territorio, a los sitios sagrados, a los caminos que caminamos y a lo que cotidianamente hacemos las mujeres indígenas [...]. Y, cuando éstas llegan e interrumpen toda esa armonía el espíritu de la mujer sufre, porque es en toda esa armonía que las mujeres indígenas hacemos lo cotidiano. Y, cuando no se puede ir al sitio sagrado, cuando no se puede ir a recoger agua al río... a cerrar el becerro para el otro día ir a ordeñarlo, cuando no se puede ni siquiera ir a la huerta, cuando no se puede hacer algo tan simple como es ir a orinar que, las mujeres indígenas vamos a orinar a la tierra. Porque eso se convierte en un peligro, eso, todo eso nos causa una violencia espiritual” (Tavera 2012).

**Violencia política:** esta violencia tiene en cuenta la exclusión política, la invisibilización y la discriminación: utilizar las mujeres como botín de guerra (Theidon 2007; Wood 2009).

**Violencia sexual:** aunque esta violencia hace parte de la violencia física, se expone aparte, puesto que incluye específicamente “intercambios sexuales” y/o “atracos sexuales”. Esta violencia surge en su mayoría por el impacto del conflicto armado en la comunidad Misak, y se incluyen casos como prostitución forzada, embarazos a temprana edad, esclavitud, acoso sexual, violación, entre otros (Theidon 2007; Wood 2009; Oxfam 2009).

Estos diferentes tipos de violencias permiten entender la jerarquía que desarrollan las leyes de origen guambianas en el pensamiento propio de los Misak: la cosmovisión, el orden del mundo particular, la identidad, el diálogo, el equilibrio y los espacios vitales como punto de partida para la reproducción material, espiritual, la supervivencia étnica, entre otros (Acosta, 2007). Dora Tavera afirma:

Las mujeres indígenas enfrentamos violencias que vienen externas, que nos llegan a los territorios, interfieren los procesos de intervención que han hecho tanto el Estado, las ONG, como los diferentes organismos a las comunidades indígenas. Pero hay otra violencia que es interna, que también hace parte de toda esa aculturación que hemos tenido en los pueblos indígenas. Lo más irónico, es que esta violencia interna se ha generado a partir de todas las intervenciones que se han interesado por el tema. Por ejemplo, hace treinta años, en las familias indígenas no existía el maltrato intrafamiliar; el hombre no le pegaba a la mujer ni a sus hijos. Pero cuando llegan los colonos [a las culturas indígenas], estas prácticas violentas se aprenden, y por esto se genera una serie de conflictos internos que llegan de agentes externos.<sup>17</sup> (Tavera 2012)

Así pues, las mujeres indígenas enfrentan a diario diversas formas de violencia; y como lo señala Tavera, éste “es un problema duro de solucionar porque el Estado no hace nada por remediar esas violencias”. Dentro de los pueblos se está analizando la forma de regular esa violencia interna,<sup>18</sup> ya sea por medio de los cabildos indígenas, o bien por la presión

17 Se resalta cómo los procesos históricos de articulación con las sociedades nacionales y visiones no indígenas han transformado la situación de hombres y mujeres en lo económico, político y social, lo que ha llevado la generación de desigualdades y exclusiones.

18 Aunque, si bien los programas de género se han venido institucionalizando y entablandando en diversas instituciones gubernamentales, pocos de estos espacios han tratado sobre la violencia hacia la mujer indígena. Por ejemplo, la Ley 1448 de 2011 trata sobre la violencia de género, pero en espacios de guerra, mas no en espacios familiares.

de los movimientos de mujeres que han concientizado a sus comunidades sobre sus luchas específicas. Sobre esto, explica Tavera:

El acceso a la justicia, por ejemplo, se ha empezado a tocar en las agendas de los pueblos, y todo lo que nosotras denunciamos a nivel nacional e internacional, para el Gobierno. Aunque, todos los días es complicado, pues todos los días se intensifica el conflicto tanto armado como doméstico. Además, todos los días llegan más empresas, llegan más megaproyectos a los pueblos indígenas. (Tavera 2012)

Es como si todo el desarrollo sostenible estuviese, ahí donde estamos los pueblos indígenas; ahí está la economía, el apetito económico, ahí está el conflicto armado, todo. Entonces, fíjese que es una situación que estamos enfrentando, y que cada día se agudiza más. (Tavera 2012)

Estos tipos de violencia destacan los problemas de género de la comunidad. Tanto el primero como el segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak establecen los roles que deben cumplir las mujeres, mamás, hombres, taitas, y niños y niñas de la comunidad. Los planes de vida para la comunidad son:

[...] el producto de muchas reuniones y talleres donde participaron los tatas, taitas, mamás, los docentes y los Misak en general que hablaron de la vida y de las necesidades reales, con base en criterios integrales que parten de la propia cosmovisión, siendo un proyecto a largo plazo y concebido como una herramienta estratégica, un medio y un camino para conducir a nuevas condiciones de vida a nuestra comunidad y para garantizar nuestra existencia y permanencia en el tiempo y en el espacio como pueblo Misak. (Tunubalá y Muelas 2008, 23)

Esto conduce a pensar si estos planes de vida son mecanismos capaces de solucionar las dificultades que enfrentan las mujeres misak, ya que

estos son herramientas basadas en el pensamiento propio, y están encaminados al equilibrio y al respeto dentro del espacio familiar, el Cabildo y el espacio comunitario. Así mismo, se cuestiona si a partir de esta lucha por volver al equilibrio del territorio se contrarrestan los efectos del conflicto armado colombiano y las políticas de desarrollo sobre las comunidades, y en concreto, sobre las mujeres misak. Para responder esto, es importante entender el rol de la mujer misak en el espacio familiar, en el Cabildo y en el espacio comunitario.

### **a. El espacio familiar**

El trabajo en familia es uno de los pilares de convivencia en la comunidad, según el plan de vida: “Nuestra propuesta de pervivencia comienza de los cuatro pilares de nuestra casa, donde se aloja y reproduce nuestra identidad, nuestra familia, donde se recrean nuestra cultura y los saberes de nuestros abuelos” (Tunubalá y Muelas 2008, 21). Allí, la mujer se encarga del trabajo doméstico, de enseñar a los hijos la tradición oral en el fogón, entre otras actividades. Cuando la mujer es maltratada allí, se desequilibra la familia porque no se rompe la complementariedad del hombre, la mujer y los hijos (Agustina 2012). Las múltiples actividades, el maltrato físico y la delegación de los saberes del territorio limitan el acceso al espacio público a las mujeres. Wills (2007) sugiere herramientas teóricas importantes para comprender la situación de las mujeres a partir de sus relatos. La subvaloración que tienen las opiniones e intervenciones de las mujeres misak es un problema que ellas mismas han intentado llevar al campo de lo público y hacerlo manifiesto para volver el equilibrio a la comunidad. Este problema es identificado en las entrevistas al hablar, específicamente, de violencia contra ellas por el hecho de ser mujeres, con lo cual se retoman los postulados de Wills. Más allá de su reivindicación de naciones que se piensan como solidarias, en el campo privado, mantienen arreglos de género que ponen a las mujeres en una situación subordinada. La designación de las mujeres a las labores del cuidado y de lo doméstico, y su papel en el mantenimiento de la familia, alimentan su discriminación (Wills 2007).

Las mujeres también suelen asumir un mayor número de tareas, y a ello se suman otros problemas relacionados con la escasez de tierra y los

problemas derivados por la entrada de multinacionales a los territorios indígenas. Pechené afirma que entre las actividades que están a su cargo están: cocinar para la familia, mingas, jornaleros, cabildos y entierros; trabajar en la tierra junto con su pareja en la preparación, siembra, cosecha y venta en el mercado; cuidado de la casa; atención y educación de los hijos e hijas; llevar en la espalda a los niños menores de dos años; hilar merino y tejer mochilas sin aguja; elaborar anacos y ruanas para los hombres de la familia; cargar leña, pastar ganado, etcétera. Mientras tanto, a los hombres se les han encargado labores agrícolas y agropecuarias y la venta de productos en el mercado. Elaboran los *tampalkuari*, que es un tejido manual, y participan en la educación de los hijos por medio de la figura de los *shurmera* o abuelos. Los abuelos sabios son *mθrθpik*, médicos tradicionales y conocedores del pensamiento antiguo, que diagnostican y saben sentir y ver lo que afecta al cuerpo humano y al *musik* o espíritu. También participan activamente en las mingas y los cabildos. Sobre ello, el segundo plan de vida de los Misak advierte que el gobierno Misak debe pensar no sólo en los tatas, *kθlli Misak mera*, los mayores, sino también en las “mamas”, en la juventud y en nuestro pueblo en general.

El Pishi Misak delega su autoridad a los caciques Misak y ellos nombraron a un cacique mayor, Payan, para que gobernara en el nupirau, territorio grande, por décadas y por su descendencia. Entre ellos Mama Caramaya, Mama Manuela, Mama Dominga y Tata Siro, como primeras autoridades Misak, eran sabios que orientaban la unidad, defendían el espacio o territorio grande donde vivían, trabajaban en común las tierras y las artes y tenían la autonomía. Luego pasa la autoridad en los tatamera, autoridad de varios miembros y mamamera las esposas de las autoridades, desde entonces hasta hoy, el cuerpo de autoridad de los Misak es entre los tatamera y mamamera. (Tunubalá y Bautista 2008, 81)

La responsabilidad de la autoridad Misak es del marido y la esposa, de modo que “cuando se elige a un tata soltero a cualquier cargo (Gobernador, vicegobernador, alcaldes, alguaciles y secretarios) o cuando la esposa por

circunstancia ajena a su voluntad no lo puede acompañar en el momento de posesionar y en la toma de juramento, tiene que acompañarlo la mamá y/o una hermana y lo mismo ocurre cuando se elige a una mama soltera" (Tunubalá y Bautista 2008, 81) No obstante, las entrevistas elaboradas sugieren que esta participación de tatameras y mamameras está fuertemente truncada por la subvaloración que tienen las opiniones de las mujeres en los espacios de participación política. A esta subvaloración se agrega su participación restringida, puesto que al estar a cargo de la crianza de los hijos y los trabajos de la tierra no pueden asumir una vida pública activa.

### **b. El Cabildo y la participación política de la mujer misak**

Los cambios introducidos en Colombia por la Constitución de 1991 abrieron, desde el ámbito jurídico, los espacios de participación ciudadana. Dicha apertura democrática incluyó el carácter multiétnico y pluricultural al orden constitucional (Laurent 2008), además de un marco de oportunidades políticas de participación para sujetos no considerados en la comunidad política (Wills 2007). Así, como lo sugiere Ulloa (2007), el indígena empieza a tener importancia en el espacio de participación política con su defensa del territorio y sus formas de vida tradicionales. El empoderamiento que tuvieron –en el caso particular de los Misak se materializó en mayores canales de participación– sentó las bases para que las mujeres misak incursionaran en lo público. Tal politización de las mujeres las posesionó como sujetos políticos "conscientes" de sus derechos. A partir de allí, se generaron organizaciones de mujeres que reivindicaban lo propio para el beneficio comunitario. No obstante, no pueden obviarse las dificultades de las mujeres para participar políticamente, ni tampoco la visión homogenizadora de lo indígena, es decir, esa perspectiva romántica que los representa como un todo armónico<sup>19</sup> y que dificulta asociar la violencia intrafamiliar con el indígena ecológico (Ulloa 2007).

.....

<sup>19</sup> Hoy, a muchas organizaciones indígenas se les exige la autorización de las OBI (Organizaciones de Base Indígenas). Las organizaciones de base son la voz política de los pueblos indígenas y crean diferentes mecanismos de acceso a las comunidades, pero algunas veces estas organizaciones no son representativas (Ulloa 2007). Es decir, plantean una inclusión, pero no una representación.

Los limitantes para la organización de las mujeres están asociados con el trabajo que las mujeres mismas aceptan.<sup>20</sup> Ellas consienten “el trabajo extra” para participar en lo público y asumen tareas en la comunidad y fuera de ella. Dentro de la comunidad, se aceptan los trabajos, los cuales afirman a la mujer como educadora y portadora de la tradición y garante de la pervivencia de la comunidad. Fuera de la comunidad, asumen la labor de llevar –incluso a espacios internacionales, como en la Cuarta Conferencia Mundial Sobre la Mujer (Naciones Unidas 1995) y en el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas (1994 a 2004)– los problemas de las mujeres misak con respecto a la violencia y a su lucha por la conservación de los recursos naturales. Claro ejemplo de ello son los intentos de la Consejería Mujer, Familia y Generación de la ONIC por visibilizar los repertorios de violencia que afectan a las mujeres indígenas.<sup>21</sup>

En este orden de ideas, dos de las entrevistadas están fuertemente relacionadas con el movimiento de mujeres que aceptan la importancia de reivindicar lo propio para mejorar lo comunitario. Así, Mama Agustina, miembro del movimiento de mujeres, cuenta que éste empezó porque las mujeres se daban cuenta de sus condiciones particulares dentro de la comunidad: “Empezamos a entender nuestros derechos” (Agustina 2012). Tavera cuenta que su participación en los cabildos, y en general su “empoderamiento”, implicó la separación de su esposo. Así, reconoce que:

Una mujer, para que participe en un movimiento o sea líder, requiere de sacrificios en su vida personal, porque todas somos mamás. Estamos pendientes constantemente de las labores del hogar y de la familia, tenemos otras tareas. Muchas mujeres

20 Esta sobrecarga de tareas es reconocida y discutida frecuentemente en el Cabildo.

21 El trabajo de la Consejería lo acompaña el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas, que es una instancia de asesoría y apoyo creada por Mandato del VII Congreso Nacional Indígena. Dicho Consejo está integrado por diez mujeres, dos representantes de cada macrorregional, que son elegidas en la Asamblea Nacional de Mujeres. Asimismo, la Consejería apoya a la comunidad desde el marco de mujeres, familias y generaciones (Consejería) (Autoridad Nacional del Gobierno Indígena, s. f.).

lo han logrado, pero no ha sido fácil, tiene que atravesar por muchos obstáculos [...] Sin embargo, ya hemos logrado un gran avance, porque en los últimos años muchas mujeres han formado liderazgo en los movimientos. (Tavera 2012)

No obstante, aunque estos arreglos de género hicieron más complejos los procesos de participación de las mujeres y su liderazgo en los movimientos por los recursos naturales,<sup>22</sup> también se modificaron por su participación en los movimientos.

De este modo, lo que hemos llamado la paradoja hipócrita se evidencia, pues se esconden cargas históricas, situaciones de violencia y relaciones de jerarquía de manera pública y privada que son persistentes en contra de la mujer indígena, en particular de la mujer misak.<sup>23</sup> Fanny Barragán Ávila (2010) plantea que las mujeres indígenas, al igual que otras mujeres en Colombia, están sometidas en sus familias y comunidades a situaciones de agresión y, por tanto, de violencia intrafamiliar. Situaciones que, por lo general, no son denunciadas por la naturalización y legitimación de estos actos dentro de los contextos socioculturales; la mayoría de estas situaciones son manejadas y tratadas de acuerdo con los propios reglamentos jurídicos y parámetros de justicia indígena, en donde la violencia intrafamiliar no suele ser considerada como una violación a los derechos humanos.

.....

22 Al preguntarles a las entrevistadas acerca de cómo lograban atender a las tareas del hogar y la vida pública, respondieron que se debía a una multiplicación de sus labores en un solo día, y poco se habló de redistribución o equiparación de tareas con sus compañeros. Sin embargo, Dora Tavera señaló que la participación de las mujeres implicó más tareas para ellas, razón por la cual muchas no veían fácil vincularse a estos movimientos, por sus obligaciones familiares.

23 Consideramos las referencias revisadas, y la mayoría señala que en Colombia los pueblos indígenas se encuentran en grandes dificultades, que abarcan discriminación y violencia, como resultado de la carga histórica del país, en general, y del conflicto armado, en particular. Con esto, en los últimos años la situación en torno a la violencia ha tomado fuerza, debido a los diferentes impactos –por parte de los grupos armados legales e ilegales– sobre su territorio, su tejido social y su bienestar. Véase Corporación Ecomujer (2006, 100-108).

La fragmentación de fronteras y la paradoja de violencia se relacionan con la identidad ecológica, ya que esta relación se basa en principio en la fecundidad de la mujer indígena, su sexualidad, sus distintos roles en la construcción de sujeto y en la construcción de feminidad. Así mismo, esta identidad está relacionada con distintos ámbitos y dinámicas culturales de la comunidad, la cual se desenvuelve alrededor de diferentes ordenamientos simbólicos y de regulaciones y normas en un sistema establecido. Este sistema abarca actividades económicas dentro y fuera del grupo, expresando así los procesos de cambios, rupturas y permanencias de lo que es ser mujer u hombre en la comunidad Misak. Este sistema también visualiza los distintos roles y hábitos de pensamiento tanto femeninos como masculinos, los cuales proporcionan elementos cotidianos y conductas en las relaciones tanto sociales como de poder dentro del espacio íntimo, privado y público.

Por su parte, la consolidación para la transmisión de conocimientos y experiencias a las futuras generaciones de mujeres y hombres presenta un “problema generacional” para Mama Agustina. Una de las teorías para este problema es que éste está relacionado con la participación de las mujeres en organizaciones y movimientos diversos, pues ellas son las encargadas de transmitir la tradición oral. Es decir que el desprendimiento de las nuevas generaciones es una excusa de la comunidad para culpar a las mujeres del abandono doméstico. Se sabe que la educación de los niños está a cargo de las madres, pero si ellas se entregan a la discusión pública, ¿quién enseñará a los hijos? Si no son ellas, ¿cómo mantener la tradición, el tejido social, las tradiciones ancestrales, y con ello, la pervivencia del pueblo Misak?

Los cuestionamientos se dupican cuando se ve necesario denunciar la violencia intrafamiliar. Según las entrevistadas, especialmente mama Agustina, estos repertorios de violencia ponen en cuestionamiento la armonía de la comunidad, con lo cual muchas de ellas prefieren callar antes que llevarlo a lo público para su transformación. De ahí, se tiene que el sentido comunitario de la Nación Misak también es un limitante para el conocimiento de los repertorios de violencia de género, puesto que va acompañado de la autocensura o la censura social. Con ello, no obstante,

no se ataca ese sentido comunitario, sino que, en cambio, se anuncia que tales repertorios de violencia de género, al desarmonizar la vida comunitaria y la familia, deben tratarse desde las entidades políticas de la comunidad y trabajos comunitarios que refuerzen la complementariedad entre el hombre y la mujer enunciada en los planes de vida de los Misak. Así, este problema no se vuelve coyuntural para discutir sobre el desequilibrio, sino un tema de segundo plano.

Ahora bien, a pesar de la participación creciente que han tenido las mujeres tanto en los cabildos como en la creación de movimientos de mujeres, la participación de los hombres es de vital importancia, ya que la inclusión masculina dentro de estos movimientos es necesaria y hace parte de las estrategias establecidas para el beneficio y la estabilidad de los movimientos. Como lo plantea Pechené (2012), “los hombres de la comunidad creen más en lo que dice un hombre que en lo que dice una mujer”, y es por esto que algunas Misak han planteado “convencer a los líderes hombres de la comunidad que las mujeres sufren violencias particulares”, como estrategia para, por un lado, introducir en las agendas de políticas públicas indígenas el problema de género y de violencia contra ellas; y por otra parte, para concientizar a su comunidad de los problemas que las aquejan. La estrategia de que los mismos hombres sean los que luego transmitan la problemática a más hombres refleja la participación tan restrictiva que tienen las mujeres, aunque, como lo explica Pechené: “la relación hombre/mujer se ha fortalecido a través del tiempo, ya que los líderes han hecho parte de diferentes talleres realizados en los movimientos, para que de esta forma conozcan los ideales principales y sean convencidos de los problemas que sufrimos las mujeres” (Pechené 2012).

Esto será importante para las mismas mujeres, puesto que reconocen que la única manera de volver al equilibrio perdido tanto por las dinámicas de violencia interna como por las externas –asociadas fuertemente con el conflicto armado– es integrando a los hombres en sus *reivindicaciones*. Es decir, que los hombres puedan también reconocer que si las mujeres son objeto de múltiples violencias (a mano de agentes externos e internos), esto los afecta a ellos como hombres, y a la comunidad. Por lo

mismo, Pechené reconoce que no es satisfactorio hacer talleres únicamente con mujeres, dado que para transgredir las fronteras de la exclusión e *invisibilización* hacia la mujer, es necesario involucrar a toda la población y llevar a la cotidianidad los ideales y ejes centrales. Y, así, poder cambiar la realidad en la que se encuentran inmersas las mujeres. En otras palabras, sólo si se entienden las violaciones a las que son expuestas las mujeres misak, se podrá retornar a la armonía comunitaria. Sólo entendiendo las transgresiones al cuerpo de la mujer se pueden entender las transgresiones al cuerpo comunitario (Pechené 2012).

En este orden de ideas, las nuevas posiciones de las organizaciones de mujeres misak demandan varios puntos. El primer punto es que reclaman y/o demandan mayor autonomía y fortalecimiento de los derechos políticos que les den la libertad de tomar decisiones sobre sus territorios. El segundo punto señala el posicionamiento crítico que ellas están tomando en relación con programas institucionales y el uso que tienen esos resultados. Por ejemplo, de campañas o programas de inclusión de mujeres, los cuales siguen teniendo falencias sobre las nociones de lo público y lo privado. El tercer punto demanda el cansancio de las mujeres indígenas, puesto que no las tienen en cuenta en las decisiones de su territorio y sus recursos. Y el cuarto punto es la poca credibilidad que tienen investigadores externos, ONG, y en otros casos, las mujeres han sido utilizadas con fines comerciales (Jembuel 2012; Ulloa 2007).

## **6. Las medidas de las autoridades y las consecuencias en los arreglos de género**

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) tiene en su proyecto cultural el Programa Mujer, el cual fue creado en el Noveno Congreso del CRIC, en Corinto (Cauca), en 1993. Este programa obedece a criterios y objetivos definidos por las mujeres indígenas del Cauca y fue ratificado por las autoridades del mismo Consejo. Con este programa se quería propiciar el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres indígenas del departamento del Cauca de una manera integral, para que desde su condición como mujeres pudieran aportar a los procesos comunitarios y a su plan de vida de una manera consciente,

propositiva y activa en todos los espacios de la comunidad. Esta estrategia trató de reivindicar los derechos de los pueblos en resistencia y lograr así una comunidad equilibrada, armónica y soberana.

Por otra parte, los planes generales incluían la generación de políticas y estrategias de participación, equidad y armonía desde la propia cosmovisión, para la resistencia y pervivencia de los pueblos indígenas. Así, se buscó crear condiciones para el desarrollo organizativo de las mujeres y capacitarlas en los aspectos políticos-organizativos, sociales-culturales y económicos, de modo que habría un reconocimiento de la situación de las mujeres y los avances en los procesos iniciados.

La creación de este programa no indica per se la garantía de no violencia contra las mujeres Misak. A saber, determinantes culturales influyen en cómo las mujeres expresan algo de la vida privada en el espacio público. Los trabajos de Memoria Histórica sugieren que los conceptos culturales de feminidad se convierten en dispositivos de exclusión y subordinación, en el caso de las mujeres, pues, dada la separación público-privado, a éstas se les asigna un lugar en lo *estrictamente privado*. Este lugar es reforzado por el vínculo de ellas con el territorio y el cuidado del esposo y los hijos. Así, ellas no pertenecen a la esfera pública, que se concibe como el ámbito desde el cual, por la vía del debate, los ciudadanos dirimen sus diferencias, enuncian sus conflictos, proponen soluciones a los asuntos de todos, en general, y del Estado, en particular (Grupo de Memoria Histórica 2011 c).

Las mujeres misak, entonces, no contaban la violencia contra ellas, o bien porque pertenecía a lo familiar, o bien porque hay un pensamiento patriarcal de los mayores que inhibe a las mujeres (Agustina 2012), porque desarmoniza la vida en la comunidad (Tavera 2012), o bien porque se considera que son problemas estructurales (Pechené 2012), consecuencia de la historia colonial y del conflicto armado: “Les enseñaron a pegarle a las mujeres” (Tavera 2012). Contrario a esto, Theidon (2007) sugiere que las mujeres describían con detalle el daño infligido a los miembros de sus familias y a sus comunidades, testificando las formas en las cuales el conflicto armado afectó cada aspecto de la vida cotidiana, frecuentemente exacerbado, y magnificando la estructura de injusticias subyacente en sus sociedades.

Nota, además, que las mujeres no hablaban sobre sí mismas, sino a nombre de la comunidad. Tales presupuestos sirven para comprender por qué algunas mujeres misak niegan la existencia de reivindicaciones propias aduciendo que la lucha por el territorio afecta a toda la comunidad y que, por ser el Derecho Mayor, es el principal. Las mujeres encarnan al indio ecológico, pero también son víctimas dentro de su comunidad.

Tunubalá (2012), por su parte, afirma que anteriormente se presentaba un alto nivel de machismo y maltrato hacia la mujer, pero a raíz de la creación de los diferentes movimientos, la participación, la voz de las mujeres (que cada vez ha sido más escuchada), esto ha cambiado, ya que hoy en día se puede evidenciar mucho más respeto, más participación, y la socialización femenina:

Mi hermana fue víctima de la violencia, no por parte del marido sino de mi papá. Un gran problema familiar, la maltrataron muy feo, la golpearon; fuimos al Cabildo. El Cabildo no hizo nada; fuimos al grupo de mujeres y ellas pasaron una carta [...] Con todos estos movimientos, se ha mejorado mucho con respecto a esos problemas. (Tunubalá 2012)

Por esto, los movimientos buscan plantear la ley de la no violencia, siendo éste un eje principal para la comunidad y, especialmente, para el desarrollo del papel de la mujer como individuo activo dentro de la comunidad. Sin embargo, es importante mencionar que, a pesar de la existencia de los principios Misak, transmitidos principalmente por la guardiana de la naturaleza y el reflejo de la madre tierra, hoy en día siguen presentes el abuso y la violencia, manifestados de múltiples formas hacia las mujeres.

## Conclusiones

Esta investigación buscó desenmascarar la violencia contra la mujer misak que está detrás del discurso de inserción de la mujer en la vida pública como defensora de los recursos naturales, en especial el agua, y como factor de igualdad y equilibrio frente al hombre. A esto se le ha llamado *la paradoja hipócrita*, pues señala la condición de subordinación en

lo privado (lo doméstico) e incluso en los espacios de participación política de la mujer misak, en contraposición a la reivindicación de la participación de las mujeres en la defensa del Derecho Mayor y el principio de complementariedad entre hombre y mujer en la cosmogonía. Así mismo, buscó problematizar y desnaturalizar los arreglos de género inmersos dentro de la comunidad y la familia que fueron elaborados a partir de la puesta en marcha de la ciudadanía femenina, que se expresa en sus luchas por la protección de la naturaleza, el territorio y los recursos naturales.

¿Cómo –a través de este proceso de empoderamiento público de la mujer– se han forjado arreglos de género dentro de la comunidad y la familia misak? Los arreglos de género forjados por las mujeres misak a través del proceso de empoderamiento están vinculados a la externalización del papel de la mujer como salvaguarda de la naturaleza. Esto se debe a que la cosmogonía misak encuentra un fuerte sentido en los discursos ambientalistas contemporáneos que permiten la participación a la mujer misak en la esfera pública. Esta oportunidad, que muchas mujeres misak toman, recrea esquemas de una mujer liberada que enmascaran la violencia de género.

En primer lugar, este liderazgo femenino debe estar acompañado de un liderazgo masculino para que legitime sus pedidos frente a la comunidad, pues, como expresaron libremente las entrevistadas, la comunidad escucha y legitima más el liderazgo masculino, limitando las posibilidades de las mujeres líderes. A esta traba se le suman los obstáculos que implica la pertenencia a un movimiento. En el caso de los Misak, el trabajo de la mujer frente al hombre no encuentra igualdad, sino que aumenta. La mujer misak debe aprender a balancear su tiempo entre las tareas de la comunidad, la familia y la vida pública sin pretender llegar a compartir estos deberes con el hombre. De igual forma, debe aprender a luchar y resistir no sólo frente a brutales violencias dentro de la comunidad, sino por parte de marcos sociales externos, como el conflicto armado colombiano y la inserción de proyectos mineros a los territorios indígenas.

Los resultados de la investigación sobre violencia contra la mujer en una comunidad indígena siempre son conflictivos, no sólo por el tema per se, sino por el impacto tanto interno como externo que éste puede generar. Con respecto a esto, se considera que en el ámbito externo la lectura

de un trabajo como éste puede reproducir categorizaciones del indio existentes en otros marcos sociales diferente al de la comunidad, y a su vez puede resultar conflictiva dentro de una comunidad que seguramente se pregunta por la posición moral del que habla. Aun así, puede considerarse que la investigación es importante no sólo porque nos ha permitido responder estas preguntas acerca de la experiencia de la mujer misak, sino porque también ha generado el cuestionamiento del rol y la ubicación de la mujer dentro del marco social occidental.

Este cuestionamiento se debe a que la violencia ejercida contra la mujer misak, descrita anteriormente, no sólo se encuentra en esta comunidad, sino que también es el pan de cada día de miles de mujeres colombianas pertenecientes a diversas comunidades, religiones y regiones. De esta manera, es de suma importancia tener en cuenta y valorar el esfuerzo de aquellas mujeres que buscan sobreponer las dificultades a las que se enfrentan, como las Misak, en sus luchas por el equilibrio.

## Referencias

1. Acosta, Gretta. 2007. Participación de la mujer guambiana en el plan integral de vida, Guambía, Colombia. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, editado por Luz Marina Donato, Elsa Escobar, Pía Escobar, Aracely Pazmiño y Astrid Ulloa, 189-200. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
2. Autoridad Nacional del Gobierno Indígena. s. f. Mujer, familia y generación. Consejería Mujer, Familia y Generación. Disponible en: <http://cms.onic.org.co/consejerias/mujer-familia-y-generacion/> (consultado el 12 de octubre de 2013).
3. Autoridades Ancestrales del Pueblo Nam Misak. 2005. Comunicado a la opinión pública nacional e internacional. Disponible en: <http://www.etniasdecolombia.org/actualidad/legislacion/Comunicado12Oct2005.doc> (consultado el 2 de marzo de 2012).
4. Barragán Ávila, Fanny. 2010. Lineamientos de política pública para la prevención, protección, atención y sanción de las violencias basadas en género y contra las mujeres en Colombia. Documento de trabajo. Bogotá: Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer.
5. Corporación Ecomujer. 2006. *Cartografía de la esperanza: iniciativas de resistencia pacífica desde las mujeres*. Bogotá: Corporación Ecomujer.

6. Dagua Hurtado, Abelino, Misael Aranda y Luis Guillermo Vasco. 1998. *Guambianos: hijos del arcoíris y del agua*. Bogotá: CEREC.
7. Grueso, Delfín Ignacio y Gabriela Castellanos. 2010. Identidades colectivas, eficacia política y justicia social. En *Identidades colectivas y reconocimiento: razas, etnias, géneros y sexualidades*, compilado por Delfín Grueso y Gabriela Castellanos, 22-38, Cali: Universidad del Valle.
8. Grupo de Memoria Histórica. 2011a. De la historia a la reconstrucción de la memoria histórica desde las mujeres. En *La memoria histórica en perspectiva de género. Conceptos y herramientas*, editado por Gonzalo Sánchez y María Emma Wills, 45-56. Bogotá: Grupo de Memoria Histórica–CNRR.
9. Grupo de Memoria Histórica. 2011b. Los efectos de las discriminaciones: exclusión política, subordinación social e invisibilización. En *El punto de partida: democracias modernas e indisolubilidad de las discriminaciones y las violencias contra las mujeres*, editado por Gonzalo Sánchez y María Emma Wills, 17-26. Bogotá: Grupo de Memoria Histórica–CNRR.
10. Grupo de Memoria Histórica. 2011c. Una estrategia concreta de investigación: el caso emblemático en clave de género. En *La memoria histórica en perspectiva de género. Conceptos y herramientas*, editado por Gonzalo Sánchez y María Emma Wills, 57-69. Bogotá: Grupo de Memoria Histórica–CNRR.
11. Laurent Virginie. 2008. Entre la participación y la representación: retos y dilemas de la movilización indígena en Colombia y la zona andina. En *¿Representación o participación?: los retos y desencantos andinos en el siglo XXI*, compilado por Julie Massal, 37-71. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales–IEPRI e Instituto Francés de Estudios Andinos.
12. López, Agredo y Luz Stella Miranda. 1998. *Vida y pensamiento guambiano*. Territorio Guambiano: Cabildo Indígena del Resguardo de Guambía.
13. Motta, Nancy. 2006. Territorios e identidades. *Revista Historia y Espacio* 26: 5-22.
14. Naciones Unidas. 1995. Informe de la cuarta conferencia mundial sobre la mujer: Beijing (A/CONF.177/20/Rev.1). Naciones Unidas: Nueva York.
15. Oxfam. 2009. Informe de Oxfam Internacional 9 de septiembre. La violencia sexual en Colombia. Un arma de guerra. Disponible en: <http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-sexual-violence-colombia-sp.pdf>
16. Restrepo, Olga Luz. 2013. Diferencia en la diferencia: las mujeres indígenas y su rol social. Disponible en: <http://www.actualidadurbana.com/diferencia-en-la-diferencia-las-mujeres-indigenas-y-su-rol-social/#sthash.Ky1qfLPw.dpuf> (consultado en mayo de 2012).

17. Theidon, Kimberly. 2007. Género en transición: sentido común, mujeres y guerra. *Análisis Político* 60: 3-30.
18. Tunubalá, Floro y Juan Bautista Muelas. 2008. *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento Misak*. Bogotá: OIM.
19. Tunubalá, Taita Jeremías y Liliana Pechené. 2010. 518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos. El deber, el derecho de reexistencia y libertad. *Maguaré* 24: 415-426.
20. Ulloa, Astrid. 2007. Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*, editado por Luz Marina Donato, Elsa Escobar, Pía Escobar, Aracely Pazmiño y Astrid Ulloa, 17-34. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
21. Vasco Uribe, Luis Guillermo. 2001. Guambianos: una cultura de oro. *Boletín Museo del Oro* 50. Disponible en: <http://www.banrep.gov.co/museo/esp/boletin> (consultado el 8 de mayo de 2012).
22. Velasco Montaño Ascensión. s. f. *El plan de vida guambiano, Pueblo Misak*. Disponible en: <http://horizontesdecompromiso.files.wordpress.com/2013/01/plan-de-vida-guambiano-pueblo-Misak.pdf> (consultado en mayo de 2012).
23. Wills, María Emma. 2007. El marco interpretativo. Por qué incluir no es representar. En *Inclusión sin representación. La irrupción política de las mujeres en Colombia 1970-2000*, editado por María Emma Wills, 31-78. Bogotá: Norma.
24. Wood, Elisabeth Jean. 2009. La violencia sexual durante la guerra: hacia un entendimiento de la variación. *Análisis Político* 66: 3-28.

## Entrevistas

25. Agustina, Mama. *Entrevista a mama Agustina*. Entrevistadores: Ana Zuluaga y Luisa Isidro. Mayo 11 de 2012.
26. Jembuel, Diana. *Entrevista a Diana Jembuel*. Entrevistadores: María Luna Chaparro y Stefannia Parrado. Mayo 11 de 2012.
27. Pechené, Liliana. *Entrevista a Liliana Pechené*. Entrevistadores: Ana Zuluaga y Luisa Isidro. Mayo 11 de 2012.
28. Tavera, Dora. *Entrevista a Dora Tavera*. Entrevistadores: Stefannia Parrado, Ana Zuluaga, Carolina Daza, María Luna Chaparro y Luisa Isidro. Mayo 11 de 2012.
29. Tunubalá, César. *Entrevista a César Tunubalá*. Entrevistadores: Stefannia Parrado, Ana Zuluaga y Carolina Daza. Mayo 11 de 2012.