

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA



INSTITUTO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL

“Recuperar la tierra para recuperarlo todo”:
**Lucha por la tierra y participación política de las
mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal, Colombia**

Tesis presentada como requisito para obtener el grado de Maestría en
Antropología Sociocultural



“ALFONSO VÉLEZ PLIEGO”

Presenta:

Aura Patricia Canchala Aza

Directora de tesis:

Dra. Dení Ramírez Losada

Puebla, México. Agosto, 2025



A la memoria de mi abuela, Aura Emperatriz Galindres, quien me enseñó a seguir mis sueños.

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	7
El Resguardo de Cumbal	8
Sobre el Régimen local de género	11
Recuperación de tierras y mujeres.....	13
Planteamiento del problema	15
Pregunta de investigación.....	16
Objetivos específicos.....	17
Metodología.....	17
Estructura de la tesis.....	23
Capítulo 1. Páramo, “recupera” y transformaciones de vida	26
1.1. El páramo: sobre las faldas del volcán Cumbal.....	29
1.2. Recuperación de tierras en el contexto latinoamericano	34
1.2.1. ..La “recupera”: recuperación de tierras y transformaciones de vida en el resguardo de Cumbal	37
1.2.2. “Recuperar la tierra para recuperarlo todo”	49
1.2.3. De pastores a “recuperadores”: transformación de modos de vida	52
1.3. El reconocimiento de la lucha: el indígena como sujeto político	59
1.3.1 “Las puertas están abiertas para todos”: participación política de las mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal	64
Capítulo 2: Las mujeres indígenas del Resguardo de Cumbal: tenencia de la tierra, régimen de género y participación política	69
2.1 La tenencia de tierras y reformas agrarias en América Latina	70
2.1.2 Tenencia de la tierra y mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal.....	75
2.2. Régimen de género y participación política de las mujeres indígenas en el Resguardo de Cumbal.....	86
2.2.1 “Allá solo van los hombres”: el cabildo indígena del resguardo de Cumbal ..	87
2.2.2. “Son las mismas de siempre”: participación política de las mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal	96

2.2.3. “En tiempos de política sacan los trapitos al sol, todos se deben cuidar, más las mujeres”: desigualdad y limitaciones en procesos políticos en el Resguardo de Cumbal.....	100
Capítulo 3: Si las mujeres no están en la política ¿dónde están? Cocina, tejido y “juntanza”	116
3.1. “En el fogón, en la guangua, en la chagra, en la minga ahí estamos como semilla”: espacios “tradicionales” de participación de las mujeres indígenas del Resguardo de Cumbal.....	117
3.2. “Quien tiene tierra tiene una bendición, pero si no se tiene, para eso están las manos”: Organización comunitaria de las mujeres indígenas del Resguardo de Cumbal	125
3.2.1. El tejido en guanga.....	130
3.2.2. Organizaciones ambientales	134
3.2.3. Turismo responsable	138
3.3. La juntanza: proceso de reivindicación de derechos y, al mismo tiempo, generador de desigualdad	143
Conclusiones.....	155
BIBLIOGRAFÍA	163

Agradecimientos

Este trabajo, aunque presentado de forma individual, ha sido tejido colectivamente. Tal vez se me escapen algunos nombres, pero en cada página habita el eco de muchas voces. Agradecida profundamente y mi admiración hacia la Dra. Dení Ramírez Losada por su tiempo, compromiso y dedicación en la dirección de esta tesis. Fue mi principal interlocutora y maestra en este proceso formativo, y gracias a su exigencia constante, paciencia y aguda mirada crítica, logré acercarme a la complejidad de los procesos sociales con mayor profundidad. Su guía fue mi luz en los momentos de duda; con sus lecturas sugeridas, comentarios precisos y su inmensa capacidad de escucha me ayudó a hilar los múltiples hilos de esta investigación.

Al seminario de investigación de la línea “Diferenciación social: clase, género, etnia y nación”, conformado por la Dra. María Eugenia D’Aubeterre Buznego, la Dra. María Leticia Rivermar Pérez, la Dra. Dení Ramírez Losada y el Dr. J. Antonio Morfin Liñan, por su generosidad al escucharme, por sus comentarios agudos, y por interesarse por un territorio que hasta entonces conocían solo por mis relatos: el pueblo de los Pastos, en el resguardo de Cumbal.

Al Dr. Rodolfo Hernández Corchado y a la Dra. María de Lourdes Flores Morales, por sus enseñanzas sobre el arte de hacer etnografía, por su empatía, sus orientaciones y su compromiso con la formación desde la experiencia. Al CONAHCYT, por el respaldo económico e institucional brindado durante el periodo 2022-2024 que hizo posible esta etapa de formación.

Gracias a mis compañeras de maestría: Eli, Brenda y especialmente a Nichte, la Flor Maya, por abrirme las puertas de su casa y su corazón. A mi querida colonia pastusa en Puebla —la Dra. Ángela Mora y los Mtrs. Wilmer Rodríguez y Sandra Izquierdo—, migrantes de sueños al igual que yo, que hicimos de un país nuevo un lugar cálido a punta de afectos, complicidades y escapadas furtivas a la vida fuera de la academia.

A las personas del resguardo indígena de Cumbal, hombres y mujeres que con generosidad me abrieron sus casas, compartieron sus caminos, alimentos, saberes, danzas y memorias, me acompañaron en el que hacer del trabajo de campo. En especial, a Diana Puenguenan, Carolina Huadir, Leydi Guancha, Adriana Patiño, Doris Puerres y con profundo agradecimiento a los abuelos y abuelas recuperadores, los señores Eli Valenzuela, Gilberto

Valenzuela, Gilberto Peregrina y las señoras Aura Rodríguez, doña Raquel Aguilar y a la señora María Ortega. Esta investigación no existiría sin ustedes.

A mi familia, ese refugio incondicional que me sostiene desde la cercanía, la distancia y la ausencia. A mi madre Cruz Elina Aza, que es ese motor de mi existencia; a mi hermana, Mari, mi tía Nury, mi prima Anyhi, mi tío Luis, y no menos importante a mis amigas que se han convertido en la familia de los afectos elegidos. En palabras de Isabel Allende: “a las mujeres del alma mía”, ellas saben quiénes son, que me han dado la fuerza para continuar. Gracias por acompañarme, por estar, por ser hogar.

Este trabajo es el resultado de muchos brazos, corazones y cabezas que caminaron conmigo. A cada un@, infinitas gracias.

Introducción

La elección del tema de investigación estuvo ligada a mi tesis de licenciatura en sociología, en la que abordé la organización comunitaria y la recuperación de tierras en el resguardo de Guachucal, Colombia durante los años 80 y 90 del siglo pasado. En aquel trabajo quedaron abiertas líneas de análisis que tuve la oportunidad de indagar gracias a esta maestría, centrándome ahora en la relación entre género y lucha por la tierra. Plantear esta nueva investigación ha entrañado ciertas dificultades, pues pertenezco a la comunidad indígena de los Pastos del Resguardo de Guachucal, ello ha implicado tomar distancia tanto de mi “yo investigadora” como de mi “yo indígena” con el fin de analizar de forma crítica la recuperación de ese “todo” implícito en el lema de lucha que da título a esta investigación, ya que en ese “todo” está incluida la participación de las mujeres indígenas en la vida comunitaria. Por lo mismo, decidí llevar a cabo esta investigación en el Resguardo de Cumbal donde las mujeres indígenas si bien están presentes en los espacios que brinda la comunidad, hay otros espacios como el político (el cabildo) donde las mujeres indígenas tienen menos participación, ya que sólo en el año 2021 se eligió a una mujer como la máxima autoridad. Cabe mencionar que al ser una comunidad indígena se rigen por sus usos y costumbres que muchas veces pueden limitar la participación de las mujeres.

El análisis crítico de la participación de las mujeres hizo que surgieran nuevos cuestionamientos: ¿Qué piensa la comunidad sobre la participación de las mujeres en espacios políticos?, ¿qué está haciendo la comunidad para avanzar en espacios de participación, especialmente para las mujeres?, ¿la recuperación de tierras ha sido un espacio de lucha que ha permitido la “visualización” de las mujeres en este Resguardo? Con estas preguntas me fui al trabajo de campo, pero durante mi estancia en el lugar surgieron nuevas preguntas: ¿Quiénes son las mujeres que están en la juntanza? ¿Representan a todas las mujeres o sólo a un sector? ¿Qué derechos de las mujeres se están priorizando? ¿Quiénes están definiendo la agenda y cómo se están tomando las decisiones? ¿Cómo se están negociando los derechos de las mujeres con el Estado y otras instituciones? ¿Qué tipo de alianzas se están formando y cuáles son sus consecuencias? Tal vez estas preguntas no han sido respondidas a profundidad en esta investigación, pero muchas de ellas me permitieron ahondar en cómo la participación de las mujeres indígenas a menudo se ve restringida por el régimen local de género en este resguardo.

El Resguardo de Cumbal

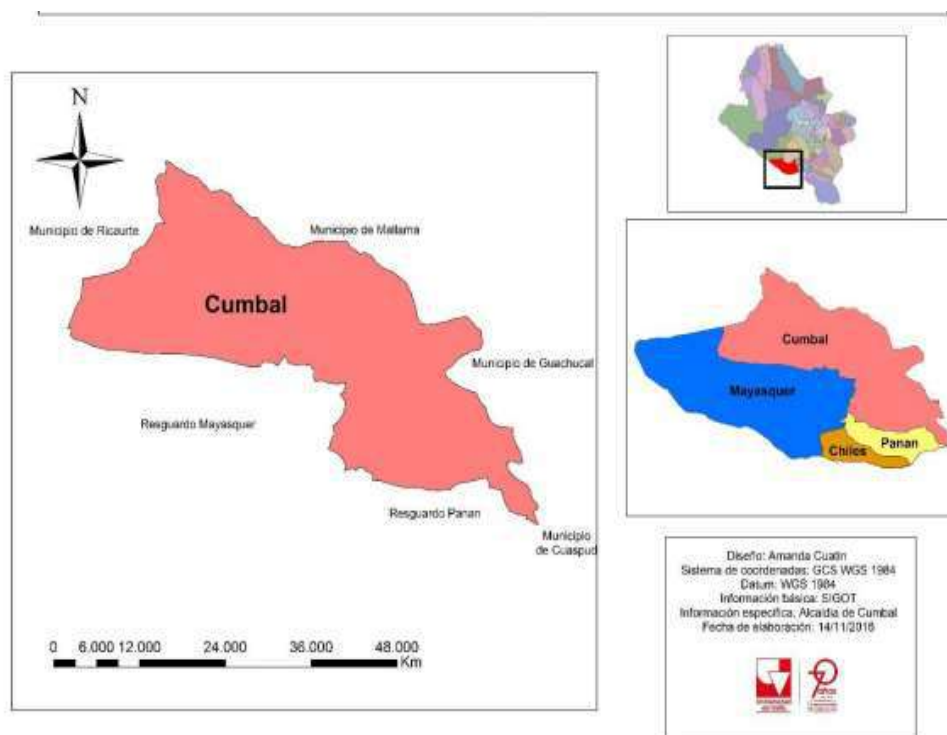
Este resguardo está ubicado en el municipio de Cumbal al sur occidente del departamento de Nariño (ver Figura 1). El 93% de la población se reconoce como indígena y un 7% como mestiza. El Resguardo de Cumbal contaba con una población de “24.538 habitantes, 12.586 mujeres y 11.952 hombres en un área aproximada de 17.000 ha para el censo del 2023” (Ministerio del Interior, 2023). Las principales actividades económicas son agrícolas y ganaderas. Es una zona de clima frío cuyas temperaturas oscilan entre los 6°C y los 12°C “con una altura de 2.900 a 3.200 m.s.n.m con paisaje de relieve semiplano, ondulado y quebrado [...] con buenos periodos de lluvia, es una zona apta para el cultivo de papa, haba, hortalizas” (Guerrero, 2011, p. 40). Dicho resguardo colinda al sur con “los resguardos de Panan y Mayasquer, al oriente con los municipios de Cuaspud, Carlosama y Guachucal, al norte, con los municipios de Guachucal, Mallama y Ricaurte y al occidente con el municipio de Ricaurte” (Alpala, 2026, p. 26).

Figura 1: Mapa del Municipio de Cumbal



Fuente: Charfuelán, C. *et al.* (2021).

Figura 2: Mapa del Resguardo de Cumbal



Fuente: Alpala, I. (2019).

El resguardo es un territorio que desde su creación ha tenido transformaciones. En 1536, según Belalcázar y Puerres (2016), se constituyó el resguardo del Gran Cumbal¹ conformado por un sólo territorio. Para 1758 se divide el territorio y se crean los Resguardos de Panan, Chiles y Mayasquer, los cuales formaban parte del territorio inicial (Apala, 2016). El Resguardo de Cumbal también ha sido lugar de confrontaciones como, por ejemplo, la Guerra de los Mil días, un conflicto civil entre los años 1899 a 1902 donde participaron indígenas. En 1923, a raíz del terremoto, el asentamiento del municipio de Cumbal, habitado en su mayoría por mestizos, se trasladó a las tierras del resguardo de Cumbal lo cual provocó conflictos entre los habitantes. En los años 70 del siglo pasado, bajo la influencia de los procesos de luchas por las tierras de las comunidades indígenas del departamento de Cauca

¹ Resguardo del Gran Cumbal: nombre inicial del territorio que poseía una extensión de tierra aproximada a las 35.000 ha (Guerrero, p.52), antes de la división de la población y la creación de nuevos resguardos. Recientemente, algunos investigadores, así como la población, han retomado el nombre del Gran Cumbal dado su carácter simbólico.

dirigidas por Quintín Lame² cuyo discurso era sobre “la defensa de mi raza”, el Resguardo de Cumbal se incorpora al proceso de recuperación de tierras. Como resultado de esta lucha, el resguardo aumentó de seis a nueve veredas³: Guán, Tasmag, Cuaical, Quilismal, Cuetial, Cuaspud, Boyera, San Martín y Llano de Piedras.

En el Resguardo de Cumbal y los resguardos cercanos, como Guachucal, Panan, Chiles y Muellamues, se inició un proceso de recuperación de tierras en las décadas de 1970, 1980 y parte de los años 90, inspirado por el ejemplo del Cauca. Este proceso surgió como respuesta a la desigualdad en la concentración de la tierra, ya que mientras los terratenientes poseían grandes extensiones de tierra sin explotar, la población indígena carecía de acceso a ellas. Según Rappaport (2005), los terratenientes, que representaban sólo el 1% de la población de Cumbal, poseían el 50% de las tierras, las cuales superaban las 400 ha, mientras que los pequeños propietarios indígenas sólo tenían 1,2 ha. Para los Pastos, la tierra no sólo representa un recurso material, sino también espiritual, considerándola como la "madre" que da sustento y de la cual depende la vida, tanto en el pasado como en el futuro (Mamián, 2004). Esta concepción de la tierra fue esencial en el proceso de recuperación y en la construcción de una identidad étnica. Desde los años 70 hasta el 2003, se han recuperado 1.800 hectáreas aproximadamente. Cabe destacar que a partir de la Constitución de 1991 se evidencia un mayor autorreconocimiento de la población como indígena y una reivindicación de la identidad étnica como pueblo Pasto. Gómez (2001) refiere que en la búsqueda de la identidad “propia” se fundamentan derechos, reivindicaciones, de las poblaciones que se han visto violentadas por el Estado.

En este proceso de recuperación de tierras, como de los otros procesos que se derivan de éste, las mujeres indígenas han tenido un papel muy destacado. Pero, si bien han tenido un reconocimiento dentro de la comunidad como compañeras de lucha, es pertinente analizar qué tipo de espacios han ganado en la comunidad. Por ello, a partir del lema “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, me cuestiono sobre la participación de la mujer en este resguardo. Como ya mencioné, después de la recuperación de tierras por primera vez una

² Manuel Quintín Lame (1880-1967), líder indígena colombiano que participó en la Guerra de los Mil días y en la violencia bipartidista colombiana. Se caracterizó por sus luchas en defensa de los pueblos indígenas y sirvió de inspiración para otros procesos de recuperación de tierras en Colombia.

³ Vereda: subdivisión territorial de carácter administrativo bajo la dirección de los municipios, se conforman por asentamientos rurales originados en la proximidad de caminos angostos, en algunas partes la población quedó dispersa y en otras formó caseríos (SOGEOCOL, s/f).

mujer, en 2021, fue elegida gobernadora indígena⁴, es decir, autoridad mayor del cabildo⁵. Pero, para el periodo 2022-2023 fue elegido, de nueva cuenta, un hombre. La autoridad se elige, según usos y costumbres, bajo la guía del churo cósmico⁶ o lo que algunos investigadores sociales han denominado una elección “cosmocrática”⁷, esto es, las veredas que conforman el resguardo participan en la elección del gobernador y los regidores de cada vereda según un orden establecido: “actualmente se empieza desde la vereda Guán y termina en la vereda Llano de Piedras” (Tipaz, 2018, p. 51). La elección de Doris Yanet Mimalchi en el año 2021 es un antecedente que marca la historia de la participación de la mujer indígena en esta comunidad.

Tal parece que la participación de las mujeres en los espacios políticos como el cabildo mayor es limitada no sólo por los usos y costumbres, sino porque la mesa directiva del cabildo está conformada en su mayoría por hombres (80% aproximadamente). En otros espacios como organizaciones de tipo cultural, social o ambiental las mujeres están presentes y liderando estos procesos, pero son espacios que también están limitados puesto que los recursos económicos o la “última palabra”, la toma de decisiones, la tiene el cabildo mayor.

Sobre el Régimen local de género

Dentro de la teoría social, el género se ha consolidado desde los años setenta como una categoría clave para comprender las desigualdades entre hombres y mujeres en relación con

⁴Gobernadora indígena: máxima autoridad dentro del cabildo que tiene la obligación de velar por el bienestar de su resguardo y ser su representante legal ante el gobierno colombiano. También es llamada Taita, se apoya en los regidores quienes representan a cada una de las nueve veredas y son elegidos democráticamente mediante voto secreto.

⁵ Cabildo: “es la forma de gobierno, es una entidad pública especial, cuyos integrantes son elegidos y reconocidos por la comunidad, es una organización sociopolítica tradicional cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad” (Alpala, 2016, p. 52).

⁶ Churo cósmico: “representación de la esencia del conocimiento que tiene como función el direccionamiento de la vida a partir del cosmos, puesto que posiciona el lugar de lo propio y el lugar de occidente (...) donde se ven los tres mundos de manera circular, el mundo de arriba, el del centro y el mundo de abajo” (Tipaz, 2018, p. 30).

⁷ Gobierno cosmocrático: “forma de gobierno cuya esencia nace de la visión cósmica de la comunidad indígena de los Pastos, es el gobierno que nace a partir de las leyes naturales y cósmicas, el ejercicio de autoridad sagrada y justa a través de la aplicación de la ley de origen, la ley del orden natural y el derecho propio” (Tipaz, 2018, p. 32).

el acceso y control de recursos, influenciado por roles y responsabilidades definidos por la división sexual del trabajo (Rocheleau et al., 2004). Connell (1987) define el género como "una estructura de relaciones sociales centradas en el ámbito reproductivo, y un conjunto de prácticas (gobernadas por esta estructura) que introducen las distinciones reproductivas entre los cuerpos en los procesos sociales." (pág. 91) Por consiguiente, organiza la práctica social y establece un "orden de género" hegemónico sujeto a dinámicas contextuales como el capitalismo, la raza y la clase. Este orden se manifiesta en "regímenes de género" en diversos espacios, como fábricas, escuelas o instituciones, reflejando desigualdades entre hombres y mujeres.

Connell (1987) identifica tres sub estructuras clave para analizar el género: poder, que opera a través de instituciones jerárquicas y coactivas; trabajo, que reproduce desigualdades en actividades asociadas al género; y cathexis, que organiza relaciones emocionales y sexuales con base en el género. Estas dinámicas consolidan un sistema patriarcal que otorga el liderazgo y la autoridad principalmente a los hombres.

Aunque ha habido avances en la participación de las mujeres en espacios públicos, Teresa del Valle (2008) señala que estos cambios no desestabilizan el sistema, ya que los roles de dominio con mayores recompensas materiales y simbólicas permanecen en manos masculinas. Según D'Aubeterre (2005), y siguiendo a Bourdieu (2000), "las mujeres aún son vistas como instrumentos de producción o reproducción de capital simbólico y social, perpetuando un sistema patriarcal hegemónico" (pág. 193). Un ejemplo de esta desigualdad es la baja representación femenina en parlamentos, donde en muchos Estados las mujeres ocupan menos del 10% de los escaños (ONU Mujeres, 2024).

En América Latina, la incorporación de las mujeres en espacios de participación política ha sido un proceso largo y conflictivo, marcado por brechas de desigualdad en áreas como la educación, el acceso a la tierra y el trabajo. Según Lux de Coti (2020), la representación y participación política de las mujeres, especialmente en procesos de toma de decisiones, sigue siendo un desafío debido a la falta de garantías estatales. Este problema se agrava para las mujeres indígenas, quienes enfrentan un doble sistema de opresión basado en su género y etnicidad, lo que las margina aún más. Connell (1987) plantea que "La masculinidad hegemónica se construye en relación con masculinidades subordinadas, así como en relación con las mujeres. Es la dinámica cultural que garantiza (o se considera que

garantiza) la posición dominante de los hombres y la subordinación de las mujeres." (pág. 131). De este modo, los regímenes de género limitan históricamente la participación de las mujeres, especialmente en espacios políticos. Las mujeres indígenas, además, enfrentan barreras adicionales como discriminación, exclusión y desigualdades socioeconómicas que obstaculizan su acceso a la educación y a la información necesaria para participar en la política. Sin embargo, han desempeñado un papel clave como líderes en la lucha por sus derechos, logrando visibilidad en movimientos sociales y políticos.

En el contexto de las recuperaciones de tierras, las mujeres protegieron y apoyaron a sus comunidades, aunque su participación estuvo limitada por una división de actividades de género. Esto refleja cómo el régimen de género y la masculinidad hegemónica perpetuaron desigualdades, pero también se abrió la posibilidad de desafiar estas estructuras a través de la participación política. Analizar este proceso es crucial para comprender tanto la reproducción de sistemas de desigualdad como el potencial transformador de la participación femenina en la política, especialmente en comunidades indígenas.

Recuperación de tierras y mujeres

La estructura agraria en América Latina y el Caribe, históricamente caracterizada por su inequidad, ha sido fuente de numerosos conflictos, especialmente en relación con la disputa por la tierra como recurso esencial para el bienestar económico y social. Desde la época colonial, el despojo de tierras a las comunidades indígenas sentó las bases de un sistema de poder económico que perpetuó desigualdades profundas en la tenencia de la tierra y, por ende, en la estructura social de la región. Este despojo histórico, orientado a concentrar la tierra en manos de colonos, encomenderos y élites, se ha traducido en conflictos persistentes que, a lo largo del tiempo, han sustentado sistemas económicos de dominación y exclusión.

Las luchas por la recuperación de tierras, impulsadas principalmente por comunidades indígenas, campesinas y personas sin acceso a tierras, han tomado diversas formas en América Latina, como señalan Domínguez y Sabatino (2008), estas acciones se han concebido como respuestas a las dinámicas de expropiación y concentración de tierras, y se han visto influenciadas por las transformaciones sociales y económicas de cada época. Durante el siglo XX y principios del XXI, los movimientos indígenas adquirieron una nueva

dimensión, articulando demandas por la tierra como un derecho fundamental para la supervivencia cultural, social y económica de las comunidades.

En el contexto del neoliberalismo, autores como Harvey (1996) y Hale (2007) han subrayado que las políticas de reconocimiento promovidas desde los años 90 no buscan únicamente integrar al indígena en la lógica ciudadana del Estado, sino también reposicionar a las comunidades como actores clave en la reconfiguración de su ciudadanía y en el uso de los territorios recuperados. Estas luchas por la tierra no sólo buscan la restitución de un bien material, sino también la reafirmación de identidades culturales, derechos colectivos y formas de vida tradicionales que las comunidades indígenas consideran esenciales.

Sin embargo, la desigualdad agraria sigue siendo un problema estructural. Según Guereña (2015), la extrema concentración de tierras y la falta de políticas redistributivas efectivas generan sociedades polarizadas que impiden el desarrollo inclusivo y sostenible. Esta desigualdad afecta desproporcionadamente a las mujeres rurales, quienes enfrentan múltiples dimensiones de exclusión, incluyendo económica, política, cultural y de género. En este contexto, las mujeres no sólo sufren las repercusiones de la concentración de tierras, sino también la violencia estructural ejercida contra quienes lideran movimientos de resistencia.

Además, como señala Vargas (2007), los movimientos campesinos e indígenas, aunque fundamentales en la resistencia al neoliberalismo, están fragmentados y debilitados, lo que limita su capacidad de confrontar efectivamente las estructuras de poder hegemónicas. Esta fragmentación se traduce en luchas por la tierra permeadas por sistemas estructurantes que reproducen desigualdades, tanto entre hombres y mujeres como entre comunidades.

El Convenio 169 de la OIT, adoptado en 1989 por diversos países entre ellos Colombia, representó un hito importante al reconocer los derechos de las comunidades indígenas y su vínculo esencial con la tierra, legitimando sus luchas. Sin embargo, a pesar de los avances normativos, los conflictos por la tenencia de tierras y las dinámicas de exclusión permanecen, resaltando la necesidad de soluciones que aborden no sólo las dimensiones económicas, sino también las políticas y sociales, con especial atención a las desigualdades de género. Estas dinámicas ponen de relieve la necesidad de políticas inclusivas que aborden las múltiples dimensiones de la desigualdad, reconociendo las contribuciones de mujeres y hombres como actores fundamentales en la búsqueda de un desarrollo sostenible y equitativo.

Planteamiento del problema

La recuperación de tierras en el Resguardo de Cumbal, al igual que en otros resguardos de Colombia, ha generado transformaciones sociales, económicas y ambientales, con un enfoque en la restitución de tierras como un medio para recuperar todo lo perdido. Este proceso ha influido en las dinámicas de organización comunitaria y la participación de las mujeres indígenas. Sin embargo, es pertinente preguntarse qué significa "recuperarlo todo" y cómo las mujeres están participando en este proceso y en qué espacios. En el estudio *Cambios en la representación política de mujeres indígenas: paridad y participación política en San Dioniso del Mar, Oaxaca* (2018), Bautista expone que la participación política de mujeres indígenas en Oaxaca muestra que, aunque las barreras culturales y sociales limitan la participación femenina, la ley de paridad de género permitió avances como la inclusión de las mujeres en el voto y en cargos de poder dentro de sus comunidades. A pesar de ello, hasta 2014, las mujeres aún veían su participación política restringida a roles tradicionales como la preparación de alimentos para las asambleas, y su presencia en cargos políticos era mínima.

Situación que no es lejana al caso del Resguardo de Cumbal. En una entrevista con un líder de la comunidad pregunté sobre las mujeres indígenas del Resguardo de Cumbal, la percepción que tiene de ellas y cómo ve su participación dentro del resguardo. Respondió que “las mujeres siempre han sido buenas compañeras de lucha, de vida, desde mamá Micaela, María Panana, sólo por nombrar algunas, que han sido valientes para defender la tierra y de ahí pues a todas las mujeres que han acompañado al proceso de recuperación, han sido muy valientes” (Juan, entrevista, 15 de septiembre del 2022). No me respondió los espacios donde están esas “mujeres valientes” que él menciona.

En 2022, tras 20 años de la última recuperación de tierras, se llevó a cabo la recuperación de una finca en Cumbal, lo que generó un nuevo cuestionamiento sobre el papel de las mujeres en este proceso. Durante una entrevista Juan me mencionó que las mujeres participaron activamente en la lucha, pero en tareas como cocinar y llevar alimentos, lo que refleja la persistencia de la división sexual del trabajo. Esta visión ha limitado el acceso de las mujeres a cargos de toma de decisiones. Si bien Juan destacó la elección histórica de la primera mujer en un cargo de poder en el resguardo, expresó que su falta de experiencia y las tensiones con otras mujeres contribuyeron a la falta de apoyo hacia otras mujeres que se

postularon después. Este escenario muestra que, a pesar de los avances en políticas de paridad y la prioridad dada a las mujeres en diversas políticas sociales, su participación política en el resguardo sigue estando restringida principalmente a tareas de cuidado. Este hecho subraya la necesidad de un análisis crítico sobre los espacios y la verdadera inclusión de las mujeres en la toma de decisiones dentro de sus comunidades.

En Colombia el proceso de recuperación de tierras llevó a la creación del partido AICO (Autoridades Indígenas de Colombia), que permitió a hombres y mujeres indígenas postularse a cargos de elección popular. Sin embargo, las mujeres no han logrado ocupar cargos significativos ni en la política nacional (hasta que llegó Gustavo Petro a la presidencia el 19 de junio de 2022) ni en las estructuras de gobierno tradicionales, donde aún se mantiene una dominación masculina. Aunque las mujeres en el Resguardo de Cumbal han sido activas en las luchas por la tierra y en paros cívicos, su participación sigue siendo limitada y, en muchos casos, sancionada por otras mujeres y la sociedad en general. En entrevistas con mujeres líderes de Guachucal, se mencionó cómo, durante el proceso de recuperación de tierras, las mujeres que participaban activamente eran estigmatizadas y acusadas de estar allí por falta de control masculino o por favores sexuales. Estas estigmatizaciones siguen siendo una barrera que limita la participación libre de las mujeres en estos procesos, reflejando las dificultades para superar las expectativas sociales tradicionales sobre su rol.

Si bien en las últimas décadas se ha logrado incorporar a las mujeres en espacios de difícil acceso para ellas, uno de los cuales es el espacio de la política, un lugar masculinizado donde las relaciones de poder se observan en su máxima expresión. En contextos locales como es el caso de los resguardos indígenas de Colombia la participación política de las mujeres no sólo está ligada al poder estatal, sino también a usos y costumbres que las restringe por doble partida: enfrentan barreras culturales y estructurales que les impiden participar plenamente en la vida política de su comunidad. Por ello, con esta investigación, y desde una mirada antropológica, busco contribuir críticamente al estudio de la participación política de las mujeres indígenas a raíz del proceso de recuperación de tierras en el resguardo de Cumbal.

Pregunta de investigación

A raíz de lo expuesto hasta aquí, la pregunta de investigación que rigió este estudio fue: ¿ha

cambiado la participación política de las mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal después del proceso de recuperación de tierras? Para responder a esta pregunta, el objetivo general fue:

Objetivo general:

Analizar la participación política de las mujeres indígenas a raíz del proceso de recuperación de tierras llevado a cabo en los años 1980-2023 en el Resguardo de Cumbal, Nariño-Colombia.

Objetivos específicos:

- Documentar el proceso de recuperación de tierras en el Resguardo de Cumbal en los años 1980-2023
- Analizar el impacto del proceso de recuperación de tierras en la participación política de las mujeres indígenas en dicho resguardo
- Analizar los espacios de participación de las mujeres en el resguardo indígena de Cumbal a raíz del proceso de recuperación de tierras

Metodología

Entre junio y septiembre de 2023 llevé a cabo el trabajo de campo correspondiente a mi investigación, siguiendo los lineamientos establecidos por la Maestría en Antropología Sociocultural (MASC). Sin embargo, considero que el trabajo de campo comienza mucho antes de ingresar al lugar donde se llevará a cabo la investigación, especialmente cuando quien investiga es originario de la zona en cuestión. Recuerdo claramente aquel día, en agosto de 2022, cuando ingresé a la maestría. Las profesoras que fungieron como mis mentoras en la línea de investigación a la que me inscribí “Diferenciación social: clase, género, etnia y nación”, expresaron su inquietud respecto a mi tema. Esto se debía a que, como mujer indígena y proveniente del lugar donde desarrollaría mi investigación, enfrentaba un desafío particular: formar parte del tejido social que estudiaba, compartir su historia, sus luchas y sus contradicciones.

Este doble reto implicaba analizar y, a la vez, distanciarse del objeto de estudio para poder llevar a cabo una investigación desde un enfoque crítico. Reconozco que sentí miedo y dudas sobre el tema. Sin embargo, en este punto comprendí que el trabajo de campo

empieza antes de entrar físicamente al lugar. Es necesario redescubrir el sitio, ahora con otros lentes, con una mirada teórica renovada y releer aquello que se creía saber, como ocurrió en mi caso.

Realizar el trabajo de campo en una zona conocida implica aceptar tanto errores como aciertos, ventajas y desventajas. Sin embargo, también me enseñó que la antropología no es una disciplina meticulosa y ordenada, sino una experiencia caótica y profundamente humana. Esta práctica obliga a transformar la mirada con la que se observa la realidad que se desea contar. Tal vez, en mi entusiasmo inicial, cometí el error del *antropólogo inocente* (Barley, 1986) al abordar mi primer estudio bajo el método etnográfico, pero también fue una experiencia enriquecedora que marcó mi formación como investigadora.

Ahora bien, ser antropóloga y mujer indígena me situó en un punto intermedio entre la experiencia vivida y la interpretación académica. Mi pertenencia al lugar me brindó un conocimiento preliminar sobre los significados del territorio, la memoria colectiva y las relaciones de poder. Sin embargo, también me planteó el reto de distanciarme lo suficiente para evitar que mi vivencia personal eclipsara el análisis crítico. Este proceso implicó reconocer mis propios sesgos, como el riesgo de romantizar la resistencia indígena o minimizar los conflictos internos relacionados con el género.

Cuando decidí realizar el estudio y recorrer el resguardo de Cumbal con una perspectiva teórica renovada, pude analizar críticamente la forma en que las mujeres del resguardo participan políticamente a raíz de la recuperación de tierras en este territorio. En esta investigación adopté el enfoque de la etnografía histórica, dado que este permite *traer el pasado al presente* (Roseberry, 2014; Rappaport, 2005; Trouillot, 1995) y reflexionar sobre cómo los procesos históricos, la institucionalización de organizaciones sociales y la reconfiguración de la tenencia de la tierra han influido en las actividades económicas, sociales, culturales y políticas del resguardo de Cumbal. Asimismo, este análisis permitió comprender cómo las mujeres indígenas participan en la vida política y cómo estas condiciones históricas han dado forma a su acceso desigual a los recursos naturales, sociales, económicos y políticos.

Un aspecto destacado de la investigación fue el reconocimiento teórico y empírico de las interconexiones entre los procesos mundiales y locales (Roseberry, 2014; Wolf, 2005). Esto permitió entender cómo los sujetos moldean, producen, reproducen y transforman

constantemente “su” vida, una vida históricamente condicionada por el modo de producción capitalista. Por lo tanto, la etnografía histórica proporcionó las herramientas necesarias para inscribir, como señala Roseberry (2014), al resguardo de Cumbal, sus sujetos y sus conflictos sociales en el marco de la discusión global.

Una de las ventajas de ser originaria de la zona fue contar con una red de conocidos que facilitó mi acceso al lugar de estudio. Además, mi conocimiento de las leyes y normas locales me permitió establecer contacto con las autoridades tradicionales, como el cabildo, quienes autorizaron la realización de la investigación, también gracias a que realicé en la licenciatura mi tesis sobre el proceso de recuperación de tierras en el resguardo de Guachucal en los años 2019-2021 pude recolectar entrevistas, fotografías y testimonios de líderes a nivel departamental que estuvieron en todo este proceso a nivel regional, lo cual me ayudó a retomar algunas de estas entrevistas para esta investigación. Así mismo antes de llegar, ya había identificado a los principales líderes de la comunidad quienes, a su vez, me remitieron a otros líderes. De esta manera, comencé a construir una “bola de nieve” que me permitió contactar a diversas personas con distintos puntos de vista sobre el tema de interés.

Esta técnica me permitió realizar 40 entrevistas semiestructuradas. No obstante, debo reconocer que la mayor riqueza informativa provino de las entrevistas informales, donde fue posible identificar los discursos y sus contradicciones. Como lo señala Guber (2014), en estas dinámicas pude observar que una cosa era lo que los participantes decían y otra muy distinta lo que realmente hacían, y para darme cuenta de estos aspectos la observación participante resultó ser una herramienta fundamental porque, como sugiere Alpha Shah (2017), involucrarse plenamente en la vida de otras personas nos lleva a cuestionar nuestras supuestas bases teóricas preexistentes sobre el mundo. Nos permite descubrir nuevas formas de pensar, ver y actuar que transforman, así, nuestra comprensión de la realidad y la investigación misma.

Hacer antropología es hacer etnografía, y en este proceso las notas de campo fueron esenciales para la construcción del dato etnográfico. Cabe destacar que el método etnográfico depende en gran medida del diario de campo, una herramienta esencial para cualquier antropólogo. Aprendí a valorar este diario como un bien preciado y mantuve la disciplina en la escritura de las notas de campo. Estas notas representan una parte importante de la información que se recopila durante el trabajo de campo. En este proceso, utilicé dos tipos

de notas: 1) **Notas preliminares:** Escritas rápidamente para que la memoria frágil no borrara los detalles, y 2) **Notas reflexivas:** Posteriormente pasadas en limpio, acompañadas de reflexiones sobre lo sucedido ese día o relatos detallados de eventos importantes.

Como señala Sanjek (1990), estas notas son fundamentales en la construcción del dato. Además, en esta era digital muchas personas se niegan a ser grabadas, lo que hace necesario desarrollar agilidad para tomar notas y reconstruir los relatos con la mayor fidelidad posible. Este aspecto es válido y relevante ya que, como investigadora, es imprescindible respetar la voluntad de los informantes y actuar con ética ante la información que se recibe.

Las 40 personas que entrevisté, hombres y mujeres de tres generaciones, las clasifiqué en tres grupos que denominé: 1) *abuelas y abuelos recuperadores*, conformado por siete personas, 3 mujeres y 4 hombres, de 70 a 73 años, casados con 3 a 6 hijos, la mayoría sólo con educación primaria y dedicados a las labores del campo. 2) *hijas e hijos de la recuperación*, integrado por 12 personas, 7 mujeres y 5 hombres de 35 a 55 años, casados o en unión libre, la mayoría de las mujeres eran madres solteras con 2 o 3 hijos, la mayoría con estudios secundarios y dedicados principalmente a la ganadería. 3) *nietas y nietos de la recuperación*, compuesto por 21 personas, 13 mujeres, 8 hombres, de 19 a 34 años, once de las cuales tenían estudios secundarios finalizados y diez con estudios de nivel profesional, solteros, sólo tres eran padres y tenían un hijo, sus actividades económicas variaban entre la ganadería, y el “rebusque” desde sus diferentes profesiones. Esta tipología me permitió realizar un análisis generacional y observar los cambios significativos desde el proceso de recuperación de tierras hasta el año en que llevé a cabo esta investigación (2023). Además, seleccioné ciertos hitos históricos para entender los cambios en las formas de vida de la comunidad del resguardo de Cumbal. Esto fue imprescindible para aprehender, comprender y “ver” la vida cotidiana de la comunidad.

El hecho de entrevistar a tres generaciones fue un acierto que retomé a partir de la propuesta de la Dra. D'Aubeterre (una de las profesoras de la línea de investigación) quien me sugirió investigaciones como la de Valladares (2020). Sin embargo, encontrar a las personas adecuadas que aportaran información y permitieran acceder a sus hogares fue un desafío. Afortunadamente, en el camino me reencontré con viejos conocidos y conocí a mujeres que, al abrir las puertas de sus casas, me ofrecieron la oportunidad de abordar un tema difícil tanto para hombres como para mujeres. También fue de gran ayuda la Oficina de

Mujeres, gracias a su apoyo pude conocer de primera mano a las principales líderes de las organizaciones comunitarias, quienes resultaron ser una fuente valiosa para esta investigación.

La revisión bibliográfica, tanto antes como durante el trabajo de campo, fue crucial para enriquecer mi perspectiva sobre el campo y sobre cómo estaba construyendo el dato. La observación participante la desarrollé en el resguardo de Cumbal entre las cocinas y las salas de las mujeres, las asambleas generales del cabildo, las reuniones para elegir candidatos políticos y en los encuentros nocturnos de corte político. También recorrí el territorio junto a mujeres que me abrieron sus espacios, su casa, sus lugares de trabajo, sus reuniones familiares y me permitieron acompañarlas en su camino como candidatas al concejo municipal. Aunado a ello hice trabajo de archivo en el Archivo del cabildo, y si bien no estaba en óptimas condiciones puesto que se habían perdido muchos documentos, pude obtener información que me permitió conocer los lotes de tierras con documentos que poseían las mujeres y aquellos que poseían los hombres, especialmente en las nuevas veredas de Llano de Piedras y La Boyera. Es importante resaltar que la elección de este tema de investigación, que me llevó a profundizar en el estudio del género, despertó en mí una conciencia sobre la ignorancia que muchas veces hemos normalizado como mujeres. A lo largo de los recorridos —muchos de ellos realizados en soledad— reflexionaba sobre la complejidad de hacer investigación en un lugar que no es completamente propio y sobre las limitaciones que enfrenta una mujer en estos contextos.

El hecho de ser mujer condicionó, en ocasiones, mi trabajo de campo. Por ejemplo, en los últimos días de septiembre, cuando se intensificaron las reuniones políticas nocturnas, tuve que irme antes de que terminaran para regresar temprano a casa, ya que estar sola en la noche representaba un riesgo evidente. Esta situación no sólo limitó mi observación, sino que también me llevó a reflexionar sobre cómo el régimen local de género modela nuestras acciones y determina las formas en que vivimos y participamos en los espacios sociales y políticos.

A pesar de estas dificultades, los días en el campo transcurrieron rápidamente y regresé a la academia. Sin embargo, mantuve contacto con algunos de mis informantes y seguí las actividades del resguardo a través de las redes sociales, una herramienta que en la actualidad permite ampliar la información para la construcción de datos etnográficos. En mi caso, me

permitted rastrear información relevante sobre las elecciones a la alcaldía y al concejo municipal: quién ganó, cuántos votos recibió y qué se decía en las redes sociales sobre las candidatas y los candidatos. Las redes sociales se convirtieron en una extensión de mi observación que me ayudaron a dar continuidad al análisis de los discursos y percepciones en torno a la política local.

Lograr el distanciamiento crítico no implicó renunciar a mi identidad ni desvincularme de la lucha de las mujeres indígenas. Por el contrario, significó adoptar una perspectiva que me permitió observar los mecanismos de exclusión, incluso aquellos que operan dentro de la comunidad. Por ejemplo, mientras el discurso oficial del cabildo enaltece el papel de las mujeres en la recuperación de tierras y celebra su participación en diversos espacios, mi análisis crítico reveló que, en muchas ocasiones, esta exaltación es retórica. Las mujeres, en general, son relegadas a tareas asociadas con roles de género tradicionales que perpetúan su subordinación en los procesos de toma de decisiones.

El marco teórico me permitió analizar la participación política de las mujeres más allá de la simple visibilización de su presencia. Me permitió cuestionar las estructuras que determinan quién tiene voz y poder real en los espacios de decisión, y entender cómo estas estructuras continúan reproduciendo desigualdades que deben ser confrontadas desde el análisis crítico y el compromiso social.

Mi investigación no sólo buscó documentar los procesos de participación política de las mujeres y la recuperación de tierras, sino también cuestionar las relaciones de poder que perpetúan las desigualdades de género dentro del resguardo. Desde el marco crítico social implicó no sólo escuchar las voces de mujeres y hombres líderes, sino también atender a aquellos y aquellas cuya participación está limitada por dinámicas de exclusión estructural y cultural.

Finalmente, ser una antropóloga proveniente del lugar no significó desvincularme de mi comunidad, sino aprender a mirar con nuevos ojos, a cuestionar lo que antes parecía incuestionable y a escribir desde una posición crítica. La participación política de las mujeres indígenas en Cumbal y la lucha por la tierra no son únicamente objetos de estudio; son el reflejo de una lucha viva que, como mujer indígena y científica social, también es la mía. Es importante señalar que los nombres de las personas que aparecen en el documento fueron

cambiados con el propósito de salvaguardar su identidad y para no poner en riesgo su integridad física o moral.

Estructura de la tesis

Esta tesis está conformada por tres capítulos y las conclusiones. El Capítulo I: *Páramo, “recupera” y transformaciones de vida*, explora el proceso de recuperación de tierras en el resguardo de Cumbal y sus implicaciones sociales, políticas y económicas. En el primer apartado “El páramo: sobre las faldas del volcán Cumbal”, se describe el contexto geográfico y social del resguardo antes de la recuperación, resaltando las difíciles condiciones de vida de las comunidades indígenas Pasto, marcadas por la economía de autoconsumo y las desigualdades impuestas por el sistema hacendatario. El segundo apartado “Recuperación de tierras en el contexto latinoamericano”, analiza el despojo y recuperación de tierras en América Latina, contextualizando las luchas indígenas y campesinas, y situando al resguardo de Cumbal dentro de estos movimientos históricos. El tercer acápite “La “recupera”: recuperación de tierras y transformaciones de vida en el resguardo de Cumbal” detalla el proceso específico de recuperación de tierras en Cumbal, destacando las estrategias organizativas, los líderes comunitarios y los cambios sociales, políticos y económicos generados. En el cuarto “Recuperar la tierra para recuperarlo todo”, se profundiza en el significado simbólico y político de esta consigna, reflejando el anhelo de recuperar no sólo la tierra, sino también la autonomía, la cultura y los derechos colectivos. El quinto “De pastores a “recuperadores”: transformación de modos de vida”, examina cómo la recuperación cambió los modos de vida de los comuneros, quienes pasaron de ser pastores a propietarios reconocidos, analizando las nuevas desigualdades sociales surgidas por el acceso diferenciado a la tierra. En el apartado seis, “El reconocimiento de la lucha: el indígena como sujeto político”, se analiza el proceso mediante el cual los indígenas fueron reconocidos como sujetos políticos, destacando las estrategias para obtener representación y los desafíos institucionales. Finalmente, en “Las puertas están abiertas para todos”: participación política de las mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal”, examino las limitaciones estructurales y simbólicas que enfrentan las mujeres indígenas para participar políticamente, pese a su rol activo en la recuperación de tierras, evidenciando cómo el régimen de género como estructura perpetúa desigualdades incluso en espacios que promueven la inclusión.

En el Capítulo II: *Las mujeres indígenas del Resguardo de Cumbal: tenencia de la tierra, régimen de género y participación política*, se examina cómo el proceso de recuperación de tierras ha impactado la participación política de las mujeres indígenas en Cumbal. A pesar de los avances en la titularidad de tierras, persisten desigualdades que limitan el liderazgo. El capítulo inicia con el análisis de la desigual distribución de tierras en América Latina y cómo las reformas agrarias han sido insuficientes para garantizar el acceso equitativo, afectando especialmente a las mujeres rurales e indígenas. En el siguiente apartado evidencio que, aunque la recuperación de tierras trajo cambios, las mujeres siguen enfrentando barreras estructurales que restringen su autonomía y acceso equitativo a la propiedad. Finalizo esta primera parte del capítulo con relatos etnográficos que muestran que el acceso a la tierra sigue condicionado por un sistema de herencia patrilineal que privilegia a los hombres, limitando el poder y la independencia de las mujeres.

La segunda parte de este capítulo, centra su análisis en el cabildo indígena, una institución masculinizada donde las relaciones de poder y la violencia simbólica restringen la inclusión femenina. A partir del régimen local de género se examina cómo las estructuras de poder restringen la participación política de las mujeres, a pesar de su participación en la lucha por la tierra. El cabildo sigue siendo un espacio dominado por hombres, donde las mujeres que acceden enfrentan resistencia y violencia simbólica, lo que limita su incidencia política. Sin embargo, es pertinente señalar que la participación política sigue concentrada en un grupo reducido de mujeres, sin generar cambios estructurales, mientras que otras siguen excluidas por dinámicas clientelistas. Al final del capítulo, expongo cómo las mujeres enfrentan mayor escrutinio en los procesos políticos, siendo deslegitimadas a través de ataques personales que refuerzan su exclusión de los espacios de poder.

En el Capítulo III: *Si las mujeres no están en la política, ¿dónde están? Cocina, tejido y “juntanza”*, expongo la participación política de las mujeres indígenas en Cumbal desde espacios no convencionales. Aunque históricamente han sido marginadas en la política formal, su agencia se expresa en la cocina, el tejido, la chagra y la minga, donde resisten y transforman su entorno. En el primer apartado, “En el fogón, en la guangua, en la chagra, en la minga ahí estamos como semilla”: espacios “tradicionales” de participación”, a partir de los testimonios de mujeres del resguardo analizo cómo estos espacios permiten la transmisión de saberes y la construcción de comunidad. Sin embargo, también refuerzan el régimen local

de género, relegando a las mujeres a roles de cuidado y reproducción social. En el siguiente apartado, “Quien tiene tierra tiene una bendición, pero si no se tiene, para eso están las manos”: organización comunitaria de las mujeres indígenas, examino las alternativas económicas que las mujeres han encontrado ante la desigualdad en la tenencia de la tierra. A través de organizaciones de tejido, turismo y ambientalismo buscan independencia económica, aunque enfrentan desafíos estructurales, disputas internas y dinámicas de mercado que pueden reforzar desigualdades. En el último apartado, “La juntanza: proceso de reivindicación de derechos y, al mismo tiempo, generador de desigualdad”, señalo cómo la juntanza ha sido un mecanismo de solidaridad y acción política para las mujeres del resguardo. Sin embargo, su desarrollo no ha eliminado las desigualdades internas, y a veces, ha sido instrumentalizado por actores externos con agendas particulares.

Capítulo 1. Páramo, “recupera” y transformaciones de vida

Había llegado a la casa del cabildo mayor del resguardo de Cumbal que se ubica, aproximadamente, a dos cuadras del parque principal de este municipio que lleva el mismo nombre. Ese día estaba caluroso, no hacía frío como de costumbre por estar a más de 3000 metros sobre el nivel del mar. Entré al cabildo, una construcción de dos plantas pintada de blanco y adornada con murales alusivos a la cultura Pasto: los machines⁸ dibujados en las paredes, la estrella de los pastos⁹, el retrato del paisaje con el imponente volcán Cumbal y el proceso de recuperación de tierras con las imágenes de unos abuelos que participaron en el proceso. Los llamativos murales decorados con colores entre verdes, azules y amarillos resaltaban y llamaban la atención de los transeúntes que pasaban por el lugar. Aquel día fui a probar suerte, buscaba encontrarme con el gobernador del resguardo para pedir su permiso y poder entrar al archivo del cabildo, el secretario general del cabildo me informó que no estaba, que llegaba más tarde. Desanimada, bajé a la primera planta y vi una mujer que estaba colocando dulces y algunas bebidas en una pequeña mesa de madera que ubicó en el pasillo que daba a la entrada del salón del cabildo. Ese día había una reunión, una ONG estaba exponiendo un proyecto sobre el fortalecimiento de las chagras¹⁰ para las asociaciones de chagreros que hay en la zona. Me acerqué a la señora a comprarle un dulce y le pregunté: «¿usted sabe de qué es la reunión?» Ella me respondió con enojo: «¡Ah, sí, sí sé! Es sobre un proyecto para los que tienen las chagras y solamente a los mismos les dan, qué rabia, a uno pobre nada le dan, todo a ellos». «¿Quiénes son ellos?», le pregunté, «Los de La Boyera, todo es a ellos, más bien a ellas, que proyecto de gallinas a ellas, que, de cuyes a ellas, que casas a ellas, a mí sí me da rabia y, ¡claro!, como una no tiene tierra más que en las uñas, pues nada le dan»

Surgió un silencio incómodo mientras pasaba un minuto, a lo sumo dos. Mi duda del porqué me contestó de esa manera me llevó a continuar: «¿y dónde queda La Boyera?». Ella contestó: «¿no conoce?!, ¿usted no es de aquí, verdad? —a lo que asentí que no, que no soy

⁸ Machines: símbolo indígena de los pastos que se representa con la figura de dos monos con colas onduladas.

⁹ Estrella de los pastos: símbolo indígena de la comunidad de los pastos, es una estrella de 8 puntas que simboliza el sol.

¹⁰ Chagra: extensión de tierra menor a una hectárea donde se cultivan hortalizas, verduras y plantas medicinales.

de Cumbal—, La Boyera es una vereda¹¹ que queda yendo para Panan, a unos 20 minutos se desvía a la derecha, ve una placa huella y llega. Esa vereda es nueva, pero viera esos de allá tienen y más quieren» (véase Figura 1). Le ofrecí del dulce que había comprado y seguimos conversando sobre ese lugar que hasta ese momento era desconocido para mí, pues sólo sabía del lugar por relatos o escritos. Continué: «¡Ah, ya, La Boyera!, ¿no es la finca que recuperaron?», ella asintió con la cabeza: «Sí, esa misma, grande es esa finca y afortunados los que tienen tierra allá e hicieron vida, ya que antes los que están en La Boyera que eran de por allá del monte y para dentro». Mi ignorancia sobre el territorio me llevó a preguntarle «¿el monte?». «Sí, hija —me respondió—, el monte allá llegando al volcán, allá sí hace frío, ¿no conoce yendo para la laguna?, por allá y más para dentro». Ya para finalizar la conversación, le pregunté si ella no había estado en las recuperaciones: «No, yo era guagüita¹² y mis padres trabajaban al diario, entonces no fueron y bueno pues nos perdimos de eso, estuviéramos bien», me contestó.

Al día siguiente me propuse salir a conocer las veredas de La Boyera y El Laurel, haciendas recuperadas por la comunidad indígena de los resguardos de Cumbal y Panan. (ver figura 3) Para este recorrido había pedido ayuda a un comunero del resguardo para que me acompañara a conocer esas veredas que son parte de la historia de la recuperación de tierras del lugar. Llegué muy temprano al parque principal y nos dirigimos a La Boyera que, como lo había mencionado la mujer que conocí el día anterior, estaba ubicada a unos 20 minutos del casco urbano. Cuando llegamos al lugar, el verde de las montañas y el azul del cielo resaltaban por su intensidad, un largo camino bien adoquinado nos recibió; no me imaginaba esto, puesto que las veredas que yo conocía se caracterizaban, muchas veces, por sus caminos pequeños y en muy mal estado. Seguíamos avanzando y observé el caserío, las construcciones eran relativamente modernas (ladrillo, cemento, casas con terraza), cada casa tiene un terreno amplio que han dejado para la chagra, el ganado o la siembra; cada propiedad está separada por cercados. Estando en el mirador de la vereda, el comunero me comentó: «Lo que no está dividido aún no es nuestro, esas todavía son fincas, ¡grandes son!, dicen que las van a negociar para que se las entreguen a los indígenas, pero está duro, hoy nadie quiere

¹¹ Vereda: dentro de la división territorial de Colombia se conoce a las veredas como un caserío ubicado en la zona rural.

¹² Guagua: niño o niña.

vender la tierra, tocará lucharla como los mayores que gracias a esas luchas, por ejemplo, hoy existe esta vereda y ya se dio cuenta todo lo que tiene, el colegio, las escuelas, los centros de acopio de leche, los caminos bien cuidados y todo gracias a esas luchas, aunque no fue fácil porque estar aquí significó sacrificios, ya que acá ni luz, ni agua había. Salir del monte a la lucha fue de valientes»¹³.

Figura 3: Vereda La Boyera del resguardo de Cumbal



Fuente: Canchala, P. (2023).

El relato sobre el proceso de la recuperación de tierras se ha vuelto tan entrañable para el resguardo de Cumbal, y los resguardos aledaños que vivieron el proceso, que se sigue contando a las generaciones posteriores a la recuperación y la mayoría de los habitantes conoce el proceso que llevaron a cabo los resguardos. Dichos relatos cobraban vida alrededor de la tulpa¹⁴, donde los mayores relataban las hazañas que llevaron a cabo las comunidades indígenas para recuperar aquello que se les había quitado en tiempos de la conquista. En la

¹³ Diario de campo, 28 de junio de 2023.

¹⁴ Tulpa: cada una de las tres piedras entre las que se enciende el fuego (fogón) (RAE, 2024).

vida de las personas estos relatos tienen diferentes matices, puesto que el objetivo que se habían propuesto los líderes de aquella “recuperación”: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, no incluyó a todos por igual. En los primeros acercamientos que tuve con la comunidad, sobresalió el sentimiento de enojo debido a la desigualdad que existe en el territorio y que muy pocos se atreven a expresar; sin embargo, se puede observar un notable cambio o transformación de vida en el resguardo a raíz del proceso de recuperación de tierras, cambio que trae ese pasado al presente y hace que ese relato de valientes sea un ejemplo y motivación para seguir en la “lucha”.

Para entender este cambio en los modos de vida de los comuneros del resguardo de Cumbal, es necesario hablar de la vida que tenían antes de la recuperación. Para ello, expondré el proceso de recuperación de tierras y la transformación del indígena como sujeto político para, así, responder al objetivo de este primer capítulo que es documentar el proceso de recuperación de tierras en el resguardo de Cumbal.

1.1. El páramo: sobre las faldas del volcán Cumbal

La comunidad indígena de los Pastos se encuentra ubicada en 19 municipios del departamento de Nariño, departamento que cuenta con diferentes zonas climáticas. En la zona de páramo se encuentran los mayores asentamientos de la comunidad Pasto, ubicados en los municipios de Cumbal, Guachucal, Carlosama, Ipiales, Pupiales y Aldana que, a su vez, están divididos en resguardos¹⁵ cuya autoridad es el cabildo indígena¹⁶. Los resguardos se ubican a más de 3000 m.s.n.m, se puede decir que la relación de los habitantes con este ecosistema condiciona sus modos de vida.

La ubicación geográfica de este lugar es importante, como ya mencioné, porque influye en los modos de vida de los habitantes, en este caso la vida de campesinos, indígenas y mestizos, sobre las faldas del volcán Cumbal; una vida que, como muchos de mis informantes mencionan, “no fue fácil, fue dura, una vida de pobreza”. El “monte” es la principal fuente de recursos económicos de estas poblaciones que no sólo viven alrededor de las faldas del

¹⁵El resguardo indígena es una división territorial de carácter legal que, por medio de un título, garantiza a determinado grupo indígena la propiedad sobre un territorio poseído en común y tradicionalmente habitado por él (<https://www.minagricultura.gov.co/>).

¹⁶El cabildo es una institución de autoridad y autonomía reconocida como tradicional en la actualidad entre las comunidades indígenas de Colombia (Muñoz, 2020).

volcán, sino también viven del relieve andino que cobija este territorio donde nace el agua, por ende, “donde nace la vida”.

Este resguardo, antes del proceso de recuperación de tierras que inició en los años 70, se dividía en 6 veredas: Guán, Tasmag, Cuaical, Quilismal, Cuetial, Cuaspu y la cabecera municipal, cuyos habitantes se dedicaban al cuidado de cuyes, gallinas, conejos y ovejas. En esa época la actividad principal era el pastoreo, la mayoría se dedicaba al cuidado de ovejas, algunos indígenas campesinos tenían una que otra cabeza de ganado, en especial los bueyes utilizados en la agricultura de sus pequeñas chagras donde cultivaban papa, haba, oca, cebada y trigo. Los indígenas que vivían más cerca del volcán también se dedicaban a la extracción de hielo y azufre,¹⁷ de un pequeño glaciar (que ya no existe) del nevado de Cumbal, que vendían a las principales ciudades. El hielo en forma de bloque era utilizado para hacer los helados de paila¹⁸, tradición que se conserva en la actualidad, aunque ya no con el hielo proveniente del volcán. Las actividades que realizaban los campesinos e indígenas eran para autoconsumo que no les proporcionaba un ingreso estable y en condiciones como las del páramo, donde el frío puede ser inclemente y las heladas pueden dañar los pequeños cultivos, les dificultaba y hacían su vida “dura”, además, no contaban con más tierras para cultivar o tener más animales para incrementar sus ingresos.

Sobre las condiciones en las cuales vivían los campesinos e indígenas antes del proceso de la recuperación, Gerardo Puenayan, un líder indígena de 73 años me comentó:

Yo siempre he sido curioso y me gustaba andar con mi padre en el campo, subíamos al monte a traer la leña porque en ese entonces no había gas, luz, ¡nada!, entonces, si tocaba ir a traer la leña mi padre solía decirme: “yo te mando por leña o quieres que te mande por hielo, ahí verás si te portas mal”. Y, claro, yo me acuerdo, ¡pobrecitos! los que iban al nevado de madrugada, era con un pico en el hombro, un costal de paja y una bestia para sacar bloques de hielo y azufre, que para remedio decían, y sabían irse hartos al monte. Sí me acuerdo de que los que sacaban hielo eran quemadas las mejillas, sus manos y siempre vivían con una tos, ¡pobres!, y que más les tocaba si no

¹⁷ La extracción del azufre aún persiste en el resguardo, un reducido número de personas aún se dedican a esta actividad que la consideran como tradición pues se dicen ser los “hijos del páramo”

¹⁸ Es una forma artesanal de hacer helados en esta parte del sur de Nariño, se utiliza un bloque de hielo, sal y una paila de cobre.

había trabajo, si no se tenía tierra, si no se tenía casi nada (Entrevista, 27 de agosto del 2023).

La señora Ligia Galindres, una mujer de 80 años, de baja estatura y complexión delgada que toda su vida ha vivido en este territorio, recuerda:

Soy la hermana mayor de siete hermanos, mi madre siempre me decía “anda a ver a las ovejas, anda a mudarlas”. Las sabía ir a dejar a la casa de mi abuelo, allá había un poco más de tierra y había hierba para que coman las ovejas y, bueno, también me tocaba cortar la hierba y llevar a casa para unos cuyes que se tenía. Yo era bien pequeña y cargado unos costales grandes, se sabían reír de mí cuando me sabían ver pasar, lo otro que me tocaba era ir con mi padre al monte por la leña, no como ahora que hay ya gas, me acuerdo de qué había, era queroseno para prender unas lamparitas, pero eso era sólo en las noches que se la encendía para alumbrar un poco. Mi padre y unos tíos sabían traer bastante leña, una para la casa y la otra para los del pueblo, no me acuerdo cuánto les pagaban, pero era un trabajo, ya tenían las casas donde dejar las leñas, muchos del pueblo no subían acá a traer [refiriéndose a la vereda Cuiacal] porque era duro ese trabajo, pero bueno eso nos ayudaba para que se comprara lo que hacía falta. Mi madre sabía decir que ella prefería los tiempos de antes donde se daba el trueque, intercambiar productos, ella me sabía contar que cuando la cosecha les iba bien cargaban las bestias de papa, habas, ocas, choclos, quesos, leche, cuajadas y se iban al Guaico a cambiar por plátanos, yucas, panela, guasca, sal, chapil y que a ella sus padres las llevaban, pero que la vida cambió y ahora el dinero pesaba más y esas costumbres se perdieron, por lo menos yo ya no las viví. Me tocó vivir eso que le cuento de ir con los borregos, cuidarlos, sacarles la lana, tizarla, hacer las madejas e irla a vender para que hagan las ruanas, los borregos más viejos ya tocaba pesarlos y se salía a vender o ya para el mismo consumo de la casa nomás era, conseguir unos pesos sí estaba difícil, mi padre luego se fue de peón a una finca en Simancas, allá en Guachucal, y así como que fuimos saliendo adelante, pero fue dura esa vida (Entrevista, 10 de agosto de 2023).

Los relatos anteriores reflejan ese modo de vida la de autoconsumo ligado a la tierra. Carecer de ella implicaba que muchas de las actividades que los indígenas realizaban se precarizaran aún más, que la vida se tornara difícil para estas comunidades que viven alrededor de los páramos donde para poder subsistir se vieron obligados a vender su mano de obra a las fincas cercanas. Pero, para entender mejor este modo de vida también hay que entender la forma en la que estaba organizado el territorio de Cumbal.

Si bien las comunidades indígenas en esta parte del sur de Colombia al estar cerca de Los Andes se establecen alrededor de las montañas para buscar su sustento, hay que entender que durante la colonia muchas de las comunidades indígenas fueron relegadas y concentradas en tierras menos productivas, en este caso las tierras de páramo cuya producción agrícola era mínima. Según autores como Colmenares (1973), Villamarín (1975), Fals (1961), Junguito (2022), Oviedo (2014) y Santamaría (2013), estos desplazamientos son resultado del establecimiento del sistema hacendatario en Colombia durante los siglos XVI y XVII, el cual se caracterizaba por ser una unidad económica que combinaba la agricultura y la ganadería para abastecer a las poblaciones locales y al mercado internacional con productos como hortalizas, textiles y cueros. Los propietarios de las haciendas eran en su mayoría terratenientes españoles que recibían grandes extensiones de tierra como recompensa por sus servicios o como parte de las concesiones coloniales, lo que también produjo una clara división entre terratenientes e indígenas que, por lo general, fueron la mano de obra barata de las haciendas. Aunque este sistema económico se estableció en la colonia, hoy en día se observan sus vestigios, pues aún perdura el problema de quién tiene la tierra y quién no y, como afirma Villamarín (1975), ese es el legado de las instituciones coloniales que pervive. En la actualidad, en el resguardo de Cumbal la mayoría de la población indígena vive en las veredas, algunas de ellas cercanas al páramo, lugares que en los años setenta y ochenta del siglo pasado carecían de tierras para cultivar, criar ganado o establecerse, lo cual precarizó aún más la forma de vida de estas poblaciones. Como señala Rappaport (2005), la desigualdad en el acceso a la tierra aún continuaba en los años setenta del siglo pasado, ya que el 50% de las tierras estaba en manos de terratenientes con fincas mayores a 400 hectáreas, y los pequeños propietarios indígenas tenían parcelas de 1.2 hectáreas.

Las haciendas, según explica Smith (1991), a finales del siglo XX crearon una mano de obra especializada en las actividades propias del campo, como el cuidado de ganado y la

agricultura en una escala mayor, dejando de lado los oficios menores como el cuidado de animales de especies menores o, incluso, transformando o enmascarando el trabajo comunitario que hacía la comunidad indígena, la minga, en trabajo asalariado cuando se invitaba a la comunidad a trabajar en la hacienda a cambio de un jornal. Muy pocos lograron insertarse en esta dinámica y se vieron obligados a migrar en busca de mejores oportunidades. Esta situación también se vivió en el resguardo de Cumbal, pues en las grandes haciendas del resguardo —entre ellas La Boyera donde trabajaban indígenas en el cuidado del ganado y el cultivo de papa—, el trabajo era precario y limitado, ya que no todas las tierras estaban en uso; quienes lograron trabajar en las haciendas como peones tampoco tenían condiciones dignas de vida. Este escenario se mantuvo hasta la década de los ochenta y parte de los noventa del siglo pasado cuando todavía existían las grandes haciendas.

Relatos de comuneros como Jesús Hurtado, Jorge Chavisnan y Luis Cuatin, personas que hoy tienen más de 68 años y que toda su vida han vivido de la tierra, lo recuerdan y narran experiencias de trabajo en condiciones precarias en las haciendas de la zona. Uno de ellos relata que trabajó durante veinte años en una hacienda sin recibir un salario digno, sólo un pedazo de tierra para cultivar y una pequeña vivienda que le ofreció el patrón a cambio de sus servicios, su patrón le empezó a pagar un sueldo anual cuando llegó el ganado para la producción de leche en la hacienda. Otro comunero recuerda que, en ese tiempo, los salarios eran muy bajos, incluso muchas veces les pagaban con productos que ellos mismos iban a cosechar como papa, lechugas, habas, maíz. También comentan que recibieron maltratos por parte de los patrones y los mayordomos que eran de la misma comunidad llegando, incluso, a recibir latigazos. A pesar de estas condiciones, los trabajadores siguieron en las haciendas y muchos se involucraron en los procesos de lucha para mejorar su calidad de vida; otros no participaron en esta lucha porque no estaban de acuerdo con ella pues perderían su trabajo en las haciendas como peones o mayordomos.

Las condiciones laborales precarias y de explotación en el resguardo y la desigualdad de la tierra narradas por Jesús, Jorge y Luis eran comunes entre la población indígena campesina de la zona, que encontró en la migración una alternativa para escapar del modo de vida precario de la montaña. No sólo migraban a Ecuador, sino a los departamentos del

Cauca y el Putumayo o al Guaico¹⁹ (Oviedo, 2001; Alpala, 2016; Fuelantala, 2019; Charfuelán et al., 2021; Rappaport, 2005), lugares que ofrecían una vida diferente a la del páramo. La falta de tierras para extenderse agravó la situación de la comunidad indígena campesina que se organizó para llevar a cabo la recuperación de las haciendas que estaban en manos de los hacendados. Rosa Aguirre, una mujer de 73 años, comenta la situación que orilló a la comunidad a organizarse y buscar una mejor vida:

Ya no había tierra. En mi familia éramos 8 personas, mis padres y 6 hermanos, cada uno se fue casando y buscando su hogar y en el caso de los hombres llevaban a la mujer al pedacito que les daban los papás. Entonces en mi casa, que había un terrenito, mi papito les dijo “ahí hace tu rancho”, al otro lo mismo y así, el pequeño terreno que se tenía ya no daba abasto, estábamos todos apeñuscados (apretados). Y así pasaba en todos lados. Y entonces ya no había tierras donde vivir o sembrar y pues más al páramo nos íbamos y más complicada se hacía la vida, por lo que cuando yo ya estaba casada y tenía mis hijos junto con mi esposo fuimos a las recuperaciones porque buscábamos una mejor vida, si de por sí la vida en el campo es dura, ahora vivir del monte es más duro y eso no quería para mis hijos

La búsqueda de esa mejor vida fue el impulso para que en el resguardo de Cumbal se organizaran para cambiar el modo de vida. Muchos de los relatos de los habitantes del lugar, antes de la recuperación de tierras, evidencian las condiciones sociales y económicas precarias que hicieron que en tiempos de la “recupera” se unificaran como un movimiento indígena que logró establecer un antes y un después en el resguardo de Cumbal.

1.2. Recuperación de tierras en el contexto latinoamericano

Hablar de recuperación de tierras es pensar en el proceso de despojo de tierras, en especial, a comunidades indígenas. En Latinoamérica, desde la época colonial, se llevó a cabo el despojo de tierras que trajo como consecuencia no sólo la dominación de un grupo sobre otro, sino la desigualdad y la disputa por la tierra que han caracterizado a la región (Fals, 1961;

¹⁹ Guaico: referencia a los lugares de clima templado que están dentro del departamento de Nariño, como Llorente, Samaniego, Piedrancha, Barbacoas.

Deere y León, 2001; Fajardo, 2016; Molano, 2002; Smith, 1991; Wolf y Mintz, 1975). América Latina es una región que se caracteriza por tener una población indígena numerosa, el Banco Mundial (2023) estima que habitan alrededor de 42 millones de indígenas en el continente, por lo mismo, esta población debe ser el sujeto de acción principal al momento de hablar del proceso de recuperación de tierras.

La recuperación de la tierra es una respuesta de las comunidades indígenas y campesinas frente a los procesos de expropiación de tierras con el fin de reivindicar sus derechos sobre ella (Pando, 2013; Smith, 1991; Stronsake y Casado, 2012; Rappaport, 2005; Reyes, 2009; Ríos, 2020; López, 2015; Molano, 2002). A raíz de la implementación en la década de los años ochenta de políticas neoliberales de ajustes económicos que implicó, entre otras cosas, que “cada país de la región instituyó la “modernización agraria” o la ley de reforma de una u otra manera, pero invariablemente diseñada para promocionar un mercado de tierras” (Veltmeyer, 2008, pág. 317), la lucha por la tierra se intensificó a finales del siglo pasado y comienzos de este y evidenció una mayor organización por parte de las comunidades indígenas y los campesinos de América Latina, en especial, en los países donde existe población indígena numerosa como es el caso de Bolivia, Perú, México, Guatemala, Brasil, Chile, Ecuador y Colombia. Movimientos como el Movimiento de Trabajadores Rurales sin Tierras (MST) en Brasil, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en Ecuador o el Movimiento de Cocaleros en Bolivia, son un claro ejemplo de ello.

Si bien cada país tiene sus especificidades, en el caso colombiano las fallidas reformas agrarias que iniciaron con la reforma del presidente Alberto Lleras Camargo en 1959, que retomó principalmente la ley de extinción de dominio y de readjudicación de tierras y creó el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) y la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) para la administración de las tierras baldías y la adjudicación e impulso de las nuevas colonizaciones, sentaron las bases para que años después, para el caso del sur de Colombia, las comunidades indígenas lucharan por recuperar sus tierras²⁰, ya que las tierras entregadas a los campesinos y las comunidades indígenas tenían muy mala

²⁰En 1970 las comunidades de los resguardos de Panan y Cumbal recuperan esta tierra porque el INCORA no daba una pronta solución al reparto de ésta. La recuperación de la finca El Laurel en 1980, califica como una de las primeras recuperaciones de tierras en Nariño, estaba administrada por el INCORA.

ubicación, quedaban muy distantes de las principales vías de comunicación, lo que imposibilitaba el transporte de los productos de sus cosechas y acrecentaba enormemente los costos. Cuando los productos llegaban a los sitios de distribución y venta, los precios no superaban los costos de producción y se generaban grandes pérdidas, ello constituyó uno de los factores más importantes para la quiebra económica de la población indígena y campesina beneficiaria de las reformas agrarias. El proyecto de recuperación de la tierra, fortalecido por las ideas socialistas que tomaron cierto protagonismo en las décadas de los años 60 y 70, llevaron a pensar que un sistema diferente al capitalismo era posible. Uribe (en Rojas et al., 2017), señala que desde:

los años 30 del siglo XX se ve gestarse un proyecto de reforma social de vastas proyecciones impulsado por los liberales, quienes habían recapturado el poder. Es la “Revolución en Marcha” del presidente López Pumarejo. Como siempre, los cambios en lo económico y en lo social se reflejan en el terreno de las ideas de los hombres. Surge entonces el Movimiento Bachué y con él la formación de un indigenismo científico que deja permearse por el marxismo. Alrededor del Movimiento Bachué se agruparon personajes provenientes de muchas actividades: artistas, políticos, indigenistas y científicos. Su propósito: “La revaloración de lo propio, de lo autóctono, de lo Indoamericano”. Estamos aquí en presencia de una respuesta criolla a las influencias de la Revolución Mexicana, del APRA y Mariátegui, de Sandino, de los movimientos campesinos bolivianos. Todo ello precipitado por las luchas indígenas del Cauca, al sur de Colombia, y su máximo líder de la época, el indio Manuel Quintín Lame que fue uno de los precursores de la lucha por recuperar la tierra y eliminar el terraje, bajo la idea de la defensa de la raza (pág. 45).

El papel de la academia en los años 70 y 80 del siglo pasado, cuyas ideas socialistas fueron propicias para que diferentes actores (campesinos, indígenas y la clase obrera) tomaran conciencia de su rol en el país, propició el inicio de un proceso que marcó un antes y un después en la vida de las comunidades del país. Las ideas de este cambio comenzaron a gestarse en las instituciones, en especial en las universidades públicas del país, con los estudios sobre el indigenismo para reflexionar en torno a la desigualdad y qué acciones llevar

a cabo ante este problema (Rojas et al., 2017), pues en Colombia, en aquella época, la tierra estaba en pocas manos: “el 75,4% del territorio rural es de propiedad privada, y sólo el 17,7% es de resguardos indígenas” (Centro de Memoria Histórica, 2016, pág. 260). Comienza, así, la movilización en cada uno de los resguardos evocando los ejemplos de lucha y resistencia de años anteriores encabezadas por el líder indígena Manuel Quintín Lame, cuya idea sobre la defensa de la raza fue utilizada para poder unificar a la población indígena en su lucha por recuperar la tierra, en especial en los departamentos del Cauca y Nariño (Canchala, 2021; Fuelantala, 2019; Alpala, 2016; Estacio, 2016; Rappaport, 2005; Molano, 2002; Charfuelán et al., 2021; Tupe, 2022).

Otra de las estrategias que utilizaron como herramienta pedagógica los académicos fue dar a conocer y estudiar la Ley 89 de 1890, expedida el 25 de noviembre de ese año, que garantizaba la tenencia de tierra, la conformación de cabildos y la manera como serían gobernados “los salvajes” que irían reduciéndose a la vida civilizada, el establecimiento de resguardos y de cómo debían ser organizados (Ceballos, 2016). La divulgación de dicha Ley permitió que en las décadas de 1970 y 1980, aquellos resguardos que se acogieran a ella y tuvieran escrituras de orden colonial donde se amparaba su territorio, lograran consolidar su lucha jurídica y legal en la recuperación de tierras. Para el caso específico del resguardo de Cumbal, Gerardo Puenayan, líder comunero, relata que “los solidarios” (nombre con el que se designaba a los intelectuales que ayudaron en el proceso de la recuperación) les informaron sobre la importancia de tener títulos de orden colonial, que el resguardo de Cumbal se constituyó en 1546 y tenía la escritura 228, la cual era esencial para cuando se iniciara el proceso recuperador. Ellos, refiriéndose a los habitantes del resguardo, sabían de la importancia de esos documentos porque desde que se creó el resguardo, los gobernadores tenían la gran responsabilidad de cuidar los amparos posesorios y la escritura madre porque, decían, era “lo único que nos defiende de que los blancos nos roben más”, para esos años (antes de los años 70) sólo se sabía eso.

1.2.1. La “recupera”: recuperación de tierras y transformaciones de vida en el resguardo de Cumbal

El departamento de Nariño alberga varias comunidades indígenas que comparten la historia de despojo y destierro, así como importantes luchas para recuperar las tierras de los

diferentes resguardos que lo conforman. Una de estas luchas fue la del resguardo de Cumbal, si bien la recuperación data desde los años 60 del siglo XX cuando el gobierno entregó las fincas El Zapatero y Montañuela a las comunidades indígenas de Cumbal y Panan (Estacio, 2016; Rappaport, 2005; Fuelantala, 2019; Chiran, 2019), ante la exacerbación de problemas como el hacinamiento por el incremento de la población indígena, la falta de oportunidades laborales, la migración, entre otros, en las últimas tres décadas del siglo pasado se reactivaron los procesos de resistencia y lucha por mejorar las condiciones de vida.

Gerardo Puenayan, menciona que hoy, gracias a esos procesos y a los líderes de esa época, las condiciones de vida son diferentes. Él recuerda a don Valentín Cuaical, uno de los precursores de la recuperación, quien gracias a su capacidad de liderar pudo organizar las entradas a las haciendas que se iban a recuperar; también recuerda al exgobernador Hilarión Alpala que en esos años lideraba en la comunidad. Gerardo recordó que había unos cursos, unas reuniones que organizaban la ANUC, la Oficina de Asuntos Indígenas, los del CRIC para capacitar a los diferentes líderes sobre la importancia del gobierno, derecho mayor, autonomía, recuperar la cultura y la importancia de las escrituras de orden colonial para poder reclamar la tierra que estaba en manos de los terratenientes. Aunque, recalca, ellos ya sabían del valor de los documentos, pero con la “ayuda de la gente estudiada, pues ya nos sirvieron esos documentos y haberlos cuidado tanto y, bueno, después de eso empezó a motivarse la gente y decir sí se puede y nos organizamos para empezar la lucha” (Entrevista, 19 agosto de 2023).

La aparición de otros actores fue fundamental para el avance de la organización comunitaria indígena, los llamados “los solidarios”, la Asociación Nacional de Campesinos (ANUC) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), fortalecieron la organización comunitaria indígena de los Pastos. El proceso requirió una etapa pedagógica para posibilitar la defensa de los pueblos encaminada a la recuperación de tierras; en los primeros años de esa etapa la labor de “los solidarios” desde las instituciones públicas y organizaciones sociales fue fundamental. Gloria Rivas, socióloga y docente jubilada de la Universidad de Nariño quien fue también una de las solidarias en ese proceso, inició su labor en los resguardos de Guachucal y Cumbal cuando trabajaba en la Oficina de Asuntos Indígenas en el año 1968. Ella cuenta que la labor de los funcionarios de ese entonces era capacitar a las comunidades sobre la Legislación Indígena, sobre la elección de cabildos indígenas y, sobre

todo, en qué consistía la Ley de reforma agraria 135 de 1961 y su decreto reglamentario; también, cómo se debería llevar la organización y participación comunitaria para llevar a cabo una defensa legal y legítima sobre el derecho a la tierra. El escenario que se diseñó desde la Oficina de Asuntos Indígenas, y con la organización de la ANUC presente en algunas partes de Nariño, fueron las casas campesinas, un espacio educativo donde capacitaban no sólo sobre la ley de tierras, sino también sobre los quehaceres cotidianos de la comunidad para mejorar las condiciones de vida. Este espacio fue propicio para cuestionar los problemas sociales en las comunidades. Así, las comunidades indígenas se fortalecieron en torno a la legislación que los protegía, la manera en cómo deberían constituirse y fortalecer la base organizativa desde la participación para conseguir que el colectivo hiciera suyas las posturas de los dirigentes. Se pasó de la minga de pensamiento a la minga de trabajo para materializar el objetivo que se habían propuesto.

En esta etapa pedagógica hay que destacar la labor de “los solidarios”, profesionales que trabajaban en instituciones universitarias y estatales como la Oficina de Asuntos Indígenas y el INCORA²¹, que intervenían en las comunidades a través de diferentes proyectos y se involucraron en el proceso de recuperación de las tierras en los diferentes resguardos indígenas, aportando conocimientos jurídicos, sociológicos, económicos y agronómicos. El colectivo de los solidarios fue clave para fortalecer la lucha que las comunidades indígenas estaban emprendiendo. Dumer Mamián, un profesor de antropología de la Universidad de Nariño y también un solidario que es recordado por su acompañamiento en estos procesos, comenta que el colectivo de solidaridad o cuerpo solidario, como lo llamaban las comunidades, se estableció a mediados de la década de los 70 del siglo pasado, y lo conformaba un grupo amplio de intelectuales de Medellín, Cali, Bogotá y Pasto, muchos de ellos profesores de universidades quienes, indignados por la represión, negación y discriminación de los pueblos indígenas en el sur occidente colombiano donde se había asesinado a líderes indígenas sobre todo en el Cauca, se organizaron y ayudaron a las comunidades indígenas. Mamián comenta que él ayudaba a las comunidades con el estudio

²¹ INCORA: El Instituto Colombiano de la Reforma Agraria se fundó a raíz de la Ley 135 de 1961 de Reforma Agraria adscrita al Ministerio de Agricultura durante el gobierno de Alberto Lleras Camargo (1958-1962). Esta ley fue complementada con la Ley 1 del 26 de enero de 1968. Esta entidad contaba con personería jurídica, autonomía administrativa y un patrimonio propio. Se disolvió en el 2003. (recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Instituto_Colombiano_de_la_Reforma_Agraria).

de su historia, su cultura y el trabajo en archivo para lograr sustentar el derecho a la tierra desde el punto de vista teórico, con el fin de poder argumentar que el proceso de recuperación era legítimo y las comunidades estaban en todo su derecho, puesto que estas reclamaciones se alineaban con la Declaración de Barbados²² que la dieron a conocer a la comunidad (Entrevista, 20 de marzo de 2019).

Como ya lo mencioné, el proceso pedagógico y la labor del cuerpo solidario en el proceso de la recuperación se pueden entender como ese conjunto de acciones que intentan una transformación. Cabe señalar que el trabajo de las instituciones estatales también fue relevante. Por ejemplo, en el grupo de solidarios también participó Jairo Guerrero Dávila, vinculado al Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA), que tenía el fin de promover el acceso a la propiedad rural y su ordenamiento social, ambiental y cultural para propiciar el desarrollo productivo sostenible de la economía campesina, indígena y negra mediante la redistribución democrática de la propiedad. Esos años constituyeron un escenario propicio para que “los solidarios”, con ideas sobre la justa repartición de tierras y el reconocimiento de derechos a las clases bajas del país, pudieran trabajar en el proyecto que estaba tomando fuerza en las comunidades indígenas.

Jairo Guerrero señala que él tenía una formación educativa con la Central Unitaria de Trabajadores (CUT), de ahí su pasión por trabajar por los derechos y estar en un movimiento cívico y popular. Su trabajo en el INCORA, relacionado con la constitución y saneamiento de los resguardos indígenas, le permitió integrarse a la comunidad de los Pastos y Quillacingas, en especial en los resguardos de Guachucal y Cumbal, para colaborar en la cuestión jurídica y técnica y formar parte de esa pedagogía en torno a la recuperación no sólo de un bien material, sino de la historia de un pueblo. Se discutían temas como la identidad indígena, la cosmovisión, la autoridad, el gobierno, la ley natural y el derecho propio, temas

²²La Declaración de Barbados es importante en el marco de la crítica a la política indigenista de los países del continente americano ante la constante pregunta *¿qué hacer con el indio, y cómo integrarlo a la sociedad?*, el cual por años había vivido en la marginalización y bajo un racismo que hacía que el “problema del indio” fuera complejo. En 1971, sociólogos, antropólogos, comunidades indígenas y activistas reunidos en Barbados denunciaron el genocidio y etnocidio de las comunidades indígenas de las áreas selváticas de América del Sur. De esa reunión surgió la declaración “Por la liberación del indígena”, documento que se convirtió en un pilar para la lucha de los pueblos indígenas y llegó a los rincones más profundos de América Latina, como en el caso del resguardo de Cumbal (Rojas et al., 2017).

que se trataban bajo la luz de la luna pues no eran bien vistos por el gobierno porque incitaban a una sublevación.

También estaba la ANUC, que tenía presencia en Nariño en los años setenta, organización que había tomado las banderas de lucha de las comunidades campesinas en Colombia y que, gracias a las políticas agrarias, tenía como objetivo que la distribución de tierras fuera equitativa entre quienes habitaban el territorio. La ANUC, según recuerda Alfonso Salazar un líder indígena y también usuario campesino, fue una escuela de formación de líderes campesinos y la plataforma que motivó la lucha indígena en los territorios donde había población indígena como en el caso del resguardo de Cumbal y Guachucal (Salazar, entrevista, 25 de agosto del 2019). Esta organización generó el espacio para la creación de una nueva organización que también acompañó el proceso recuperador en Cumbal: el Consejo Regional de Indígenas del Cauca (CRIC)²³, que surgió durante el tercer Congreso Nacional realizado por la ANUC en 1971, pues las comunidades indígenas del Cauca también vivían problemas de distribución y tenencia de la tierra. Para los años 80, el CRIC se había consolidado como una base organizativa que ofrecía su experiencia a otras comunidades y pudo acompañar al pueblo Pasto en su lucha.

El CRIC llegó como una organización consolidada y fortalecida al resguardo de Cumbal y compartió su experiencia de lucha junto a los indígenas Misak y Guambianos quienes contaron con el apoyo de las mujeres, cuestión que transmitieron a los Pastos para que vincularan a las mujeres como sujetos activos en la acción colectiva. Unieron esfuerzos con los solidarios que ya habían estado en el Cauca y que ahora estaban presentes en Nariño bajo la misma premisa: recuperar las tierras. La organización comunitaria en la lucha por los derechos sobre la tierra utilizó la minga para difundir estas ideas de manera más amplia. La

²³ El CRIC retoma procesos organizativos del movimiento campesino, y propios como el de Quintín Lame, en la segunda y tercera década del siglo XX. Antes de la conformación del CRIC, muchas comunidades indígenas habían perdido sus tierras a manos de los terratenientes, que las convirtieron en haciendas y obligaron a sus anteriores dueños a pagar, por el derecho a vivir en ellas, un impuesto en trabajo o en especie, conocido como el terraje. La escasez de tierras obligó a muchas familias a desplazarse a otras regiones, convirtiéndose en jornaleros. Los cabildos administraban las pocas tierras que les quedaban a los Resguardos, pero a causa de los desplazamientos de los comuneros y la influencia de los partidos políticos tradicionales y la Iglesia, eran instituciones sumamente débiles con poca capacidad de resistir la política del gobierno que insistía en la extinción de los Resguardos (Centro de Memoria Histórica, 2012, pág. 30)

minga es la organización de la comunidad indígena para realizar diferentes labores dentro de la comunidad, estas pueden ser mingas de trabajo o mingas de pensamiento. Para los comuneros es muy importante esta organización, ya que “de todo lo que nos habían quitado a los indígenas los españoles y todos los que vinieron después, no pudieron con la fuerza del trabajo y la unión del indio que se representa en la minga” (Juan Quenan, entrevista, 7 de agosto de 2023). De esta manera, se pudo convocar a la población indígena para conseguir el objetivo que se había propuesto la comunidad en ese entonces: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. Todo esto posibilitó que los indígenas Pastos que formaban parte del Resguardo de Cumbal de manera activa, empezaran a internalizar el significado de la tierra no sólo como un bien material, sino como la base de su existencia ya que dicho significado “trasciende los espacios geográficos convirtiéndola en conjunto de espacios vitales no renovables, donde sus vidas y las de sus generaciones futuras se desarrollan dentro de su entorno natural” (Guerrero, 2011, págs. 43-44).

La carencia de tierras, la constante estigmatización por ser indígenas y trabajar como jornaleros, estimuló al resguardo para recuperar las tierras. Así es como se gestan las revueltas agrarias, haciendo que “a la mayoría no le quede más que reunir suficientes fuerzas para tener el derecho natural de reconquistar lo que se le ha quitado” (Marx, 2003, pág. 306). De esta manera se puede entender la lucha del Pueblo Pasto por la tierra, ya que la mayoría de la población indígena estaba subordinada a relaciones de poder que coadyuvaron, a su vez, a crear y unificar el deseo de transformar su calidad de vida, y a que tomara más relevancia el “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. En el siguiente apartado analizaré con mayor detalle esta consigna de lucha.

Las ideas sobre la recuperación de tierras giran en torno a la transformación de la propiedad privada en territorio comunal del resguardo. En Cumbal los relatos sobre las acciones realizadas por los líderes y la comunidad en las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX son, como lo expresa Jorge Ayala²⁴, relatos “de superhéroes de esas historias que cuentan las películas, pero que la vivieron nuestros mayores” (Entrevista, 17 de julio de 2023). Las tierras recuperadas en el resguardo de Cumbal, según los relatos de los líderes recuperadores, comenzaron en el año 1975 con la recuperación de Llano de Piedras. Cabe

²⁴ Jorge Ayala, 55 años, casado, se reconoce como hijo de la recuperación de tierras, exprofesor y líder comunitario.

destacar que esta tierra era comunal y pertenece al resguardo de Cumbal, pero, como señala Fuelantala (2019), en el terremoto del 14 de diciembre de 1923 el casco urbano quedó muy afectado por lo que el alcalde y el párroco de ese entonces hablaron con el gobernador del resguardo para que les cedieran parte de la tierra comunal con el fin de hacer el nuevo asentamiento; el gobernador cedió gran parte de la tierra comunal para crear el nuevo asentamiento de la cabecera municipal de Cumbal. El casco urbano, conocido ahora como Pueblo Viejo, estaba habitado por colonos blancos desde la colonia que tras el temblor de 1923 ocuparon las tierras de los indígenas. En esta tierra cedida los del “pueblo” y los indígenas llevaban a pastar sus ovejas, sin embargo, en los años sesenta y setenta del siglo XX los “del pueblo” se estaban adueñando de toda la tierra y no permitían que los indígenas llevaran a pastar sus ovejas, ello provocó el descontento de la comunidad que se organizó para recuperar las tierras. Esta fue la primera recuperación de tierras en el resguardo.

Las experiencias de lucha de los recuperadores forman parte de la historia del Gran Cumbal. Don Gilberto Valenzuela, un recuperador de 70 años, recuerda aquellas épocas con nostalgia, con una mezcla de sentimientos entre alegría, dolor y esperanza de haber sido partícipe de ese antes y después que marcó la historia del resguardo de Cumbal. Sentado en una silla de madera, en el patio de su casa decorado con flores de colores, y con su guitarra en mano, empezó a cantar un fragmento de la canción que compuso en honor a la lucha de la recuperación de Llano de Piedras:

A las 5 de la mañana llegamos a nuestro llano,
todos con un valor y con la herramienta en la mano,
seguimos el zanjamento en línea de dirección,
y todos los comuneros porque era la obligación,
Ya salen los enemigos con palo, piedra y tronante,
y todos los comuneros los sacan a puro trote.
A las 11 de la mañana ya llega mi coronel,
y todos los comuneros quieren dialogar con él,
nosotros los cabildantes, también tenemos teniente,
porque somos una nación y somos independientes,
el barrio nueva Granada, los blancos nos desafían,

mi cuerpo se hará pedazos, pero la tierra sí es mía.

La palabra lucha se concibe como disputa, pelea. La lucha enmarca ese contexto latinoamericano sobre el despertar indígena, que emerge de las experiencias y realidades vividas. Don Gilberto me comentó que si bien ya había un antecedente de recuperación de tierras, como fueron las fincas de El Zapatero y Montañuela, ésta había sido pacífica y el gobierno, a través del INCORA, había hecho las gestiones para que le entregaran las fincas a las comunidades indígenas y ampliaran su territorio; sin embargo, hacía falta más tierra por lo que decidieron recuperar la tierra que estaba en manos de los blancos y gracias a un amparo posesorio en poder del abogado Sixto de los Ríos, quien formaba parte del cuerpo solidario, se organizó la entrada a Llano de Piedras para recuperar la tierra.

Gilberto me contó que entraron un día de septiembre de 1975, a las 5 de la mañana, alrededor de 3000 indígenas a la tierra comunal de Llano de Piedras. (ver figura 4) La intención era recuperar esa tierra que en ese entonces estaba ocupada por los del “pueblo”, quienes estaban acaparando cada vez más tierra de la que se les había cedido por el terremoto, dejando sin tierra a los indígenas. Entre la comunidad pactaron hacer una zanja para limitar la tierra de los del “pueblo” y la de los indígenas, pero esta acción no fue bien recibida por los del “pueblo” de modo que se generó una disputa que duró varios meses, en la disputa intervino la fuerza pública que agravó más la situación ya que hubo heridos, presos y se vulneraron derechos humanos. Gilberto añade que ante esa situación la presencia de los líderes de la comunidad, como Hilarión y Valentín Cuaical (ver Figura 5), fue un ejemplo de resistencia para recuperar esas tierras. La presencia de las mujeres fue importante porque ellas acompañaron en las luchas, en especial recuerda a una mujer, doña Juana, porque recogía piedras y las cargaba en su falda para luego repartirlas entre sus compañeros para que tuvieran algo con qué defenderse de los del “pueblo” (Valenzuela, entrevista 19 de julio de 2023). Una vez finalizada la zanja, y después de resistir insultos y segregación por parte de los del “pueblo”, en 1976 lograron recuperar esa tierra para la comunidad para repartirla entre los comuneros que lucharon y, así, tener un “pedazo” más de tierra para cultivar o hacer un nuevo asentamiento como el que se hizo. Actualmente, es una vereda próspera cuyos líderes

luchan por una mayor representación dentro del cabildo para tener el primer gobernador de esta vereda²⁵.

Figura 4: Recuperación de Llano de Piedras (1975)



Fuente: Fuelantala, S. (2023).

²⁵ Por usos y costumbres y la ley mayor de este resguardo sólo se reconocían, hasta el 2022, ocho veredas que participaban en la elección de gobernador, presidente, teniente y regidores para conformar el cabildo. En la rotación de poder, que año tras año elige un líder de una de las veredas para que sea gobernador empezando por la vereda Guan y terminando con la vereda San Martín, la vereda Llano de Piedras, desde su fundación, no había tenido la oportunidad de tener un gobernador por lo que había una disputa interna para saber a qué vereda le tocaba postular gobernador en 2024. Se hizo una consulta interna en el resguardo con el fin de saber si a la vereda Llano de Piedras le tocaba postular gobernador o se seguía el orden que marcan usos y costumbres. Ganó la propuesta para que la vereda de Llano de Piedras eligiera su primer gobernador para 2024.

Figura 5: Fragmento del mural en honor a Valentín Cuaical, precursor de la recuperación de tierras en el resguardo de Cumbal



Fuente: Canchala, P. (2023).

Las luchas por recuperar la tierra en el resguardo de Cumbal han sido varias, sin embargo, para esta investigación retomo dos por ser las más representativas del resguardo, la recuperación de Llano de Piedras y la recuperación de La Boyera. Uno de los líderes de la recuperación, Heli Valenzuela de 73 años, recuerda cómo vivió la lucha por La Boyera en 1981, varios años después de recuperar Llano de Piedras. La lucha continuaba en todos los espacios con el fin de lograr el objetivo de “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, los líderes acudían a reuniones y capacitaciones para entender sobre el derecho a la tierra, la identidad indígena, la autoridad, la autonomía dentro de sus territorios, etcétera. Escogieron una fecha significativa en ese entonces para las comunidades indígenas, el 12 de octubre: día que se conmemora el “descubrimiento de América” o el “día de la raza”. Heli menciona que el 12 de octubre de 1985 entraron en la madrugada a la finca La Boyera mientras los habitantes de los otros resguardos, como el resguardo de Guachucal, hicieron una marcha en la ciudad de Pasto para recordarle a la gente que “los indígenas están y nunca se han ido”. Es importante mencionar esta acción porque da cuenta del papel que tuvieron los intelectuales

(los solidarios) en esta lucha del despertar indígena por la reivindicación de sus derechos. Se escogió esta fecha con el fin de criticar a la sociedad por la forma como trataban a los pueblos indígenas, revalidar los procesos de lucha de las comunidades y denunciar la muerte de varios líderes indígenas que participaron en el proceso de recuperación de tierras, muertes que hasta el día de hoy han quedado impunes porque no se han encontrado a los responsables. En la prensa regional “Diario del Sur” de Nariño, las noticias de aquellos años referentes al aumento de los asesinatos de los líderes indígenas señalaban que en Colombia matar indígenas era como matar perros, lo cual muestra que al gobierno poco le importaban esas muertes (ver Figura 6).

Figura 6. Diario del sur, diciembre 24 de 1984.



Fuente: Canchala, P. (2023).

Aquella fecha, el 12 de octubre de 1985, fue el inicio de otra lucha que marcó otro hito en la historia del resguardo de Cumbal. Heli Valenzuela recordó que, si bien había miedo por entrar a la hacienda de La Boyera que estaba en poder de “los zorros”, la comunidad indígena tenía “las de ganar” ya que en sus manos tenían la escritura madre y los amparos posesorios que los legitimaba como dueños de aquellas tierras. Las reuniones para preparar aquella

entrada eran clandestinas, sólo los líderes se reunían para protegerse, pues después de las otras recuperaciones los líderes fueron amenazados de muerte. La comunidad estaba dividida por conflictos de intereses, porque los indígenas que trabajaban como peones o mayordomos de las haciendas perderían sus trabajos una vez hecha la “recuperación”. Sin embargo, la recuperación de esta hacienda se hizo y, según Heli, participaron más o menos 3000 indígenas entre hombres, mujeres y niños. La acción principal era entrar a la hacienda, quitar los cercados y guachar²⁶ la tierra como símbolo de trabajo y posesión de ésta. Cada comunero que participó en la recuperación iba preparado con la herramienta (azadón y cuto) para trabajar la tierra.

La recuperación no fue nada fácil. El hacendado hizo uso de su poder y su derecho sobre esa tierra y estuvo acompañado por las fuerzas públicas, ello hizo de esta recuperación una de las más peligrosas. Este abuelo recuperador, don Heli, me contó que el 12 de octubre de 1985 a las 3 de la tarde, reunidos en La Boyera, llegaron los del “pueblo” con consignas violentas: "¡Maten a esos indios ladrones, muertos de hambre!", vociferaban. La comunidad supo que era hora de huir, pero las fuerzas militares ya habían rodeado el lugar lo que desató un feroz enfrentamiento entre la comunidad y las fuerzas militares que apoyaban al hacendado. El abuelo recuerda que aquel día no hubo misericordia, golpearon a niños y mujeres, dispararon al aire, a pesar de que los indígenas sólo llevaban consigo instrumentos de trabajo como el cuto y la pala. Cerca de 46 personas fueron arrestadas y llevadas a los calabozos de Ipiales. La lucha por su liberación fue ardua, marcando el inicio de una persecución a los líderes indígenas como don Valentín e Hilarión, los regidores y otros miembros del Cabildo y de otros resguardos que estaban en la recupera; en Guachucal, Laureano Inampues fue blanco de esta persecución; en Colimba, Ramiro Inampues. Trágicamente, algunos líderes de la recuperación de tierras fueron asesinados y se creó un ambiente de miedo y desconfianza. A pesar de esto, la comunidad continuó su lucha. Decidieron que la tierra les pertenecía y construyeron rápidamente rudimentarios ranchos con adobes y paja, mientras mantenían vigiliias constantes. Ello obligó a que el Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (INCORA) interviniera y negociara con el hacendado Araujo el pago de una compensación monetaria por la tierra. Posteriormente, el cabildo inició el proceso interno de redistribución de la tierra recuperada entre los miembros de la

²⁶ Guachar: palabra quechua para la acción de labrar la tierra.

comunidad que habían participado en la lucha. Este fue el comienzo de la mejora gradual de sus vidas que marcó un hito en este lugar.

En el siguiente apartado expondré cómo desde la lucha y resistencia se enmarcó una estrategia política que apostaba por una transformación que, después de 48 años, está dando resultados, aunque no se ha logrado ese “todo” de la consigna de lucha porque no toda la comunidad, y en especial las mujeres, están integradas en el todo. Sin embargo, me pareció necesario partir de este hito histórico en la comunidad para comprender cómo se han reconfigurado las relaciones de poder y cómo ha transformado los modos de vida.

1.2.2. “Recuperar la tierra para recuperarlo todo”

En la primera parte de este capítulo se expuso el modo de vida en el Resguardo de Cumbal antes de la recuperación de tierras, así como algunos de los motivos y actores principales que llevaron a cabo la “recupera”. En Colombia, el movimiento por recuperar la tierra por parte de las comunidades indígenas del sur del país (Pastos, Guambianos, Misak), tomó mayor relevancia desde los años 70 del siglo XX, debido a que el Estado ha sido negligente y omiso en la resolución del problema de la tierra no sólo en este resguardo, sino en el resto del país; la tierra sigue siendo la base de muchos de los conflictos sociales y políticos internos. Los indígenas campesinos se organizaron para reclamar al gobierno su omisión. Un claro ejemplo es la formación de grupos guerrilleros como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en los años sesenta del siglo pasado que, a raíz de la fallida reforma agraria de 1961, emprendieron la lucha armada con el fin de lograr una mejor distribución de la tierra, sin embargo, hasta el día de hoy el problema de una reforma agraria continúa sin resolverse satisfactoriamente (Kay, 2003; Fajardo, 2016; Molano, 2002; Veltmeyer, 2008; Ibáñez, 2004; Reyes, 2009; Calderón, 2016; Villamizar, 2020; Ríos, 2020). Por lo mismo, Gustavo Petro Urrego, actual presidente de Colombia, reactivó el Sistema Nacional de Reforma Agraria en agosto de 2023 con el fin de llevar a cabo una reforma agraria integral y que hasta el año 2024 ya ha entregado cerca de 300.000 ha a comunidades campesinas e indígenas. (El Tiempo, 2024)

El movimiento indígena después de algunas recuperaciones de tierras en Cauca y Nariño logró la comunicación entre los pueblos y continuó buscando estrategias para seguir en la resistencia y buscar una transformación, si bien la tierra era la base del movimiento la

finalidad era la recuperación de “todo” aquello que se les había quitado en el pasado (Restrepo, Rojas et al., 2017). Cabe destacar que ese objetivo no sólo se gestó desde aquellos intelectuales de izquierda (“los solidarios”), también fue el resultado de varias mingas de pensamiento donde las estrategias y vivencias de cada uno de los resguardos que habían iniciado la recuperación, o estaban en camino de hacerla, eran compartidas y analizadas. Los aportes de los intelectuales y la experiencia de lucha de los resguardos dieron como resultado el lema que da título a este apartado y que se ha convertido en el referente de la lucha y resistencia de la comunidad indígena (véase Figura 7).

Figura 7: Recuperación de La Boyera, 1984, en el sector las playas



Fuente: Fuelantala, S. (2023).

Es importante destacar este lema, pues se incorporó en el lenguaje común de las poblaciones indígenas del sur de Colombia y evoca un proyecto de una gran política. Esto implica, desde una perspectiva gramsciana, la transformación de la cultura en un contexto donde hay una relación de poder (Crehan, 2002), puesto que "recuperarlo todo" también puede interpretarse como una aspiración de transformación social y política más amplia. Más allá de la tierra en sí, puede implicar la búsqueda de justicia, equidad y autodeterminación para las comunidades indígenas. En un contexto de relaciones de poder desequilibradas, donde los intereses económicos y políticos a menudo prevalecen sobre los derechos de los pueblos indígenas,

esta consigna puede ser vista como un llamado a un cambio profundo en las estructuras de poder existentes , por ejemplo, los terratenientes como la clase dominante y los campesinos indígenas como la clase dominada que busca la transformación de esa hegemonía para recuperar el bien material y, así, recuperar un todo que incluye cultura, educación, salud, cosmovisión, identidad, entre otros aspectos.

Ramiro Estacio (2016), oriundo del resguardo de Panan, documenta en su investigación la primera vez que se escuchó este lema que hoy acompaña a estas comunidades. Fue en el resguardo de Panan, en el municipio de Cumbal, durante los años ochenta, mientras se llevaba a cabo una tertulia entre líderes y miembros de la comunidad. La conversación se centraba en las primeras recuperaciones de tierra, especialmente en Montañuela. Este proceso se basaba en los títulos dejados por la corona española y mostraba cómo los Pananes lideraron la recuperación de la tierra en Nariño. También se consideraba la experiencia de otros pueblos del suroccidente colombiano como los Guambianos, Paeces e Ingas. A pesar de que se venía trabajando con el lema "la tierra es de quien la trabaja", no todos estaban de acuerdo con esta afirmación. La organización de la comunidad indígena comenzó a trabajar bajo sus propios sistemas de vida, con costumbres y tradiciones defendidas y protegidas por el derecho propio, como resultado de sus luchas. Esto también llevó a que se reconocieran aspectos sociales, políticos, económicos, filosóficos y espirituales que fortalecían la identidad colectiva, la permanencia y la defensa en el territorio. Fundamentando su accionar en la idea de que la tierra y la propiedad de ésta constituyen una unión inamovible para el mejoramiento de las condiciones de vida, el proceso no se limitaba sólo a recuperar la tierra, sino a la recuperación de sus costumbres, tradiciones, vestimenta, medicina tradicional y su forma de ver y pensar el mundo. De este modo, nació la frase bandera "recuperar la tierra para recuperarlo todo".

El lema se ha convertido en política de las comunidades y tiene tanta relevancia que, en la actualidad, las personas que han participado o no en la lucha lo consideran la frase insignia del movimiento indígena del sur del país y defienden el objetivo de la “recupera”, porque después de 40 años muchos de los que estuvieron en la recuperación, directa o indirectamente, se han beneficiado no sólo en lo económico, sino también en el fortalecimiento de su identidad como indígenas a través de las prácticas culturales y sistemas de gobiernos tradicionales, acceso a la educación, la salud y la garantía de sus derechos humanos(ver Figura 8).

Figura 8: Mural a las afueras de la casa del cabildo del resguardo de Cumbal



Fuente: Canchala, P. (2023)

El principal impacto de esta lucha en el resguardo de Cumbal fue la transformación de los modos de vida a partir del acceso al medio de producción: la tierra, que dio lugar a un nuevo proceso social interno que, paradójicamente, estableció una diferencia entre los indígenas campesinos. Aquellos que pudieron trabajar la tierra recuperada de los indígenas campesinos que no tenían posibilidades económicas para producir, se convirtieron en propietarios de esas tierras. El acceso a la tierra cambió la tenencia de ésta lo que ha conducido a un proceso de diferenciación interna que, puede pensarse, podría llevar en un futuro a la formación de una nueva clase indígena en el resguardo. Cabe preguntarse cómo ha afectado esa política de “recuperar la tierra para recuperarlo todo” las relaciones sociales dentro de la comunidad. Es pertinente señalar que gracias a ese objetivo del “todo”, el Estado desafiado se vio obligado a replantear sus políticas y atender cuestiones fundamentales relacionadas con la propiedad de la tierra y los derechos de las comunidades indígenas, entre ellos el derecho a la participación política en el gobierno; cuestión que se discutirá más adelante.

1.2.3 De pastores a “recuperadores”: transformación de modos de vida

La transformación de las relaciones sociales y los modos de vida en el resguardo se deben

analizar a partir de los cambios que sucedieron con el proceso de recuperación de tierras, que influyeron en la estructura social y dinámica de la comunidad. Uno de estos cambios se puede ver en el estatus social que adquirieron algunos de los comuneros que participaron en este proceso y que hoy en día son reconocidos social, económica y políticamente en el resguardo. El proceso ha tenido contradicciones y ha generado tensiones dentro de la comunidad, dado que en ese “todo” del lema de lucha no todos se han visto beneficiados. Entre los diversos factores que dificultaron el ingreso a nuevas tierras o adquirir más tierras por el proceso de la recuperación pueden mencionarse: la capacidad económica, el nivel educativo, las relaciones de compadrazgo, las relaciones de trabajo y colaboración dentro de la comunidad que, en cierta medida, permiten entender los cambios en el modo de vida de los que he denominado “recuperadores”.

El estatus social, entendido como la posición que los individuos ocupan en una estructura jerárquica, es un concepto clave para analizar las transformaciones en las comunidades indígenas. Pierre Bourdieu (1986) introduce los conceptos de capital social y simbólico, que permiten comprender cómo ciertos recursos, como la tierra, no solo tienen valor económico, sino también simbólico al otorgar poder y reconocimiento dentro de una comunidad. Desde esta perspectiva, la transición de pastores a propietarios de tierras implica una reconfiguración del capital social, ya que la tierra se convierte en un marcador de estatus. El acceso a la tierra redefine las jerarquías sociales dentro de la comunidad. Los pastores, que tradicionalmente dependían de una economía basada en el cuidado de ovejas en tierras comunales, la crianza de especies menores, ir al monte a traer la leña, o el azufre del volcán, encuentran en la propiedad de la tierra una nueva fuente de legitimidad y poder. Sin embargo, esta transformación no siempre es equitativa. Aquellos con mayor capacidad para adaptarse a las nuevas demandas de la agricultura o del mercado adquieren una posición privilegiada, mientras que otros quedan marginados por falta de recursos técnicos, económicos o apoyo estatal adecuado. De modo que se ha generado una desigualdad tajante entre quienes tienen tierra y quienes no. Esto ha traído algunos cambios dentro de la comunidad como, por ejemplo, la transición de su fuente económica. En el resguardo de Cumbal hoy en día hay un sector ganadero que demanda tierras y su incorporación a las cadenas de comercialización, en específico en el sector lácteo. Además, el estatus social que da la posesión de tierras

refuerza las desigualdades de género, ya que el acceso a la propiedad suele estar mediado por estructuras patriarcales.

Don Julio Fuelantala, un comunero del resguardo me mencionó algunas de las transformaciones en el modo de vida a lo largo de los años. Antes de que iniciara el proceso recuperador en el resguardo había familias de indígenas campesinas que tenían “un par de vacas”, otros comercializaban sus productos (ruanas, canastos, cobijas de lana) en Ecuador, Ipiales, Tuquerres y Pasto, y otros más se dedicaban al “diario”²⁷. Después del proceso de la recuperación muchos de los indígenas accedieron a buenas tierras y los que tenían para ponerla a producir se fueron haciendo de capital para ampliar hacerse de más tierras; los que no tuvieron cómo mantener esa propiedad la vendieron a sus compañeros de “lucha”, a algunos recuperadores que tuvieron esa capacidad económica (entrevista Julio Fuelantala, 25 de agosto de 2023). Por consiguiente, varios de aquellos indígenas campesinos que tenían un par de vacas para autoconsumo de leche y sus derivados pasaron a tener más de cinco cabezas que en esa época, finales de los 80 y principios de los 90, solo era privilegio y negocio de los terratenientes, pues una cabeza de ganado costaba entre 200 y 500 pesos y el jornal era de 30 pesos²⁸; además, se necesitaba una extensión considerable de tierra para la ganadería. Después de apostar por un cambio en la comunidad, en especial en su calidad de vida, la más notable transformación a raíz de la recuperación fue el cambio del pastoreo de subsistencia a la actividad ganadera que se ha convertido en la fuente principal de ingresos en el resguardo.

Cuando entrevisté a los líderes de la recuperación comentaron que fue difícil hacer el reparto de tierras pero decidieron, por lo general, entregar “líneas de tierra” de 15 metros de ancho por 100 metros de largo, en especial en la finca La Boyera, que después se convirtió en la vereda del mismo nombre y que, hoy en día, es una vereda de gran importancia en el resguardo de Cumbal porque tiene buenos pastos, buena tierra y las familias que decidieron quedarse tienen una mejor calidad de vida. Además, al ser un lugar construido bajo el proyecto de “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, en el diseño del lugar y el reparto de las tierras dejaron tierras comunales para construir centros de educación primaria y secundaria. Después de 1990 se concedieron tierras para construir centros de acopio de leche, lo que caracteriza a esta vereda y marca, también, una desigualdad social en el

²⁷ Diario: expresión para indicar las labores diarias, jornal.

²⁸ Censo Nacional de Colombia (1985).

resguardo porque no toda la comunidad puede tener un acopio de leche pues la maquinaria es cara y se debe contar con mano de obra calificada. Los integrantes de estos acopios son los que tienen más de cinco cabezas de ganado. Estos centros de acopio se hicieron con la finalidad de conservar la leche en buen estado hasta que sea recogida por los tanques transportadores de las plantas. La centralización de la leche en los acopios de cada vereda permite que sus afiliados puedan contar con un comprador seguro y, por tanto, un ingreso fijo, por lo general cada quincena les pagan a los productores de leche y el pago depende de la cantidad de leche entregada. En 2024 el litro de leche se pagaba a 800 pesos colombianos.

Don Julio recuerda que cuando llegó ganado de leche bueno y ver que a ciertas familias les iba bien, muchos decidieron emprender en este negocio porque también en la región la agricultura sufrió una crisis y la producción de cultivos como la cebada, la arveja o las hortalizas mermó ante la salida de la región de las empresas que compraban el producto²⁹. En el contexto del tránsito en la región de la agricultura³⁰ a la ganadería en mayor escala, tanto el municipio como el resguardo de Cumbal se convirtieron a la ganadería especializada en la producción de leche. Agrega don Julio que, en la última década del siglo XX y principios de este, llegaron las empresas Alpina, Alival, Alquería y Colacteos a la región para recolectar la leche y transformarla en sus derivados (entrevista, 25 de agosto de 2023).

Esta transformación del modo de vida tanto social como económica fue paulatina. Después del proceso de recuperación de tierras, cuando los indígenas no solo exigieron tierras sino también un trato digno y oportunidades laborales, instituciones estatales relacionadas con el campo como la Federación de Ganaderos de Colombia (FEDEGAN), el Fondo para el Financiamiento del Sector Agrario (FINAGRO), las Unidades de Asistencia Técnica y Agropecuarias (UMATAS) de los municipios y departamentos, encaminaron proyectos para la mejora y la enseñanza de la ganadería en aquellas zonas que empezaron a tener una mayor cantidad de ganado bovino. Don Julio recuerda que constantemente hacían capacitaciones de

²⁹ A raíz de la implementación de las políticas neoliberales en los años 90 y parte de los 2000, que implicó entre otras medidas la firma de tratados de libre comercio, se generó una crisis en la agricultura colombiana, en especial en la producción de cebada en Nariño, ya que al importarse este grano de Canadá se dejó de comprar a los campesinos de la zona, quienes tuvieron que migrar a las grandes ciudades del país o adaptar otras actividades económicas para subsistir (Córdoba y Cuaran, 2019). El cultivo de papa a pequeña escala es, después de la ganadería, una fuente de ingresos en la región.

buen uso y manejo de la producción lechera, saneamiento, manejo de los pastos, entre otros, con el fin de que la leche llegara en buenas condiciones a las plantas; en esas capacitaciones también se les brindaban herramientas de trabajo como las cantinas³¹, que Julio aún conserva. En la actualidad, la “cuenca lechera de Nariño, que está conformada a su vez por subcuencas como la de Guachucal, Pupiales y Pasto, logran un volumen diario de ochocientos veinte mil litros, que representan el 5% de la producción nacional” (FEDEGAN, 2014). En 2019, según las autoridades municipales del municipio de Cumbal, había “una producción de 54.600 litros de leche diarios, de unas 6,500 cabezas de ganado hembras, siendo Cumbal el tercer municipio dentro del departamento de Nariño que mantiene la economía ganadera” (Plan de desarrollo municipal de Cumbal, 2019).

Aunque como reconocen mis informantes, el trabajo de ganadero se volvió esclavizante porque “nunca hay descanso, las vacas no perdonan si llueve, si hace calor, ellos son los patrones” (ver Figura 9), el proceso de la recuperación y el cambio en la actividad económica ayudó a generar bienestar económico entre los habitantes del resguardo, pese a que también están sujetos a las fluctuaciones de los precios del mercado nacional. La mayoría de las personas que están en la ganadería, dicen los informantes, han logrado que sus hijos tengan educación profesional, un bien raíz y hayan mejorado su calidad de vida, ya que tienen mayores recursos e independencia económica que les permite diferenciarse de aquellos que tienen que vender la mano de obra por un salario.

Como lo comenta Alberto Cuaical: “si los mayores no hubieran emprendido esa lucha, tal vez se seguiría pensando que irse de aquí era la mejor opción, irse a raspar coca o a las flores en el Ecuador, las muchachas de cocineras, pero ahora casi todos se van a estudiar y pueden conseguir nuevas oportunidades” (Entrevista, 20 de agosto de 2023). En esta comunidad del resguardo de Cumbal la educación ha sido vista como un marcador de prestigio, una ruta para alcanzar una mejor posición social dentro de la comunidad, un vehículo para impulsar nuevos liderazgos: al estar preparados, como lo indica Alberto, “ya no se necesita gente de afuera para que vengan a enseñar o trabajar por lo nuestro, ya tenemos a bastantes indígenas capacitados en todos los campos” (Entrevista, 9 de agosto de 2023).

Después del proceso recuperador, como lo hemos señalado líneas arriba, cuando se

³¹ Cantinas: recipiente metálico de forma cilíndrica y con tapa que se utiliza para almacenar y transportar leche.

hizo el reparto de las líneas de tierras, algunos indígenas campesinos que tenían recursos económicos pudieron comprar las tierras que vendían los comuneros que no podían mantenerlas. La acumulación de tierra por parte de aquellos que tenían mayores recursos económicos ha propiciado la conformación de un grupo de propietarios con mayor poder adquisitivo dentro del resguardo, los “recuperadores”, proceso que ha generado algunos conflictos internos. Este término de “recuperadores” distingue a aquellos que participaron en la lucha y, hoy en día, establece una diferencia que hace mella en la comunidad porque propicia relaciones de poder que interfieren en los procesos organizativos de la comunidad.

Figura 9: Ganadería, actividad económica principal del resguardo de Cumbal (vereda Guán)



Fuente: Canchala, P. (2023).

Mery Quilismal, una joven líder del resguardo, señala que no es lo mismo presentarse como “nieta de la recuperación porque mis abuelos estuvieron en el proceso, a presentarse como una simple comunera”, condición que limita y genera una desigualdad en los distintos espacios comunitarios: políticos, culturales y económicos. Hoy en día, los “recuperadores” tienen los medios de producción y algunas veces utilizan la mano de obra de las personas que no lograron entrar en ese “todo”, porque no tenían las condiciones económicas para

producir la tierra, y vieron en la recuperación una forma de obtener un pedazo de tierra para venderla y pagar las deudas que tenían. Muchos de ellos venden su mano de obra por un pago diario o un salario mensual que no satisface sus necesidades básicas, por lo que esperan una ayuda estatal para solventar sus gastos. Katherine, una nieta de la recuperación, menciona que sus tíos fueron a la recuperación, pero que al momento de recibir la línea que les correspondió la vendieron y pagaron unas deudas que tenían, con lo que les sobró compraron un televisor y ahí se acabó lo de la tierra. Sus tíos emigraron a Ecuador en busca de trabajo y otro de sus tíos trabaja como “vaquero” en el resguardo. Ella comenta que al comparar la vida de otros compañeros que tienen tierras y ganado sus condiciones de vida son distintas y eso les ha ayudado a entrar a distintos espacios. La marcada diferencia entre los que tienen tierra y ganado en cantidad considerable y los que no tienen se traduce en relaciones de poder y acceso a espacios de participación.

El estatus social que da el ser parte de “los recuperadores”, también está permeado por la ideología del cambio y las políticas multiculturales implementadas en Colombia desde 1991, que han ponderado el “fortalecimiento de la identidad indígena”. Esto ha hecho que quien enarbole la bandera de la recuperación (un recuperador) sea una especie de juez dentro de la comunidad que decide quién es indígena y quién no, quién es de “proceso”³² o quién no y como consecuencia, quién puede acceder a programas sociales, lo que genera conflictos internos y una mayor fragmentación de la comunidad. Al respecto Hale (2007, pág. 299) menciona que “las concesiones al multiculturalismo traen consigo (de un modo más bien predecible) la fragmentación de la sociedad en múltiples grupos de identidad con pocos intereses percibidos como comunes y una disminución de la solidaridad y lucha de clases transversales a las culturas, las cuales tenían un mayor potencial de transformación”. En la comunidad se puede observar que aquellas personas que marcan la diferencia (social, económica, política) internamente utilizan este poder para organizar cada año su gobernabilidad³³ bajo sus usos y costumbres; en esa “rotación de poder” se observan las tensiones y conflictos entre los líderes de la comunidad quienes, por lo general, son personas que tienen tierras de mayor extensión y una economía sólida que les permite ejercer los

³² En los resguardos donde se han recuperado tierras se habla de “llevar un proceso”, esto es, una especie de escuela por donde las personas deben transitar para poder ingresar a espacios de poder.

³³ En el resguardo de Cumbal se elige al gobernador y su equipo (cabildo) bajo el modelo de rotación tradicional, cada año se elige al gobernador de una vereda distinta del resguardo.

cargos del cabildo sin remuneración económica, a cambio reciben el reconocimiento social que ayuda a establecer nuevos liderazgos y hacer carrera política para llegar a ser gobernadores.

Lo anterior puede ratificar que el estatus social es fundamental para comprender los cambios y contradicciones surgidos en el proceso de recuperación. La transformación de los modos de vida no se limita a cuestiones económicas, también abarca aspectos culturales, políticos e identitarios que influyen en las relaciones sociales y los procesos históricos de la comunidad e impactan en la subjetividad colectiva, afectando las relaciones de poder y la organización comunitaria.

1.3. El reconocimiento de la lucha: el indígena como sujeto político

Las luchas por la recuperación de las tierras en Colombia, como ya he expuesto, no solo conllevaron a transformaciones a nivel económico, sino también social y político. Si bien el gobierno trataba de mantener un diálogo con las comunidades a través de la creación de instituciones que mediaban los conflictos y las tensiones al momento de recuperar las tierras, como el Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INCORA), cuyas acciones, tales como sanear resguardados y negociar las tierras que estaban en proceso de recuperación, no cumplían con las necesidades inmediatas de las comunidades indígenas. Además, la recuperación de tierras había acarreado problemas a los principales líderes: demandas judiciales y amenazas de muerte por parte de los terratenientes y de grupos al margen de la ley, por lo que buscaron establecer un diálogo directo con el Estado a través de una representación indígena en el gobierno para atender sus reclamos.

Las diferentes demandas de las comunidades indígenas al Estado buscaban que se reconocieran derechos fundamentales como el derecho a la vida y la tierra; sin embargo, en países como Colombia, que no contaba con una carta política que acogiera dichos reclamos, pues el país seguía regido por la Constitución de 1886 donde no figuraba ni se reconocía la diversidad étnica nacional, la recuperación de tierras constituyó un movimiento nacional más por parte de las comunidades indígenas y campesinas que, junto a movimientos que se gestaron en esos años (movimientos estudiantiles, socialistas, sindicalistas), ayudó a cambiar la vieja constitución que no incluía la diversidad nacional. A contracorriente de esta demanda, como lo indican Rojas *et al.* (2017), cuando se inició el proyecto de la gran Colombia en el

siglo XIX la propuesta era desaparecer esa diversidad y homogenizar la población, el indígena y el afro, al integrarse a la sociedad colombiana, dejarían de ser tales. Este modelo homogeneizador del Estado nacional entró en crisis a partir de los años ochenta del siglo pasado cuando, como lo señalan Rojas et al. (2017), desde los años 60 tanto indígenas como afros luchaban por un cambio. Con este “despertar del indio”, agregan, se empieza a discutir el papel del indígena en el país.

A raíz de las demandas de los distintos movimientos indígenas, no solo de Latinoamérica sino del mundo, en los años 70 y 80 del siglo pasado la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptó el Convenio 169 sobre “Pueblos indígenas y tribales en países independientes”, el cual se propende por la defensa de los derechos laborales, de la tierra, de los recursos naturales de sus territorios, por el fortalecimiento de sus culturas, de sus formas de vida e instituciones propias, así como, por el derecho a la salud y la educación de estos pueblos. En Colombia, líderes indígenas como Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry vieron la posibilidad de un cambio en el país y lograron participar en la Constituyente de 1991, ello les permitió ser parte de la construcción de la carta magna que hasta hoy rige al país. El estado colombiano se declaró en 1991 pluriétnico y pluricultural. Según Santamaría (2013), el surgimiento de actores políticos indígenas y el reclamo de sus derechos se benefició de un fenómeno excepcional que permitió su movilidad (el acuerdo de la OIT, el multiculturalismo) y el reconocimiento de sus años de lucha en la carta magna. La construcción de un espacio político nuevo ofreció “concesiones significativas [...] proclives a suscribir los derechos al “reconocimiento” negados o suprimidos categóricamente debido a que las nociones de ciudadanía, construcción de la nación y desarrollo de la sociedad habían sido desarrolladas sobre la imagen de un sujeto político culturalmente homogéneo” (Hale, 2007, pág. 293).

La nueva constitución colombiana recogió las demandas indígenas. En su Artículo 7, reconoce y protege la diversidad étnica y cultural; en su Artículo 13, señala que todas las personas son iguales ante la ley y gozan de los mismos derechos y libertades sin discriminación alguna. Mientras que en los Artículos 63, 68 y 70 se reconoce que las tierras comunales de los grupos étnicos son inalienables, imprescriptibles e inembargables; se respeta la identidad en materia educativa, así como el reconocimiento por parte del Estado de la igualdad y la dignidad de todas las culturas que conviven en el país. En su artículo 330

señala que la explotación de los recursos naturales se hará sin desmedro de la integridad social, económica y cultural de las comunidades indígenas, así mismo, prevé la participación de los representantes de las comunidades en las decisiones que se adopten (Constitución Política de Colombia, 1991).

La proclama de Colombia como multicultural y pluriétnica reconoció a las comunidades étnicas del país. Cabe señalar que los intereses del pueblo Pasto se habían materializado años antes con la creación de la Alianza Indígena del Sur Occidente (AISO) en 1978. El gran logro de este colectivo fue su participación en la Constituyente de 1991, pero conseguir ese logro no fue sencillo. Martín Tenganan me comentó que la participación de los pueblos indígenas y los derechos consignados en lo que sería la futura Constitución Política de Colombia se veían perdidos porque el constituyente Lorenzo Muelas y el movimiento que representaba no lograban ser escuchados. Ante esta situación, el constituyente Lorenzo regresó al territorio para reunirse con las diferentes autoridades de la región con el fin de organizar una marcha con indígenas de todos los Resguardos del país congregándose en Bogotá, en el año 1991, para hacer visible el vigor, la resistencia y la presencia de las comunidades étnicas. Con esta manifestación se logró que los derechos y deberes de los pueblos indígenas fueran reconocidos en la Constitución Política de Colombia (Martín Tenganan, entrevista 15 de septiembre de 2019).

En las elecciones de 1994 se logró la participación legislativa de los indígenas (ver Figura 10). Lorenzo Muelas fue uno de los primeros senadores indígenas del país, gracias a la circunscripción especial indígena para el periodo de 1994-1998 y, como señala Santamaría (2013), en el “contexto multicultural y el neoliberalismo; gracias a las políticas de la diferencia, [pudo] movilizar su capital étnico y militante indígena acumulado durante años de lucha a favor del reconocimiento de la “causa indígena”. Sin embargo, como cualquier apuesta política de subalternidad, se trataba de un juego de péndulo entre la dominación/autonomía, que en ese momento permitió espacios de autonomía para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas” (Santamaría, 2013, pág. 105).

Sin embargo, en esta construcción de un proyecto de nación que reconoce e integra la diversidad étnica se debe tener en cuenta el papel del Estado, pues al impulsar una política de reconocimiento crea un arma de doble filo; por un lado, busca la coexistencia entre diferentes culturas y, por el otro, genera una brecha de desigualdades entre las mismas

comunidades. Al respecto, Bate (1984, pág. 64) señala que el problema de la cuestión étnica o etnicidad “no es más que un intento ideológicamente falsificador, de sustentar bajo apariencia científica la instrumentalización de políticas que permiten la subordinación real de las clases que integran mayoritariamente los grupos étnicos a las clases explotadoras que detentan el poder estatal”.

Figura 10: Publicidad electoral del candidato al senado Lorenzo Muelas (1991).



Fuente: Quilismal, M. (2023)

Bate (1984), retoma las críticas que hiciera Díaz Polanco (1981) a las políticas de reconocimiento, que se convirtieron en etnopolulismo y en políticas estatales “que han llegado al extremo de la utopía reaccionaria, pretendiendo que sería una reivindicación de los grupos étnicos la restauración de su “pureza original”, algo imposible de restaurar dado que “todo grupo social –étnico o no– tiene posiciones de clase” (Bate, 1984, págs. 53-54). A su vez, Díaz Polanco (1981) señala que el multiculturalismo es una forma de instrumentalizar y “valorizar” la diversidad cultural en beneficio de los grandes negocios corporativos. Por ejemplo, con el avance de las políticas de reconocimiento se ha generado un trato especial

diferenciado a las comunidades, lo que ha ocasionado la exacerbación de la diferencia y los conflictos interétnicos en la búsqueda de un “reconocimiento” y mayores recursos económicos. En Colombia esto queda reflejado de manera clara en la Ley 715 de 2001 sobre las regalías a los resguardos que están legalmente constituidos, los cuales reciben recursos directamente proporcionales a la población reportada ante el Ministerio del Interior, los resguardos que no están oficialmente constituidos no pueden participar de las regalías para las comunidades (Congreso de la República de Colombia). El reparto de las regalías trajo aparejado el fenómeno del autorreconocimiento indígena lo que provocó que en los censos la población indígena aumentara considerablemente. Por ejemplo, en 1991, cuando al resguardo de Cumbal se le adjudicaron 7.915 hectáreas, su población era de 9.322 personas indígenas (ONIC, 2022), pero, para el censo de 1996 realizado por el INCORA en el resguardo había una población de 14.750 personas que se reconocían como indígenas (Guerrero, 2011).

Este aumento de la población indígena en el resguardo no responde a un crecimiento demográfico acelerado, más bien se podría pensar que, en el contexto de las políticas multiculturales dirigidas específicamente a poblaciones indígenas —y también afrodescendientes—, el autorreconocimiento como indígenas ha coadyuvado a este aumento, ya que el gobierno ha implementado políticas públicas y mayores apoyos para la población indígena. Así, para muchas personas del resguardo autorreconocerse como “indígena” representa una recompensa social y económica. El contexto multiculturalista del Estado ha creado lo que Hale (2007) dio en llamar una “identidad india permitida” que, como afirma Vázquez (2010, pág. 8), se ha vuelto “más y más esencialista, subjetiva y disponible como una identidad más”. Cuestión que empaña lo que la comunidad ha logrado después de la recuperación. Por ello, también se entiende por qué en la actualidad las luchas por el reconocimiento han fragmentado y desdibujado el sentido de la lucha de clase, ya que “las reivindicaciones del «reconocimiento de la diferencia» estimulan las luchas de grupos que se movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la «raza», el género y la sexualidad” (Fraser, 2008, pág. 2).

En esta investigación me interesa destacar la diferencia de género en tanto las acciones en favor o en contra de un sistema social, por lo general, restringen a la mujer pues también se le considera una clase subalterna y oprimida (Gayle, 1986; Connell, 1987), además, la

participación de las mujeres en los diferentes espacios que la sociedad brinda es limitada, asimismo, esos espacios han sido construidos hegemónicamente. Al relacionar la recuperación de tierras y la participación política de las mujeres en el resguardo de Cumbal, me interesa observar el papel que han jugado, y juegan, las mujeres en el reconocimiento del indígena como sujeto político. Por ello, resulta relevante preguntarse cómo están las mujeres indígenas en ese “todo” que ha sido la bandera de la lucha indígena por recuperar la tierra.

1.3.1 “Las puertas están abiertas para todos”: participación política de las mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal

Al observar las dinámicas generadas a raíz del proceso de recuperación de tierras en el resguardo de Cumbal, el hecho de ser indígena y recuperador hoy en día es un orgullo dentro de la comunidad. El trabajo de los diferentes líderes y la agenda del movimiento político indígena ha sido insistir en ese “recuperar la tierra para recuperarlo todo”, lo que conlleva, como mis informantes resaltan, “están abiertos para todos, para lograr el objetivo”. En este sentido, me pregunto: si las puertas están abiertas para todos, ¿cómo participan las mujeres en estos procesos?

Mientras estaba en campo, pregunté a varias mujeres sobre la participación política y cómo han participado, muchas se refirieron solo al proceso electoral (elecciones de autoridades municipales, del resguardo o el Estado), desconociendo la participación que han tenido las mujeres desde la recuperación de tierras y las movilizaciones que ayudaron al reconocimiento del indígena como sujeto de derechos en el país e, incluso, la participación en las políticas culturales en favor de la música, danza, tejido, cocina tradicional, medicina, etcétera. Pese a que algunas mujeres han participado en el diseño de políticas culturales, muchas de ellas no las reconocen como un acto político que puede transformar su territorio pues son actividades que realizan cotidianamente, además de haber escuchado de sus mayores que la mujer debe proteger lo que se les ha heredado para, así, dejarle algo a sus hijos (Charfuelán et al., 2021). Quizás por ello se puede entender por qué recuperar la tierra para muchas de las mujeres era importante más allá de solo lo material (ver Figura 11). Muchas mujeres de la comunidad piensan que la esfera política solo tiene relación con las elecciones de alcaldes, senadores, concejales, presidentes o gobernadores y que solo es un espacio para hombres. Llama la atención que la mayoría de las mujeres desconoce qué es la

participación política dentro de la comunidad y lo que han hecho, y hacen, otras mujeres dentro de ésta. Sin embargo, es pertinente señalar que sí hay mujeres que participan en el espacio político de la comunidad y desde cada rincón hacen lo posible para que su voz sea escuchada. La puerta para las mujeres no es tan fácil de abrir, aunque no esté cerrada con llave.

Figura 11: Mujer Pasto en la recuperación de Llano de Piedras (1975)



Fuente: Quilismal, M. (2023)

Cuando llegué al resguardo de Cumbal, un 23 de junio, se celebraba la fiesta del sol, fiesta que esta comunidad ha “recuperado” como parte de su tradición, que se realiza desde 2008. Durante la fiesta, que se celebró en el polideportivo del municipio con música andina de flautas, quenas y tambores, pude observar que la tarima estaba rodeada de pendones con el escudo del partido AICO, donde estaban las autoridades indígenas de los diferentes resguardos del Gran Cumbal. También estaban los médicos tradicionales para llevar a cabo el ritual de fin y comienzo del año andino. En el transcurso de la fiesta vi a una mujer que en

sus manos llevaba una gran wilpala³⁴, hojas de papel y un lapicero, recorría el lugar de un lado para otro y se acercaba a las personas que estaban en la fiesta para pedirles una firma. Se me hizo extraña esta acción, pero pensé que era parte de la logística de la fiesta. Más tarde me comentaron que “la profe”, así le llamaban, estaba recogiendo firmas para frenar unas contrataciones que el cabildo había hecho sin previa consulta a la comunidad. Ello me llevó a pensar que aquella mujer ocupaba un cargo político dentro de la comunidad, sin embargo, un comunero me comentó que “la profe aquí es bien reconocida, es una buena líder, es pensionada, tiene sus tierras y mueve a su gente, sin embargo, muchos no la quieren porque dicen que es “bien metida” y que no deja participar a nadie, algunas veces ella dice las cosas como son y por eso tampoco la quieren, en el cabildo no ha estado y difícil que ella llegue con ese carácter”³⁵.

Los días transcurrieron y empecé a escuchar cada vez más sobre la participación activa en los espacios políticos de la “profe” y otras mujeres. Varios de mis informantes mencionaron a la primera gobernadora de este resguardo, Doris Mimalchi, quien fue elegida en 2021. Doris es una mujer de 38 años de edad, soltera, comunera de la vereda Cuaspud, que trabaja en la agricultura y la ganadería y ha hecho su carrera política dentro de la comunidad y el cabildo para poder ser elegida Autoridad Mayor. Doris me comentó que lograr ser gobernadora no fue de la noche a la mañana, su proceso inició desde muy joven (tal vez desde niña) cuando su familia participó en la recuperación de tierras y que, gracias al trabajo en comunidad, se ganó la voluntad de ésta y así logró ser una de las primeras regidoras y luego gobernadora (Entrevista 7 de julio de 2023). Las mujeres que han logrado participar en la política son fuertemente juzgadas, por ejemplo, varios comuneros me comentaron que Doris ganó porque ella “hizo política como los hombres” (hacer campaña hasta altas horas de la noche, tomar bebidas alcohólicas, hacer alianzas a escondidas) y que en el transcurso de su desempeño como autoridad “dejó mucho que desear”. Critican las propuestas de campaña que no logró realizar comunidad por falta de gestión, como la adecuación de las vías en algunas veredas, que haya nombrado a personas con falta de experiencia para ciertos cargos, haber limitado la asamblea comunitaria que se realizaba cada

³⁴ Wilpala: bandera cuadrangular de siete colores, inicialmente empleada por los pueblos andinos y adoptada por otros pueblos indígenas, como los guaraníes. Su uso se extiende por Bolivia, Perú, Colombia, Argentina, Chile, Ecuador y Paraguay.

³⁵ Diario de campo, 23 de junio de 2023.

ocho días en el resguardo y que no se dejó aconsejar por los mayores, a quienes se consideran sabios para gobernar bien³⁶.

La elección de la primera mujer gobernadora en el resguardo no trajo cambios significativos en la comunidad respecto a la marcada desigualdad de género. Si bien, como señala Guereña (2016), el derecho a la tierra y a otros recursos productivos les da cierta garantía a las mujeres para alcanzar la igualdad, la inclusión social y la independencia económica, en esta comunidad la lucha por la recuperación de tierras no fue igual para todos e hizo que casos como el de Doris o “la profe”, que tiene tierras y liderazgo y pueden alzar la voz, tengan grandes limitaciones en sus desempeños porque están mediados por la clase y el régimen de género que las coloca, siempre, en relaciones de desigualdad.

Pude constatar que, si bien en esta comunidad se habla de un fortalecimiento de la identidad y de un espacio que tiene las puertas abiertas para todos, incluidas las mujeres, son evidentes los conflictos y desigualdades que hoy en día viven las mujeres indígenas del resguardo. Las mujeres no son juzgadas cuando están en los espacios que consideran “tradicionales”: la cocina, el tejido o como consejeras de sus hijos y esposos cuando emprenden algo. Si bien son mujeres que han luchado junto a sus esposos, hermanos, tíos, hijos y padres, varias de las que participaron en la recuperación no recibieron un título que avale la propiedad de una tierra, lo cual marca una desigualdad entre hombres y mujeres en cuanto al acceso a la tierra. Hay que decir que muy pocas mujeres solteras participaron en el proceso de recuperación porque era mal visto por los demás. Como se puede observar, el proceso en sus particularidades marcó diferencias económicas, sociales y políticas que restringieron la participación de las personas de la comunidad, porque tienen que cumplir con las reglas que ha impuesto la comunidad, las cuales están marcadas por relaciones de género y clase como se puede ver en los casos de la profe y Doris.

Según el Comité de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM, 2016, pág. 4):

[...] en los últimos años, diversos estudios evidencian el crecimiento en el liderazgo de mujeres indígenas, vinculado con el acceso a procesos de educación formal, la gestión de proyectos, la participación en organizaciones de mujeres y en ámbitos de representación política nacional e internacional, con énfasis en demandas de redistribución y reconocimiento [aunque muchas

³⁶ Diario de campo, 2 de julio del 2023.

veces no se reconoce] su rol activo en el fortalecimiento de las organizaciones políticas y sociales indígenas.

Autoras como Puerres (2022); Charfuelán et al. (2021); Fuelantala (2019); Alpala (2016) y Rappaport (2005) han documentado en el resguardo de Cumbal la participación de las mujeres Pastos en los diferentes procesos de recuperación de la tierra y cómo ha ayudado en sus. Empero, cabe destacar que durante mi trabajo de campo muy pocas mujeres cuestionaban las desigualdades sociales, económicas y políticas que viven debido a que han internalizado la hegemonía masculina y han aceptado sus prácticas dentro de la comunidad. Se han creado espacios netamente masculinizados como el espacio de la política que dificulta el acceso de las mujeres y, en caso de participar en éste, se enfrentan a la violencia y muchas desisten.

Hoy en día, las mujeres siguen relegadas a actividades secundarias dentro de los espacios de toma de decisiones y, aunque se pregona que la política es un espacio donde “se tienen las puertas abiertas para todos”, no se toman en cuenta sus particularidades o no se les brindan las condiciones necesarias para que puedan participar en esos espacios. Siguiendo a Godelier (1982), podemos decir que el mayor poder de los hombres no se basa en el mero ejercicio de la violencia, sino en el consentimiento de las mujeres hacia su propia dominación, hecho que también puede ser explicado desde el concepto de hegemonía de Gramsci (1978). En el siguiente capítulo explicaré de manera más amplia la relación que busco establecer entre recuperación de tierras y participación política de las mujeres indígenas en este resguardo.

Capítulo 2: Las mujeres indígenas del Resguardo de Cumbal: tenencia de la tierra, régimen de género y participación política

Una tarde del mes de julio, en la casa del cabildo, me encontré con una mujer que no tenía más de 45 años, vestía jeans de color azul, chaqueta rosada oscura, zapatos negros de cordones que se veían desgastados por el uso, en sus manos llevaba una carpeta transparente a través de la cual se podía ver su contenido, pude distinguir el logo de la empresa de salud Mallamas. Ella, muy amable, me saludó y preguntó: “¿usted espera al señor gobernador?” No, respondí. La mujer se mostraba inquieta y me preguntó de nuevo: “¿estará?, ¿no me da razón?” Ante su inquietud fui a preguntarle al secretario del cabildo quien me contestó que el gobernador estaba en una reunión y que se demoraría. Se lo hice saber a la mujer que respiró profundo y comentó: “no hay de otra, hay que esperar, es así en todos lados”.

Me senté a su lado y platicamos un momento. Le pregunté el motivo de su visita, ella, con una sonrisa en la cara, me contó que le urgía ver al gobernador pues necesitaba que le firmara una especie de permiso para poder vender el único pedazo de tierra que tenía y obtener dinero para solventar los gastos de un viaje a Cali (departamento de Valle del Cauca), para realizarse unos estudios médicos porque estaba enferma. Le pregunté si el terreno era de recuperación, ella contestó muy segura que no, que el pedazo de tierra quedaba en Tasmag y que su padre se lo había heredado años atrás y no valía casi nada por estar cerca de la laguna y muchas de las tierras son pantanosas y no sirven para el cultivo.

Le pregunté si contaba con ayuda de su familia o su esposo, respondió jocosamente: “¡valiente marido que tengo! No, nada, estoy sola y mis niñas son pequeñas, una está en la primaria y la otra niña en la secundaria. Y uno es harina de otro costal cuando se casa o decide irse del hogar de los padres”. Al preguntarle si tenía algún trabajo, me dijo: “sí, creo que sí, yo trabajo en las tierras de mi marido, aunque no recibo ni un peso por eso, él dice que es suficiente con la comida que compra y con hacerse responsable de las niñas”. En ese momento, percibí que su timbre de voz cambiaba, quería llorar, y continuó: “eso de ser mujer y no tener nada es complicado en esta vida, en este momento yo estoy sola, aunque tengo familia y dependo de una firma para poder vender un triste pedazo para poder irme y así poder curarme”³⁷.

La conversación duró unos cuantos minutos más mientras esperábamos a que nos

³⁷ Diario de campo, casa de cabildo del resguardo de Cumbal, julio de 2023.

atendieran las autoridades mayores del resguardo, yo necesitaba hablar con el gobernador para conseguir un permiso que me permitiera entrar al archivo de la comunidad. Este encuentro me llevó a reflexionar sobre la desigualdad que viven las mujeres en cuanto al acceso a la tierra. En este resguardo hubo un proceso de recuperación de tierras que marcó un antes y un después en la vida de la comunidad, por lo que cabe preguntarse: ¿cómo benefició este proceso a las mujeres? En este segundo capítulo se analizará el impacto del proceso de recuperación de tierras en la participación política de las mujeres indígenas del resguardo de Cumbal.

El capítulo está dividido en dos secciones. La primera está conformada por dos apartados, en el primero expongo el problema de la tenencia de la tierra en América Latina con el fin de contextualizar el acceso a la tierra en el resguardo. En el segundo, comparo dos generaciones de mujeres para mostrar cómo han accedido a la tierra y mostrar, con ello, que la desigualdad se mantiene. En la segunda sección se expone, a partir del análisis del régimen local de género, cómo se configuran las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres, creando espacios considerados solo “para hombres” o “para mujeres” que limitan la participación política de las mujeres, puesto que gran parte de estas relaciones de poder se expresan de manera violenta y menosprecian el liderazgo de las mujeres. Esta investigación está orientada desde un enfoque de género, el cual debe ser considerado como una problemática central para encarar la realidad estudiada y entender que el género crea diferencias y desigualdades (Narotzky, 1995).

2.1 La tenencia de tierras y reformas agrarias en América Latina

En este apartado mostraré de forma breve el problema de la tenencia de la tierra en América Latina, me centraré en las reformas agrarias y, en especial, la de Colombia que detonó un problema mayor: el agudizamiento de la desigualdad en el acceso a la tierra, en especial para las mujeres, como consecuencia del conflicto armado

América Latina es una región compleja, donde a pesar de la diversidad de las condiciones sociales, políticas, económicas e históricas de un país a otro, “la disputa por la tierra ha provocado conflictos internos y desplazamientos en muchos países. Y el control del territorio sigue siendo una fuente de poder económico y político que a menudo se ejerce mediante la represión y la violencia” (Guereña, 2016, pág. 10). A decir de este mismo autor

(Guereña, 2016, pág. 21),

América Latina es la región del mundo más desigual en cuanto a la distribución de la tierra. El coeficiente de Gini³⁸ para la tierra –un indicador entre 0 y 1 donde 1 representa la máxima desigualdad– es de 0,79 para el conjunto de la región, siendo 0,85 en América del Sur y 0,75 en América Central. Se trata de niveles de concentración muy superiores a los observados en Europa (0,57), África (0,56) o Asia (0,55).

Desde la época colonial la región se ha caracterizado por tener una dinámica estructural donde la élite terrateniente posee la mayor cantidad de tierras cultivables y productivas, mientras que los pequeños agricultores y campesinos se concentran en minifundios improductivos y marginales (Guereña, 2016; Stronsake y Casado, 2012; Tejo, 2003; Gómez, 2001; Fals, 1976,1979; Villamarín, 1975).

La disputa por la tierra en Latinoamérica es un factor importante para entender no sólo el problema de la desigualdad, sino también cómo esa disputa ordena y reorganiza las formas de vida de quienes tienen una relación más cercana con la tierra. A decir de Guereña (2016, pág. 67), esta disputa

[...] produce actores cada vez más desiguales y con más desigualdades. A un lado las élites nacionales e internacionales que controlan la tierra e influyen sobre las reglas del juego para aprovechar las oportunidades en los mercados globales. Al otro extremo están las poblaciones cuya subsistencia depende de la tierra —comunidades campesinas, indígenas, afrodescendientes y especialmente las mujeres— pero cuyos derechos son sistemáticamente vulnerados por el desplazamiento, la pérdida de medios de vida, el despojo territorial y el deterioro ambiental de su entorno.

En el análisis sobre la tenencia y distribución de la tierra no hay que obviar las luchas sociales y las leyes de reformas agrarias llevadas a cabo en los países latinoamericanos para mitigar este problema a lo largo del siglo XX. Durante esa centuria se implementaron programas de reforma agraria con el objetivo de redistribuir la tierra de manera más equitativa, promover la producción agrícola y mejorar las condiciones de vida de los campesinos y trabajadores rurales. Sin embargo, el impacto y legado de estas reformas han sido diversos y están marcados por una serie de desafíos y controversias. En primer lugar, las reformas agrarias en

³⁸ El Coeficiente de Gini se utiliza para medir la desigualdad en los ingresos, dentro de un país, también puede utilizarse para medir cualquier forma de distribución desigual.

América Latina buscaron abordar la desigualdad estructural en la distribución de la tierra, que era uno de los principales obstáculos para el desarrollo económico y social en la región. En muchos países, la tierra estaba concentrada en manos de los terratenientes, mientras que la mayoría de la población rural carecía de tierras o eran insuficientes para subsistir. Las reformas agrarias buscaban corregir esta injusticia y promover una distribución más equitativa de la tierra. Además de su objetivo distributivo, las reformas agrarias tuvieron como fin promover la modernización de la agricultura y aumentar la productividad agrícola. Se esperaba que al redistribuir la tierra de manera más equitativa y proporcionar apoyo técnico y financiero a los pequeños agricultores, las reformas contribuirían a aumentar la producción de alimentos y reducir la dependencia de las importaciones.

Sin embargo, a pesar de sus “nobles” objetivos, las reformas agrarias en América Latina enfrentaron una serie de desafíos y críticas. Uno de los principales problemas fue la resistencia de los terratenientes y de los sectores conservadores, que se opusieron a la redistribución de la tierra y presionaron a los gobiernos para que revirtieran o limitaran las reformas. Esta resistencia llevó en muchos casos a la implementación incompleta o ineficaz de las reformas, lo que limitó su impacto en la reducción de la desigualdad y la promoción del desarrollo rural. Otro problema importante fue la falta de recursos y apoyo gubernamental para implementarlas de manera efectiva. Muchos programas de reforma agraria carecían de los fondos y la infraestructura necesaria para proporcionar apoyo técnico y financiero a los pequeños agricultores, lo que limitaba su capacidad para aumentar la productividad agrícola y mejorar las condiciones de vida en el campo (Mancano, 2018; Korol, 2016; Veltmeyer, 2008; Kay, 2003).

Las reformas agrarias, se puede decir, han sido una respuesta de los gobiernos ante las exigencias de los pueblos campesinos que fueron despojados de tierras (Korol, 2016; Ganoa, 2013; León y Deere, 2001), cuya consigna “la tierra es para quien la trabaja” ha sido el objetivo de sus luchas. Tinsman (2009) señala que la búsqueda de una masiva distribución de tierras, en especial en los años 60, fue una clave para convertir a los campesinos en trabajadores asalariados de manera que en aquellos países que se llevaron a cabo las reformas agrarias se logró un avance económico importante, tal fue el caso de México, Brasil, Bolivia, Perú y Colombia. En contraste, en los países de Centroamérica, cuyas reformas agrarias tuvieron

[...] un marcado carácter contrainsurgente, ya que fueron impulsadas con el apoyo de los Estados Unidos con el objetivo de evitar la sublevación campesina y contrarrestar la influencia de la revolución cubana [...] Si algo tuvieron en común estos procesos es que, a excepción de Nicaragua, todos ellos fracasaron en su intento de modificar la estructura de tenencia de la tierra. Y ninguno logró mejorar las condiciones de acceso para las mujeres (RECMURIC, s/f, pág. 24).

Las reformas agrarias llevadas a cabo en los años 90 en América Latina respondieron a las políticas de liberalización de la producción agrícola que tuvieron como objetivo sustituir las inversiones y subsidios estatales a la agricultura por inversiones del sector privado. Si bien en algunos países al inicio se logró cierta eficiencia económica y la modernización e inversión extranjera en el sector agrario, lo cierto es que estas reformas sólo han beneficiado a la agricultura capitalista, han fracasado en su intento por modificar la estructura de tenencia de la tierra, han exacerbado la desigualdad en el acceso a la tierra y en ningún país estos cambios mejoraron las condiciones de acceso para las mujeres (Korol, 2016; Chonchol, 2003; García, 2003).

En Colombia, país que ha estado marcado históricamente por el problema del acceso a la tierra, los alcances de la reforma agraria llevada a cabo en los años treinta fueron limitados. Esta reforma se propuso contener la crisis económica que se derivó de la crisis mundial de 1929, que tuvo un impacto significativo en el precio del café y afectó de manera importante la economía cafetalera del país, que dependía de las exportaciones del aromático, que representaban una parte importante de sus ingresos y de su producto interno bruto (3% del PIB). La caída de los precios del café causó una recesión económica y provocó una crisis que afectó principalmente a los pequeños agricultores. Con la Ley 200 se estableció la reforma agraria que intentó eliminar la pobreza y desigualdad en las zonas rurales, pero durante el periodo que va de 1936 a 1970, sólo se beneficiaron 500 mil campesinos. Pese a que la reforma no logró dismantelar la desigualdad en el acceso a la tierra, ha sido considerada un hito en la historia de Colombia (Villamizar, 2020; Fajardo, 2016; Palacios, 2002).

Es importante señalar que durante el gobierno de Alberto Lleras Camargo, en la década de los años 60, se formuló un proyecto de reforma agraria

[...] como parte de la política de la Alianza para el Progreso. Con esta política se buscó modernizar la agricultura con el objetivo de solucionar los altos grados de concentración de la

tierra y su uso inadecuado. La Ley 135 de 1961 intentó incrementar el número de familias agro-productoras y expandir la agricultura comercial (León y Deere, 1997, pág. 9).

Esta reforma tampoco respondió a las exigencias de los campesinos e indígenas, además acrecentó la ola de violencia que el país arrastraba desde la década de los 50³⁹, lo cual provocó que en los años sesenta a la disputa por la tierra se sumara el conflicto armado con grupos guerrilleros como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN). Esto hizo que se complejizara el problema de la tenencia de la tierra, al que, desde los años 70 del siglo XX, se sumó el fenómeno del narcotráfico, impulsado por factores como la demanda internacional de drogas, la debilidad institucional del Estado y la pobreza en las zonas rurales.

A pesar de las políticas que se han implementado para mitigar el problema, el narcotráfico ha afectado el acceso a la tierra, ya que a través de la violencia y la intimidación los narcotraficantes y los grupos armados ilegales han sido desplazadas comunidades enteras de sus territorios, especialmente en regiones donde la producción de cocaína es prevalente. Esto ha resultado en la pérdida de tierras para las comunidades indígenas, campesinas y afrodescendientes que dependen de este recurso para su subsistencia y su identidad cultural; además, al utilizar su riqueza para comprar grandes extensiones de tierras, los narcotraficantes han contribuido a la concentración de la tierra. Ello ha generado un aumento de la desigualdad en la distribución de la tierra, en tanto las comunidades más vulnerables han sido desplazadas o excluidas del acceso a la tierra. En aquellos lugares donde el conflicto armado continúa, hablar sobre el derecho a la tierra, despojos y desplazamientos en masas significa la muerte (Fajardo, 2016; CNMH, 2014; León y Rojas, 2008; Ibáñez, 2004).

El tema del conflicto interno armado es un factor relevante en los análisis sobre la desigualdad en el acceso a la tierra que desde los años 90 ha segado la vida de miles de colombianos y ha llevado al desplazamiento forzado a más de cuatro millones de campesinos, indígenas, afrodescendientes y líderes sociales (Fajardo, 2016; Reyes, 2009; Molano, 2002). El resguardo de Cumbal no es ajeno a esta historia. Aunque este tema no es parte de mi investigación, en trabajo de campo resultó interesante para entender otra de las aristas que

³⁹ Colombia fue el escenario de un agudo conflicto interno conocido como “La Violencia”, durante el cual se estima que más de 190,000 colombianos perdieron la vida y otros dos millones más fueron desplazados de sus territorios (Guzmán et al., 1980).

inciden en la configuración de la desigualdad y en la afectación del conflicto armado en las mujeres. Ibáñez (2004) anota que en los lugares donde se ha sufrido desplazamiento y despojo de tierras, los hogares monoparentales con jefatura femenina o pertenecientes a minorías étnicas manifiestan un menor deseo de retorno, puesto que no hay garantías para que las mujeres puedan ejercer plenamente el derecho a la tierra, además, la falta de protección legal efectiva para los derechos de propiedad de la tierra ha propiciado que las personas con mayor poder económico y los grupos armados ilegales se apoderen de tierras de manera ilegítima, perpetuando así la desigualdad en acceso a la tierra (CNMH, 2014).

De las reformas agrarias que los diferentes gobiernos han llevado a cabo desde los años treinta a la fecha, con el fin de resolver la compleja situación del país con respecto al acceso a la tierra, la más importante ha sido la de 1994 durante el gobierno de César Gaviria Trujillo (1990-1994), que se logró implementar gracias a la Constitución de 1991. Esta constitución es un parteaguas en la política nacional, pues también se reformó el código civil colombiano y potenció el reconocimiento de la mujer como propietaria. En 1994 el Estado asignó alrededor de 3.215 propiedades de tierras a hombres y mujeres, de las cuales el 19.5% fueron para mujeres y el 80.5 % para hombres (León y Deere, 1997). Si bien se distribuyeron tierras, las mujeres fueron favorecidas en menor porcentaje que los hombres. Según refieren León y Deere (1997), esto se debe a la falta de información sobre la ley y la exigencia de su cumplimiento entre la población. Cabe señalar que Colombia sobresale como líder progresista en el contexto latinoamericano en cuanto a normas legales sobre el acceso de las mujeres a la tierra y sus derechos sobre la misma (León y Deere, 1997).

2.1.2 Tenencia de la tierra y mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal

La marcada desigualdad sobre la tenencia de la tierra afecta a las mujeres campesinas en sus modos de vida. Autoras como León y Deere (2001, 2003) mencionan que desde que se iniciaron los estudios de corte feminista en América Latina las investigaciones sobre mujer y tierras se han enfocado en el estudio de participación de las mujeres en la producción agrícola, en su función en la economía doméstica, su participación en la preservación de la cultura en entornos rurales y en las acciones que llevan a cabo para mejorar sus condiciones de vida. Sin embargo, dichos análisis no han cuestionado la problemática principal que es la desigualdad en la tenencia de la tierra no solo como una cuestión económica, sino de género.

Es evidente que las mujeres experimentan mayores obstáculos para acceder y controlar los recursos territoriales.

Desde un enfoque de género, añaden León y Deere (1997), se tiene que cuestionar la visión estereotipada de la agricultura campesina, que se ha estudiado desde dos argumentos: el produccionista y el empoderamiento, donde el hombre es la cabeza de familia que trabaja la tierra y la mujer solo es una ayudante, colaboradora, observándose una clara división sexual del trabajo. Las autoras subrayan que la división del trabajo por géneros es muy heterogénea y varía de acuerdo con la región, el cultivo principal, la estructura heredada de tenencia de la tierra, la diferenciación social campesina, la etnicidad y la estructura del mercado laboral, así como las barreras culturales y legales. Al apartarse de la visión estereotipada de las mujeres rurales es posible reconocer su trabajo. No obstante, afirma Korol (2016), solo 4 millones de mujeres en América Latina son consideradas productoras agropecuarias, mientras que a 9 millones de mujeres indígenas, a pesar de su considerable carga de trabajo tanto en términos de horas laborales como en las responsabilidades asumidas en la agricultura, especialmente en la agricultura de subsistencia, no se les reconocen sus labores como "productivas" y la mayoría de estas mujeres rurales no son propietarias de tierras o "poseen terrenos normalmente más pequeños, de menos calidad y con derechos menos afianzados" (Korol, 2016, pág. 9). Ello muestra la evidente desigualdad en la tenencia de la tierra.

El acceso desigual a la tierra es un problema que tanto el Estado, como las organizaciones civiles, han intentado solucionar durante años. En el caso de Colombia, pese a las reformas agrarias, no se ha implementado de manera eficiente una ley que cambie esa estructura (Fajardo, 2016; Machado, 1998), debido a que "hay batallas culturales, como las batallas contra el machismo y el racismo, que exigen una comprensión profunda del sistema de dominación, como un sistema que conjuga simultáneamente diversas opresiones: la que deriva de la explotación capitalista, la de la opresión patriarcal [...]" (Korol, 2016, pág. 47). Ante el avance del proyecto neoliberal en esta región, la mujer campesina no solo se enfrenta a procesos de adquisición de tierras -que son determinantes para la agricultura-, el cuidado de los ecosistemas, la seguridad alimentaria o la independencia económica, también se enfrenta a las limitaciones de tener acceso a otros recursos naturales como el agua (Guereña, 2016; Korol, 2016; Reyes, 2009; Tejo, 2003). Si bien en Colombia se han emitido leyes en

favor de las mujeres, Puentes (2023) señala que, aunque el 52.1% de la población rural está compuesta por mujeres, solo el 32% de la propiedad de la tierra está en sus manos y solo el 1% de esas propiedades superan las 200 ha, son menos fértiles y se encuentran distantes de los centros poblados; en contraste, el 68% de la propiedad de tierras está en manos de los hombres. Las mujeres enfrentan mayores obstáculos para acceder a la propiedad de la tierra, en especial en las zonas alejadas como es el caso de la región amazónica donde, según lo dicho por una lideresa, “las vacas tienen más derechos que las mujeres” y “cada vez más, la manigua-selva se ha talado para negocios” (Puentes, 2023, pág. 3). Se puede observar que la desigualdad en cuanto a la propiedad de la tierra es un problema latente en las comunidades rurales del país que resulta sumamente complejo, ya que las disputas por la tierra están mediadas por intereses económicos y sociales.

El resguardo de Cumbal no es la excepción en la desigualdad en el acceso de las mujeres a la tierra. Después de un proceso de recuperación de tierras que inició en los años 80, el problema sobre el derecho a la tierra sigue latente, evidencia de ello son las condiciones de las mujeres indígenas quienes, a 40 años del proceso recuperador de tierras, no han experimentado cambios sustanciales. No obstante, durante mi trabajo de campo pude observar algunos cambios entre distintas generaciones, lo que me permitió hacer una tipología con tres generaciones. La primera cohorte la he denominado las abuelas recuperadoras, la segunda corresponde a las hijas de la recuperación y la tercera a las nietas de la recuperación. Esta tipología me permite observar los cambios en la comunidad con relación a la propiedad de la tierra, en especial en las mujeres que también han obtenido el reconocimiento de derechos como educación, trabajo y participación política. Pese a las diferencias entre una cohorte y otra, hay algo que une a las abuelas y las hijas de la recuperación con las nietas: las limitaciones en el acceso a la tierra pues, en general, solo pueden acceder a ella mediante el matrimonio lo que hace que se mantenga la desigualdad en el acceso y tenencia de la tierra restringiéndoles las posibilidades de participar en los diferentes espacios que brinda la comunidad. El trabajo de campo también me permitió observar que la obtención de tierras y cierta independencia económica por parte de las mujeres no ha implicado que puedan participar de manera más libre en los diferentes espacios comunitarios, debido a las condiciones estructurales que restringen su acceso o participación en dichos espacios.

2.1.3. “Tierra, solo en las uñas de mis dedos tengo”: desigualdad en la tenencia de la tierra en el Resguardo de Cumbal

Como se documentó en el apartado anterior, a pesar de su relevante presencia de las mujeres en el espacio rural, es evidente la desigualdad en el acceso a la tierra. Que las mujeres posean menos cantidad de tierras y éstas sean poco atractivas productiva y comercialmente se debe a varios factores que van desde los familiares, institucionales hasta los culturales. León y Deere (2001, 2003), señalan que en el ámbito familiar se privilegia al hombre con mejores tierras cuando éste hereda; en las instituciones se favorece al hombre porque históricamente se le ha visto como el proveedor y jefe de hogar; y culturalmente porque la división sexual del trabajo distingue ciertas actividades como “propias de cada sexo”.

Si bien la desigualdad en el acceso del derecho a la tierra es un problema social y estructural (Fajardo, 2016; Reyes, 2009), éste se agudiza cuando lo enfrentan las mujeres indígenas. En Colombia, un país que se ha declarado pluriétnico y multicultural, convergen varios pueblos étnicos y aproximadamente el 50.1 % de las mujeres indígenas residen en territorios indígenas (DANE, 2018). Muchas veces no se reconoce la relación entre la tierra como derecho y las mujeres indígenas, ya que no son vistas como productoras o propietarias, pues según explican Brito *et al.* (2019), las mujeres indígenas al estar sujetas a tradiciones y costumbres son vistas como cuidadoras del territorio, defensoras de la naturaleza, de la vida que, si bien esto es válido dentro de las cosmovisiones indígenas, no se reconoce como tal un derecho sobre la tierra y el acceso a ésta. Para que las mujeres puedan acceder a la tierra deben tener un aval de la comunidad, de las instituciones (Estado, Cabildo) o de una familia que les herede la tierra.

El proceso de recuperación de tierras en el resguardo de Cumbal trajo algunos cambios significativos en la calidad de vida de toda la comunidad. No obstante, me interesa en particular mostrar el impacto de esta lucha en la vida de las mujeres del resguardo. Por lo general, después de la recuperación, la tenencia de la tierra en los resguardos se divide en tierras privadas de particulares⁴⁰ y tierras privadas de los indígenas, tierras del Estado y tierras de resguardo (Mamián, 2004). A su vez, las tierras de resguardo se clasifican en: tierras de

⁴⁰ Son las tierras que están en propiedad de personas que no se reconocen como indígenas y tienen una escritura que los reconoce como propietarios.

documento⁴¹, tierras de reserva, tierras escrituradas⁴², asentamientos urbanos⁴³, tierras comunitarias y tierras recuperadas. Después del proceso recuperador, se produjo un nuevo sistema de minifundios: el promedio de superficie es de 1.16 hectáreas. Esta situación se vive en Cumbal, en los resguardos aledaños y en gran parte de los departamentos de Boyacá y Cauca porque, como lo mencionan mis informantes, “la tierra recuperada debía alcanzar para todos los que participaron de la recuperación”.

Gerardo Puenayan, un líder de la “recupera”, me comentó que el proceso de la repartición de tierras debía ser parcial y equitativo entre todos, estuvo plagado de conflictos. Él recuerda que se dio una línea⁴⁴ de tierra de 15 metros de ancho por 100 metros de largo a las personas que estuvieron día con día y en pie de lucha, las líneas se entregaron a la cabeza de hogar, por lo general hombres⁴⁵. El acceso a la tierra con el reparto, la creación de minifundios y la desaparición de las haciendas de más de 400ha fue lo más cercano a una democratización de la tierra, que le permitió a la comunidad indígena que obtuvo esta tierra prometida comenzar de nuevo y tener nuevos asentamientos (veredas), tales fueron los casos de las veredas La Boyera y Llano de Piedras.

En los últimos años, este proceso, que resulta ser un hito dentro de la comunidad indígena de los Pastos y, en particular, para el resguardo de Cumbal, ha generado gran interés por estudiar la participación de las mujeres en el proceso de recuperación de tierras. Si bien en diversas investigaciones se destaca el papel de la mujer como aquella que acompaña en el proceso de recuperación, así como su participación y liderazgo (Puerres, 2022; Charfuelán et al., 2021; Chiran, 2019; Ocaña, 2016), poco se ha indagado sobre el problema que enfrenta la mujer indígena con respecto al derecho a la tierra o sobre lo que ha pasado después del proceso recuperador y cómo ha influido en la vida de las mujeres de Cumbal. El proceso de recuperación logró un cambio en la tenencia de la tierra en la comunidad, sin embargo, no

⁴¹ Son aquellas tierras que los cabildos otorgan, por medio de un documento firmado por la autoridad mayor, a determinados integrantes de la comunidad, quienes la adquieren mediante un proceso de compra-venta, herencia o cambio de tierra.

⁴² Aunque la comunidad es propietaria de estas tierras los poseedores tienen una escritura avalada, por lo general, por una notaría pública.

⁴³ Se hace esta diferencia en especial cuando dentro de un municipio hay más de una comunidad indígena, en el caso del municipio de Cumbal existen tres resguardos y la cabecera municipal.

⁴⁴ Línea: palabra que utilizan mis informantes para referirse a la porción de tierra que se repartió por lo general de 15 metros de ancho por 100 metros de largo.

⁴⁵ Entrevista, 19 de agosto de 2023.

incidió en el problema sobre cómo las mujeres pueden o no acceder a la tierra. La forma más común que tienen las mujeres de acceder a la tierra y algunos bienes es por medio de la herencia, este sistema privilegia al hombre y sienta las bases de una desigualdad. La herencia en las comunidades rurales ha sido y sigue siendo una condición fundamental para la reproducción del hogar, puesto que con esta acción se mantiene la lógica de reproducción de los hogares campesinos donde la patrilinealidad⁴⁶, la patrilocalidad o virilocalidad⁴⁷ se han mantenido en el tiempo, de modo que “el lazo entre la estratificación y la economía se realiza mediante el sistema de herencia que organiza la transmisión de la propiedad de generación en generación, en el momento de la muerte, el matrimonio o en otro punto del ciclo de desarrollo” (Narotzky, 1995, pág. 94).

Es importante destacar este factor de la herencia en la creación de la desigualdad, ya que encierra el problema estructural sobre la desigualdad de género. Narotzky (1995) menciona al respecto que la construcción de diferencias y desigualdades sociales es un producto histórico que distintos grupos sociales configuran al relacionarse para acceder a todo aquello que consideran recursos necesarios. En las sociedades rurales, por lo general, la herencia se otorga al hijo varón mayor o al menor y las mujeres son las menos privilegiadas al recibir una herencia, pues a la mujer históricamente se la ha visto como un medio para realizar intercambios de valor, ya sea de bienes, tierras, estatus, entre otros (Gayle, 1986). Por tanto, se ha creado la idea del dominio del hombre sobre la mujer y se ha aceptado ese sistema de herencia que sigue normalizando el privilegio del hombre. Es importante detenerse en la discusión sobre la herencia porque, como lo señalan Narotzky (1995), Moore (1994) y León y Deere (2003), ayuda a observar cómo se tejen las relaciones de poder y de género dentro de una comunidad.

En mi trabajo de campo encontré cómo enfrentaron las mujeres el problema del acceso a la tierra antes del proceso recuperador y después de éste. Ester, una mujer de 74 años de edad, viuda y madre de seis hijos, me comentó lo doloroso y cruel que fue enfrentarse hasta con su propia familia para que le dieran un pedazo de tierra, objetivo que nunca logró. Ella o su núcleo familiar obtuvieron tierras a través del proceso recuperador. Recuerda que al morir

⁴⁶ Patrilinealidad: la herencia se transmite por línea paterna.

⁴⁷ Patrilocalidad o virilocalidad: cuando un hombre se casa su esposa se va a vivir a la casa o recinto del suegro donde crían a sus hijos quienes seguirán el mismo patrón en sus propios matrimonios. Los hijos se quedarán y las hijas se mudarán con las familias de sus maridos.

sus padres dejaron las mejores tierras a los hijos menores y a ella le dejaron una pequeña casa. Aunque desde muy pequeña había trabajado la tierra o llevado a pastar a los borregos y demás animales, no le dieron tierras dejándola, como dice, desprotegida. Ante esta situación, se vio obligada a irse de su casa para buscar trabajo en la ciudad de Pasto como cocinera. Cuando volvió al resguardo casada y con ánimos de buscar una mejor vida, porque escuchó que a los indígenas les estaban repartiendo tierras, emprendió el proceso de recuperación de tierras junto con su marido para que su familia tuviera una mejor vida. Cuando le pregunté a nombre de quién había salido el documento de la titularidad de la tierra, me dijo que a nombre de su difunto marido y que, al morir, les repartió los bienes a sus seis hijos. Al final de la plática comentó, con una sonrisa, “¡más bien nunca he sido dueña de nada!”⁴⁸

Este testimonio refleja una de las tantas situaciones a las que se enfrentan las mujeres en este resguardo. Se pensaría que después del proceso recuperador y de las políticas que se han implementado en Colombia para que las mujeres posean la titularidad de sus bienes, como la Ley 60 de 1994, se habría logrado superar la lógica que privilegia al hombre, sin embargo, no es así. Cuando entrevisté a Mery⁴⁹, de 34 años de edad, divorciada y madre de un hijo, me mencionó que cuando su madre le dio un pequeño lote para que construyera todavía estaba casada y su esposo era constructor. Su madre le pidió permiso a su hermano mayor para darle el lote porque su esposo no tenía los recursos para comprar uno, el hermano accedió; sin embargo, su madre y su hermano le dijeron que al haberle dado ese pedazo de tierra en un buen sitio para construir la casa ya no le iba a tocar más tierra o algo más. Ella accedió porque tenía que construir un techo para su hijo y, según dijo, “la tierra, como la casa materna, eran para su hermano ya que él tenía que solventar a su familia”. Al no tener más tierras, cuando Mery se divorció se vio obligada a buscar trabajo dentro y fuera del resguardo. Recuerda que lo bueno es que su madre siempre la impulsó a que, al menos, acabara la secundaria; desde adolescente siempre le gustó estar en todo tipo de eventos culturales, políticos y por eso logró relacionarse con personas que le ayudaron a encontrar trabajo en lo que a ella le gusta: la radio, trabajo que ha sido el sustento para su hijo y la plataforma para que pueda acceder a otros espacios de participación dentro de la comunidad.

⁴⁸ Entrevista, 14 de agosto de 2023.

⁴⁹ Entrevista, 7 de julio de 2023.

Los anteriores testimonios de dos mujeres de distintas generaciones, una del grupo que he llamado “las abuelas de la recuperación” y la otra a la de “las nietas de la recuperación”, muestran la similitud de ambas con respecto a la herencia. El discurso que apela al hombre como “proveedor”, reafirma una desigualdad de género donde las mujeres, debido a la marginalización ideológica (Narotzky, 1995) de pensarlas solo para un tipo de acciones y trabajo (división sexual del trabajo), no pueden acceder a recursos vitales y si lo logran destinan esos recursos para construir una casa o para la agricultura de autoconsumo.

El testimonio de Mery refleja qué uso le dan las mujeres a la tierra. En Colombia el 24,4% de los predios cuyas dueñas son mujeres están destinados para una unidad habitacional, mientras que el 74,6% de los predios destinados a la producción agrícola son propiedad de los hombres. Las brechas de género en el acceso a la propiedad de la tierra se amplían al medir la calidad de los predios en términos de área y destino económico, las mujeres son propietarias, de manera concentrada, de los predios más pequeños y con usos diferentes al productivo (DANE, 2022). En este sentido, la herencia menos favorecida en mujeres puede perpetuar el ciclo de pobreza en muchas comunidades. Sin acceso a tierras propias o heredadas las mujeres enfrentan dificultades para cultivar alimentos, criar ganado u obtener ingresos a través de actividades agrícolas. Esto puede resultar en una mayor dependencia económica, vulnerabilidad a la inseguridad alimentaria y limitaciones en el acceso a servicios básicos como la educación y la atención médica. Todo ello evidencia la permanencia del régimen de género local, a pesar de una aparente fractura del mismo. Aunque las mujeres han logrado acceder a la tierra mediante procesos de recuperación y han conquistado nuevos espacios de participación, el sistema de herencia se mantiene estable, privilegiando al sexo masculino. Es precisamente en este sistema hereditario donde se ancla y reproduce el régimen de género local, lo que deja en evidencia que, incluso hoy, la lucha por la tierra sigue siendo una constante para las mujeres.

La lucha de las mujeres campesinas sobre el derecho a la tierra es primordial para reconocer los demás derechos que se ven vulnerados: educación, salud, seguridad alimentaria, una vida libre de violencia, entre otros. Las luchas que se llevaron a cabo en el resguardo de Cumbal lograron, en cierta medida, brindar el soporte para reivindicar los derechos que estas comunidades exigieron al gobierno nacional por décadas, aunque el objetivo no se logró en su totalidad. Las personas que participaron en el proceso y lograron

beneficiarse, especialmente las mujeres cabezas de hogar que estuvieron en esas luchas y se enfrentaron a los estigmas de esa época, han logrado acceder a la tierra no por un sistema de herencia, sino por una lucha comunitaria:

se hicieron de un pedazo”, como lo comenta Leonor, una mujer de 59 años, “mi familia nunca tuvo grandes extensiones de tierras, mis padres eran peones, vivían del jornal, a los 20 años tuve a mi primer hijo. Cuando escuché sobre la recuperación le dije a mi comisionado que me anotara, que yo quería participar. Él me dijo: «no, será mejor su padre que vaya porque eso es difícil, se necesita de hombres berracos y fuertes». Sin titubear le dije que yo creía que a mi padre no le interesaba y así, como a regañadientes, me anotó. Fue ya en la recuperación del sector de las playas, ahí no fue tan fuerte como en las otras recuperas y, bueno, me han dado un pequeño pedazo de tierra que fue mi mayor bendición para sacar a mi hijo adelante⁵⁰.

Acceder a la tierra durante el proceso en los años 80 y parte de los 90 del siglo pasado no fue fácil para las mujeres, pues aquellas que fueron solas tuvieron que enfrentarse a las barreras culturales de la comunidad, ya que la mujer que participaba en ese proceso era muy mal vista y su trabajo o liderazgo muchas veces fue denigrado al no reconocer la importancia de su participación. La mayoría de las mujeres que intervinieron activamente en la recuperación acompañaban a su esposo o a su padre, ir acompañadas de varones se convirtió en una coraza que las protegía de la violencia en su contra. Hay que reconocer que esta lucha por recuperar la tierra, no solo en Cumbal sino en todos los resguardos que participaron en aquella época, ayudó a que la mujer incursionara en el derecho al acceso a la tierra de manera no tradicional.

En el Archivo del cabildo indígena consulté información de las veredas La Boyera y Llano de Piedras de 1985 a 2021. Los documentos muestran que en La Boyera se les ha repartido tierra a 403 mujeres, 518 predios están en poder de los hombres; en la vereda Llano de Piedras, 125 predios están en manos de mujeres y 165 en poder de los hombres. La mayoría de los predios propiedad de las mujeres tienen menos de 5ha⁵¹. Cuando estuve en campo la mayoría de mis informantes resaltaban el proceso y cómo ayudó a las mujeres a tener ciertos beneficios, en especial a aquellas que lograron ser titulares de la tierra, aun

⁵⁰ Entrevista, 20 de agosto de 2023.

⁵¹ Los datos son el resultado de mi trabajo de archivo, cabe resaltar que es una aproximación debido a que la información estaba incompleta ya que muchos de los documentos se han perdido, están dañados por la humedad y, a partir de 2021, la comunidad no deja copia del documento cedido al cabildo.

siendo desiguales en cantidad y calidad. Y, como lo menciona Alba, “de no tener nada a tener un pedazo, lo es todo”. Tanto las mujeres como la comunidad destacan lo que después de la “recupera” se ha logrado: el mejoramiento de la calidad de vida de la comunidad, en particular de aquellas mujeres que obtuvieron un pedazo de tierra y que, de cierta manera, lograron una independencia económica. Autores como Charfuelán et al. (2021), Korol (2016), Guereña (2016), León y Deere (1997), han estudiado la relación entre el acceso a la tierra por parte de las mujeres y una mayor independencia económica y su incursión en espacios de poder. Sin embargo, durante mi trabajo de campo observé que a pesar de que se han abierto los espacios de poder para las mujeres, muchas no muestran interés en participar, aunque tengan posibilidades y capacidades para hacerlo. Este tema lo expondré con mayor detalle en el siguiente apartado que tiene como objetivo desentrañar cómo el régimen de género en esta comunidad norma las actividades de mujeres y hombres y limita la participación de aquellas en diferentes espacios.

Cabe resaltar que, como lo señalan varios informantes, después del proceso de recuperación de La Boyera en Cumbal ya no hay mucha tierra que comprar, vender o recuperar, pues se logró el objetivo del proceso recuperador, es decir, las grandes haciendas fueron desmanteladas⁵² y se repartió la tierra. En la actualidad, el reparto de estas tierras responde a la dinámica del sistema de herencia en el que, por lo general, los abuelos y las abuelas recuperadores heredaron sus tierras en mayor medida a sus hijos. En una reunión sobre el cuidado del medio ambiente a la que asistí, se mencionó la preocupación por la escasez de tierras y la expansión de la frontera agrícola para criar ganado o cultivar que pone en peligro los recursos naturales, en especial el agua. Los hombres presentes en la reunión señalaban que se debían buscar otras estrategias y fuentes económicas al no haber para donde extenderse. Esta situación, más los cambios en las formas de vida en el resguardo, la desigualdad que prevalece y la migración de las y los jóvenes, me permitieron comparar la generación de “las abuelas recuperadoras” movidas por la necesidad de tener un pedazo de tierra para establecer su hogar o para cultivar, arrendar o heredar, con “las nietas de la

⁵² Los que tenían en su poder las tierras del resguardo de Cumbal eran, en su gran mayoría, militares, políticos y cofradías. Tal es el caso de Arellano, militar político conservador dueño de gran parte de La Boyera, que vivía en Bogotá, visitaba este lugar de vez en cuando y recibía las utilidades que los mayordomos le enviaban. Después de la recuperación de tierras, no se sabe mucho de los que alguna vez fueron los grandes hacendados (Rappaport, 2005).

recuperación”, mujeres cuyas edades oscilan entre los 19 y 35 años. Ellas tienen una relación muy diferente con la tierra, no la ven como un recurso fundamental para establecerse social y económicamente, esto puede deberse a que después del proceso recuperador mejoraron las condiciones de vida y muchas salieron del resguardo para estudiar carreras profesionales o técnicas en las grandes ciudades del país y algunas han encontrado empleos, lo cual ha provocado que no retornen al resguardo o no quieran retornar una vez que terminan sus estudios. Tal es el caso de Sandra, de 25 años de edad, quien al hablar sobre la situación del acceso a la tierra de las mujeres indígenas me comentó que la mejor herencia que le dieron sus padres fue la educación, que la tierra es de sus padres y que no espera tenerla porque quiere quedarse en el Valle del Cauca una vez que acabe la carrera de contaduría. Ella sabe lo difícil que es trabajar en el campo y lo mal pagado que está, le preocupa la crisis de la leche que está viviendo el sector y no le ve pronta solución debido a la corrupción. Reconoce la importancia de la tierra, pero en su caso lo mejor ha sido salir a estudiar y las oportunidades que hay fuera del territorio, ya que en el resguardo los mejores trabajos se obtienen por palancas y a las mujeres no las dejan participar libremente porque “en el pueblo son muy machistas”.

Está el otro lado de la moneda que es resultado de la crisis económica actual y los efectos del descarnado neoliberalismo que también han impactado severamente a la educación. En el resguardo de Cumbal esto ha hecho que aquella herencia segura —la educación, la única que podían dejar los padres—, no haya permitido en los últimos años la movilidad social de las nuevas generaciones debido a la precariedad laboral o el desempleo que hay en el país, por ello, varios han retornado a sus casas y trabajan la tierra “sacando para el día”.

Gabriela, de 28 años, ingeniera agroindustrial egresada en 2021 de la Universidad de Nariño, me comentó que regresó a su casa porque no ha encontrado trabajo fuera del resguardo, aunque se esfuerza día con día por conseguir algún trabajo estable relacionado con lo que estudió, ni en el resguardo ni fuera ha encontrado: trabajar en el pueblo se torna difícil pues “si uno no tiene palancas no es nadie”. En los encuentros que tuve con ella durante el trabajo de campo, me comentó que quienes tienen la tierra y la trabajan son sus padres y el hermano mayor. Cuando era más joven, su madre le había regalado una vaca (ternera), “para sus cosas”, por suerte le daba para lo básico. Una tarde que la acompañé en una

caminata para conocer un invernadero me dijo que ella participaba en uno de los varios proyectos agrónomos para comunidades indígenas, en uno sobre el cultivo de fresas. Pero le parecía injusto el trato porque uno de los requisitos era ser dueña de una tierra y que, si bien privilegiaban a madres cabeza de familia, la mayoría no tenía la titularidad ni las grandes extensiones a comparación de los hombres. Ella está en el proyecto porque su padre le cedió un pedazo de tierra, pero le puso condiciones sobre su uso y sobre las ganancias de la venta de las fresas que deben ser mayores para él porque puso la tierra. Situaciones como ésta muestran que la desigualdad en el acceso a la tierra de algunas mujeres continúa pese a la transformación que se ha dado después del proceso recuperador.

La tenencia de la tierra es, y seguirá siendo, un factor fundamental para organizar las relaciones sociales y las formas de vida de las comunidades indígenas, donde tener tierra significa tenerlo todo. Al hacer un análisis crítico sobre el proceso de recuperación de tierras en Cumbal encontramos que ese todo del lema no incluye a todas las personas por igual y que las menos privilegiadas son las mujeres. Ellas, además, deben enfrentar batallas culturales dentro y fuera de su resguardo que limitan su participación en los diferentes espacios comunitarios. En el siguiente apartado analizaré, a partir del régimen de género local, cómo la desigualdad en la tenencia de la tierra afecta la participación política de las mujeres en esta comunidad.

2.2. Régimen de género y participación política de las mujeres indígenas en el Resguardo de Cumbal

En el último apartado del capítulo anterior discutí el problema del acceso a la tierra por parte de las mujeres y la desigualdad que genera, lo cual limita que muchas mujeres no puedan ser económicamente independientes restringiendo su participación en la vida comunitaria. Sin embargo, al analizar el proceso recuperador de tierras en el resguardo de Cumbal que permitió que tanto hombres como mujeres pudieran acceder a la tierra y otros derechos, pude constatar que varias de las mujeres prefieren no participar en los espacios de participación política o representación social. Si bien la tierra es importante para otorgar poder a las mujeres en las comunidades rurales, en este caso un resguardo, esto se ve limitado por aspectos culturales. Para tratar de explicar las limitaciones que repercuten en la participación política de las mujeres en el resguardo, me apoyo en la propuesta teórica de Connell (1987)

sobre los regímenes de género locales, ya que espacios como el cabildo del resguardo también jerarquizan y organizan las acciones de hombres y mujeres. Para ello, analizo el régimen local de género a partir de un inventario de éste en el cabildo indígena, institución que por su construcción social e histórica es un lugar masculinizado que rige y limita cada acción de sus integrantes, en especial de las mujeres que las constriñe para participar en espacios de toma de decisiones. Debo añadir que fue una gran oportunidad que durante mi trabajo de campo se llevaran a cabo las campañas para elegir alcaldes, concejales y congresistas, ello me permitió observar con mayor detalle el régimen local de género.

2.2.1 “Allá sólo van los hombres”: el cabildo indígena del resguardo de Cumbal

Para iniciar este apartado, es importante tener en cuenta que el género refiere a una categoría de análisis que permite identificar la forma en que se organizan las relaciones sociales con base en la diferencia sexual. Es un eje de desigualdad social basado en la oposición binaria y jerárquica de lo masculino-femenino, con implicaciones directas en los planos material y simbólico de la vida social (Fraser, 2008; Rubin, 1986). El género explica la construcción de lo “masculino” y lo “femenino”, categorías que están moldeadas por códigos culturales, políticos, económicos e ideológicos que constituyen los principales medios de subjetivación del sujeto en Occidente, es decir, moldean el ser y el deber ser de hombres y mujeres.

La categoría género es fundamental para revelar que, si bien las subjetividades de género se elaboran a partir de las diferenciaciones biológicas (Rubin, 1986), su vinculación con lo étnico, la clase, entre otras categorías, deja ver que es una construcción sociocultural histórica que logra significados y prácticas variadas. Es necesario entender que para analizar situaciones de desigualdad social no solo se debe hacer desde la clase, sino también desde el género debido a que las relaciones de género, como lo que se deriva de ellas, son importantes para entender la estructura social que organiza las relaciones sociales en cualquier entorno (Connell, 1987). Por consiguiente, un análisis de la estructura de género permite observar cómo se organiza el sistema de manera diferenciada a partir del género tanto de manera global como en contextos particulares. La propuesta teórica de Raewyn Connell (1987) propone ver al género como “una estructura de práctica social” que puede ser estudiada a partir de varias subestructuras: *poder*, *trabajo*, *cathexis*, que en la cotidianidad confluyen entre sí y con otras estructuras sociales.

Connell habla de un orden de género el cual es hegemónico, global, histórico y, por ende, susceptible de cambio, del cual se derivan los regímenes de género que se expresan en contextos particulares, en instituciones y organizaciones como pueden ser las minas, fábricas, escuelas, la milicia, clubes deportivos, entre otros. Los patrones locales resultantes de los *regímenes de género* son impactados por las fuerzas globales de la sociedad y, generalmente, están en consonancia con el *orden de género*, aunque puede haber variaciones. Así mismo, señala Connell, estamos limitados por el género y esto se evidencia en las instituciones, por ello es importante analizar las políticas sexuales que van desde el Estado, la familia, la escuela, un mercado, la calle (Connell, 1987), —o un cabildo como es el caso de mi investigación—, de modo que en cada una de estas instituciones se gesta un régimen de género en particular que produce patrones o estereotipos de masculinidad y feminidad, donde ciertas actividades o prácticas de género se privilegian generando así relaciones de subalternidad a partir de la división sexual del trabajo, el valor cultural de ciertas actividades, el contexto familiar y social donde el Estado “es un agente activo en la formación de una colectividad histórica específica, una colectividad que debe ser definida por medio de la clase y el género bajo un orden de género”(Flores, 2018, pág. 30). Connell (1987) menciona que este orden de género está conectado con el momento actual del capitalismo, con la generación y el conflicto de una hegemonía en cuanto a las políticas de la sexualidad; en las sociedades capitalistas occidentales las relaciones de género se arraigan en un poder patriarcal que va desde el plano individual hasta el institucional, de modo que las masculinidades y feminidades se gestan a partir de la premisa fundamental de la subordinación de las mujeres.

En este sentido, cualquier análisis sobre género debe entenderse en el marco de la relación hombre-mujer y se debe colocar el poder en el centro de la reflexión, específicamente, las posiciones de poder; a las prácticas mediante las cuales los hombres y las mujeres se envuelven con esa posición de género, y a los efectos de esas prácticas en la experiencia corporal, la personalidad y la cultura. El análisis del género como “una estructura de práctica social”, según señala Connell (1997), parte del estudio de los regímenes de género en particular a partir de subestructuras como el poder, ya que es una dimensión del género que resulta fundamental pues no solo explica las dinámicas de dominación masculina sobre las mujeres, sino también las diversas manifestaciones de poder entre hombres, entre mujeres, así como las formas en que entidades como el Estado, las corporaciones y las leyes ejercen

control. Así mismo, el estudio del poder ayuda a identificar las diferentes estrategias de resistencia que los grupos y los individuos emplean para contrarrestarlo.

Otra subestructura es la del trabajo, el cual se fundamenta en la división sexual del trabajo, esto es, asignar ciertas actividades a hombres y mujeres con significados y valores jerárquicos diferentes para cada género. Esta división crea desigualdades estructurales que colocan a las mujeres en una posición desfavorable en términos de ingresos, beneficios laborales, oportunidades de promoción y acceso al consumo. Además, la separación entre las esferas pública y privada, que distingue entre el trabajo productivo y el reproductivo, relega a las mujeres al ámbito del trabajo invisible, poco valorado y no remunerado, mientras que a los hombres los sitúa en el espacio del trabajo remunerado, la acción colectiva y el poder, tanto en términos materiales como simbólicos. Por último, está la *cathexis* donde se entrelazan el deseo, el erotismo y la vida emocional y está ligada a una división sexual (heterosexualidad-homosexualidad). La carga emocional asignada a lo masculino y lo femenino se aplica no solo a las personas, sino también a las instituciones y entidades públicas. En el ámbito de la sexualidad, existe una doble moral que excluye a las mujeres incluso de la apropiación de su propio cuerpo y del derecho al placer, mientras que otorga a los hombres beneficios en términos de honor y prestigio por su actividad sexual (Connell, 1987; Martino, 2013).

Para mi investigación elegí el cabildo como la institución para observar el constreñimiento del género en las actividades tanto de hombres como de mujeres (régimen de género), en especial con las mujeres que son el eje central de mi investigación. Si bien el cabildo es una figura de orden colonial que funcionó para administrar el poder en una comunidad, también es una institución de autoridad y autonomía reconocida como tradicional entre las comunidades indígenas de Colombia, la cual fue registrada como entidad especial de carácter público por la Ley 89 de 1890, que señala que en los lugares donde se encuentre una parcialidad indígena, habrá un pequeño cabildo que se nombra de acuerdo con sus costumbres, y el periodo de éste será de un año. El cabildo se creó para administrar a la población indígena y con la finalidad de “civilizarla”. Con el decreto 2164 de 1995 se les definió como “[...] una entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y

realizar las actividades que le atribuyen las leyes, los usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad” (Oviedo, 2014, pág. 7).

Los cabildos indígenas tienen diferentes cargos, cuyos nombres están ligados a puestos militares y de gobierno (regidores, tenientes, alguaciles, fiscales, gobernadores, alcaldes), así como sus funciones dentro de la comunidad que son administrar y cuidar a la población. La organización suele ser muy parecida en otras regiones indígenas del país (véase Figura 12). Desde el mismo nombre que ha recibido esta institución, hasta los cargos establecidos, se puede decir que están mediados por la división sexual donde se movilizan las emociones, en este sentido, la *cathexis*. El cabildo presupone figuras masculinas y se legitima el poder masculino donde se puede observar que “la aplastante mayoría de los cargos de responsabilidad son ejercidos por hombres porque existe una configuración de género en la contratación y promoción, en la división interna del trabajo y en los sistemas de control, en la formulación de políticas, en las rutinas prácticas, y en las maneras de movilizar el placer y el consentimiento” (Connell, 2003, pág. 111).

Figura 12. Cabildo mayor del resguardo de Cumbal, corporación 2023



Fuente: Canchala, P. (2023).

En este sentido, el cabildo se ha conformado como un espacio donde solo van los hombres. Las mujeres que han trasgredido esta norma y han ocupado cargos en el cabildo son quienes han movilizad más las emociones dentro de esta comunidad que, muchas veces, son el rechazo y la violencia en su contra. Quise reparar en esto puesto que, como lo explica Connell (1987), las subestructuras no están separadas entre sí y son fundamentales para entender el régimen local de género. En esta comunidad indígena al cabildo se le han otorgado ciertos adjetivos y sentimientos que hace que tanto el poder como el trabajo, en cierta medida, estén guiados por las emociones.

El cabildo del resguardo de Cumbal tiene la infraestructura adecuada para realizar sus funciones y es el lugar donde se congrega la comunidad indígena. La “casa del cabildo” está en el centro del casco urbano del municipio de Cumbal a dos cuabras del parque principal, es una casa grande de dos pisos, de color blanco, cuenta con la oficina principal del gobernador, el archivo de la comunidad, una oficina para las juntas; también están los calabozos, la oficina del centro de la juventud, el gran salón, la cocina y los baños. Cada ocho días se realizan asambleas, reuniones, en las cuales se discuten los problemas de la comunidad y los proyectos que se gestionan para ésta. El cabildo, a través de sus reuniones y asambleas a lo largo de los años, se ha consolidado como la institución de tradición y respeto en la comunidad que dicta normas de conducta e, incluso, códigos morales a hombres y mujeres según usos y costumbres (Oviedo, 2014). Está organizado de la siguiente manera: gobernador, presidente, alcalde, regidores, teniente, alguacil y secretario. Cada cargo tiene funciones específicas que brindan de manera gratuita, pues se trata de un servicio comunitario no remunerado que se sustenta en el compromiso de preservar la cultura, la organización y la identidad indígena. Ejercer uno de estos cargos otorga, a su vez, prestigio, reconocimiento, respeto y autoridad dentro y fuera de la comunidad, especialmente para el cargo de Gobernador, máximo representante del cabildo, quien debe desplazarse a diferentes lugares para asistir a reuniones y asambleas en las que tiene voz y voto en tanto es representante de la comunidad indígena (Oviedo, 2014).

Al indagar entre mis informantes sobre cómo se elige el cabildo, mencionaron que se debe tener en cuenta que sean “buenos hombres”, “buenos líderes” con valores como la responsabilidad, el don del servicio y capacidad económica para asumir esa responsabilidad. Un joven comunero al que entrevisté recuerda que su abuelo le comentaba que antes de que

en Cumbal se eligiera por voto secreto, se hacía por unanimidad; las personas mayores del resguardo se reunían en la antigua casa del cabildo y decidían quiénes serían el gobernador y los regidores de acuerdo con las capacidades y el trabajo que realizaban dentro de la comunidad. Después los mayores y la asamblea, que no eran muchos puesto que para los años 50 y 60 aun el estigma de ser indígena pesaba mucho y muy pocos se reconocían como tal, deliberaban e iban a la casa del elegido para notificarle la decisión, no había rotación de poder por vereda como en la actualidad porque los gobernadores y regidores, por lo general, salían de la vereda que tenía más población indígena. El abuelo del joven comunero recalca que esos cargos eran y son importantes para un hombre no solo porque daban prestigio, sino porque eran un modelo a seguir pues habían pasado la evaluación de ser un “buen hombre”. En este testimonio se observa cómo se ha ido configurando un lugar de participación política masculinizado. Cuando les pregunté a hombres y mujeres qué características debía tener ese o esa líder para formar parte del cabildo, mencionaron características que solo aludían al hombre, la alusión a un perfil femenino era inexistente puesto que en la comunidad la mujer no formaba parte del gobierno o no era autoridad.

En los años 60 y 70 se cambió la manera tradicional de elegir a voto cantado, esto es, en asamblea se elegían las ternas y las personas hacían una fila e iban mencionando ante toda la comunidad a quién daban su apoyo. Esta manera de elegir duró casi tres décadas puesto que la comunidad no asistía a votar, ya que eran evidentes las lealtades y las traiciones, ello motivó, en parte, a cambiar el modelo de elección que, desde el año 2009, es por medio del voto secreto para que sea más democrático y con mayor transparencia (Julián Chalparizan, entrevista 28 de agosto de 2023). También hay que destacar que en este resguardo desde los años 80, con el incremento de la población y la participación de nuevos líderes que empezaron a ser reconocidos por la comunidad, se rota entre todas las veredas del resguardo la postulación para gobernador con el fin de favorecer la participación de las 9 veredas, dicha rotación se realiza según las costumbres de la comunidad⁵³. Las autoridades del cabildo son elegidas por medio del voto secreto de hombres y mujeres mayores de 18 años. El cabildo ha

⁵³ La toma de posesión del Cabildo es el 1 de enero de cada año. El ritual consiste en, primero, lavar las varas de mando en la laguna de Cumbal, después ir a la iglesia para realizar una eucaristía para agradecer el nuevo año y su trabajo con la comunidad; a cada uno de los integrantes le entregan la vara de mando para que la cuiden y respeten, pues la vara es un símbolo de respeto que deben llevar con decoro y responsabilidad. La mayoría de las personas que integran el cabildo debieron haber trabajado en la comunidad, “hacer proceso” como ellos dicen.

cambiado en los últimos años debido a la transformación del país que ha permitido que las comunidades participen en las políticas del Estado. Pero, según Jorge Ayala, desde que a los resguardos se les empezó a dar las regalías⁵⁴, y el cabildo las administra, se ha ido perdiendo el valor y el sentido de servir a la comunidad y por eso es tan importante ver a quién eligen; en la actualidad, la elección anual del nuevo cabildo se ha convertido en una batalla por ganar poder (Entrevista, 29 de junio de 2023). Aunque en los últimos años se ha permitido la entrada de mujeres en los cargos que ofrece el cabildo, sin duda, sigue siendo una institución con un fuerte componente masculino.

El cabildo es un espacio que se ha configurado para que la comunidad le tenga respeto, obediencia y miedo a la autoridad. Aún recuerdo aquella vez que siendo estudiante de sociología tuvimos una práctica de seminario regional y fuimos al resguardo de Cumbal, el objetivo principal era escuchar la iniciativa de unas mujeres que se habían organizado para impulsar actividades de turismo y tejido. Estábamos sentados en un salón del segundo piso de la casa de Cabildo escuchando a aquellas mujeres que contaban con alegría sus avances cuando, de repente, entró el cabildo mayor encabezado por el gobernador, las mujeres se callaron de inmediato, desocuparon el lugar y pidieron disculpas por haber empezado sin ellos. El cabildo tomó la palabra para dar la bienvenida a los estudiantes y cambiaron el tema de la conversación que teníamos con las mujeres, en ese momento se notó nuestra incomodidad por lo que habíamos presenciado y aquellas mujeres dijeron “ahora toca recibir el castigo”.

La relación de poder con sus diferentes formas de violencia es una manera de reforzar la política de género que se gesta en el cabildo. El castigo es una demostración de dominación y una norma que regula el accionar de las y los comuneros, que va desde la simple acción de no quitarse el sombrero o lo que cubra la cabeza cuando se va a “abrir sesión” (rito que realizan cuando el cabildo se reúne con la asamblea), hasta sentarse sin autorización en las mingas de trabajo. Quien no se quite el sombrero recibe un castigo, el alguacil notifica al teniente que procede a castigar con latigazos al infractor o infractora. Quien se sienta sin autorización en las mingas de trabajo puede recibir un latigazo. Otros castigos son la tendida

⁵⁴ Las regalías son los recursos económicos que brinda el Estado a las comunidades indígenas por el uso del suelo, ya sea por el paso del oleoducto o por las torres eléctricas o por algún proyecto en curso.

de cama⁵⁵ o la cargada⁵⁶, dependen de la falta que se cometa y se llevan a cabo frente a toda la comunidad. Previo al castigo hay un juicio breve, llamado los descargos, donde el acusado puede pedir perdón por sus actos ante el cabildo y si éste considera que es una falta que no merece castigo solo lo obligan a hacer una oración, el “bendito”⁵⁷. Las comunidades apelan a estas acciones como parte de sus usos y costumbres, sin embargo, recordemos que ello forma parte no solo del uso de la violencia para controlar a una población y mantenerla subordinada frente al cabildo, un espacio hegemónicamente masculinizado, sino que forma parte de la socialización en roles de género que benefician a los hombres y someten a las mujeres a una violencia de género.

En este cabildo los diferentes cargos de poder y autoridad son ocupados en su mayoría por los hombres quienes toman las decisiones. Las mujeres tienen determinadas funciones que hacen que el cabildo permanezca y que, en cierta medida, se replique el régimen de género de generación en generación sin cambios sustanciales, “donde tanto los hombres como las mujeres crean un espacio hegemónico masculino” (Crehan, 2002). Al realizar el inventario del régimen de género en el cabildo de Cumbal, pude apreciar que en la época de la recuperación de tierras (años 70 y 80 del siglo pasado), el cabildo invitó a las mujeres a unirse a la lucha, muchas se unieron, pero por lo general estaban en la cocina, en el tejido, o sirviendo de escudo al ser la primera línea cuando se enfrentaban con las autoridades policiales. Las mujeres cumplían con esos mandatos sin cuestionarlos porque han crecido dentro de una estructura donde la mujer cuida y protege a sus hijos, familia y territorio (Guereña, 2016; Deere y León, 2001), ello responde a la estructura que históricamente ha moldeado a la mujer con lo que debe y puede hacer en este sistema patriarcal (Connell, 2003). Esto explica por qué las mujeres no recibieron de igual manera los beneficios del proceso de la recuperación, ser quienes cuidan y protegen lleva implícita la subordinación y marginalización frente a los hombres. La mayoría de las tierras recuperadas están administradas por los hombres dejando a las mujeres el cuidado de éstas sin tener poder de

⁵⁵ En la tendida de cama los regidores tienden en el suelo las ruanas en forma de cruz, el castigado o castigada se acuesta boca abajo y el teniente le da tres latigazos.

⁵⁶ En la cargada el alguacil carga al castigado o castigada en sus espaldas mientras el teniente lo o la golpea con el lacial.

⁵⁷ El bendito es una oración que dice: bendito, alabado sea nuestro señor, santísimo sacramento al pie del altar, tengan muy buenos días (tardes o noches).

decisión sobre este recurso; aquellas mujeres que poseen tierras en mayor medida las utilizan para la construcción de viviendas o para la chagra.

Se podría pensar que en la actualidad la situación de las mujeres dentro del cabildo ha cambiado a raíz de las luchas feministas que intentan acabar con la desigualdad existente entre hombres y mujeres al momento de acceder a derechos sobre la tierra, la salud, la educación y la participación política. Sin embargo, la participación de la mujer en el cabildo del resguardo de Cumbal obedece al cumplimiento de “roles de género” que ha hecho que el problema de la desigualdad entre hombres y mujeres no se haya solucionado, pues sigue quedándose en el plano de la diferencia biológica y las actividades que hacen respecto a su sexo (Connell, 1987; Gayle, 1986), y no se cuestione la jerarquización. Si bien en los últimos años las mujeres han podido acceder a este espacio, y han ocupado cargos de autoridad, no se alejan de su “rol de género”. En una entrevista con una lideresa de este cabildo, una de las primeras mujeres en llegar a ser regidora, me comentó que se sentía con una gran responsabilidad al ser la primera mujer dentro del cabildo y que debía “portarse bien”. Ella recordó una situación que vivió con sus compañeros, cuando la guerrilla mandó llamar a los del cabildo y se fueron para el monte (Mayasquer), mencionó que sus compañeros estuvieron agradecidos que ella fuera porque ayudó en la preparación de los alimentos y el lavado de la ropa. Uno de ellos le dijo: “¡qué bueno que una mujer entró!”, ella al escucharlo se sintió orgullosa de estar prestando esos servicios, después, sus compañeros la llamaron para que estuviera en la reunión y escuchara al comandante de la guerrilla (Mitis, entrevista 25 de agosto del 2023). La experiencia narrada por Mitis evidencia que, aunque haya una apertura para que las mujeres participen en muchos de los espacios que ofrece la comunidad, la participación femenina encaja en el patrón estructural del género al tener interiorizado el “deber ser” del hombre y la mujer, y ésta queda subordinada y marginalizada en ese espacio de poder.

En los últimos años se ha observado que en este resguardo algunas mujeres han logrado participar en los espacios de toma de decisiones como el cabildo indígena, no obstante, resulta importante mostrar las características que deben tener las mujeres que han entrado a estos espacios, sea el cabildo o las contiendas electorales, y que están moldeadas por el régimen de género local. Ello lo expondré en el apartado que sigue.

2.2.2 “Son las mismas de siempre”: participación política de las mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal

Cuando entrevisté a un reconocido líder de la comunidad, le pregunté sobre la participación de la mujer en el resguardo:

El cabildo tiene las puertas abiertas para todos, ahí está Doris que fue la primera mujer gobernadora, no se le dijo no, se la apoyó, se la incentivó a que hiciera un buen trabajo. Al ser mujercita, claro, debe tener más responsabilidad, pero se descuidó y, bueno, pues ya mira, le cerró las puertas a las demás mujeres, aunque, bueno, si viene otra mujer que venga, se la apoya, pero no quieren ahí, ¡qué culpa!, pues toca apoyar al líder que salga de la vereda en turno. [Moviendo la cabeza], ¡no sé, no sé!, ¿por qué ya habiendo mujeres preparadas no les gusta esto? (Jorge Ayala, entrevista, 12 de julio de 2023).

Respuestas como la anterior se repitieron en las conversaciones que mantuve con mis informantes, donde se reflejaba una cierta preocupación por la participación de las mujeres en espacios de toma de decisiones (cabildo, mingas de pensamiento, consejos municipales, entre otros), al igual que una indiferencia hacia la participación o no de ellas. Para la mayoría de los hombres resulta imposible pensar que una mujer pueda acceder a espacios de poder y si lo hacen deben cumplir ciertas características.

Como mencioné en el capítulo anterior, muchas de las personas que viven en el resguardo piensan que la participación política solo se limita al “tiempo de las elecciones”, desconociendo que la política trasciende ese momento, va más allá de solo elegir a un representante cada año o cada cuatro, dependiendo de la elección. Cuando llegué a campo tuve la suerte de que Colombia estuviera en vísperas de elecciones para cambiar autoridades municipales y departamentales, estaba en “tiempo de política”. Momento que fue propicio para entender, de primera mano, cómo están participando las mujeres en este espacio o por qué se abstienen de hacerlo.

Las mujeres que participan en la vida política del resguardo de Cumbal han logrado acoplarse al modelo hegemónico que opera en el lugar, aunque no ha sido fácil pues han tenido que trasgredir las normas establecidas, y lo han logrado. Cinco mujeres han llegado al cabildo para formar parte de la autoridad, doña Gladis Mitis fue una de las primeras regidoras en el cabildo. Dos mujeres han sido gobernadoras, una como suplente del gobernador Silvio

Valenzuela, doña Raquel Aguilar, quien era madre del gobernador y ocupó el cargo durante tres meses. La otra, Doris Mimalchi, fue la primera gobernadora del resguardo elegida por voto popular (véase Figura 13). Ellas llegaron al cabildo, según lo refieren mis informantes, porque tienen un carácter fuerte que impone, son fuertes, nos les tiembla la voz para hablar, son valientes, no se quejan del trabajo que toca hacer en el cabildo, son serviciales y, sobre todo, pueden estar las 24 horas y los 7 días de la semana al servicio de la comunidad; también, era bien visto que la mayoría de estas primeras mujeres fueran solteras, que no tuvieran hijos o hijos pequeños que cuidar.

Aquí cabe recordar lo que Françoise Héritier (2002), señaló sobre la "valencia diferencial de los sexos" en su estudio sobre el rol de las mujeres en sociedades matrilineales como la iroquesa. Héritier señala que, aunque las mujeres iroquesas tenían influencia en la selección de líderes y en decisiones comunitarias, su poder estaba mediado por estructuras patriarcales y roles de género específicos. Héritier utiliza el ejemplo de los iroqueses para ilustrar cómo las estructuras de género pueden variar en diferentes culturas, pero también para argumentar que, incluso en sociedades donde las mujeres tienen roles prominentes, existen dinámicas de poder que reflejan una jerarquía de género subyacente, tal como se puede observar en mi trabajo de investigación.

Figura 13. Cabildo indígena del año 2021. Al centro de la foto se encuentra Doris Mimalchi, primera mujer gobernadora del resguardo de Cumbal.



Fuente: Canchala, P. (2023).

El perfil de estas mujeres coincide con el exigido a los hombres para ocupar cargos, por tanto, a estas mujeres sí se les puede apoyar porque es la mujer que sigue la costumbre, la tradición, “son buenas mujeres, que ayudan y que cuidan a la familia, y el territorio”, aunque en este punto encontré diferencias entre hombres y mujeres respecto a qué es seguir la costumbre, porque mencionaban que si Doris ganó fue porque hizo “política como los hombres”. Al preguntarles sobre esto, refirieron que son acciones que no son bien vistas en las mujeres, puesto que los hombres en tiempo de elecciones toman bebidas alcohólicas, están hasta altas horas de la noche en las reuniones, se rodean sólo de hombres, hacen pactos a escondidas, y que así lo hizo Doris y, como el pueblo está acostumbrado a esto, ganó. Se podría decir que Doris se acogió al modelo hegemónico de género y al ser una mujer soltera, y con capacidad económica, no representó una amenaza para los hombres, por ello “se le respaldó y apoyó”, como lo señala Jorge Ayala. Pero, algunas mujeres que la habían apoyado se sentían ofendidas y reprobaron su actuar, ya que en ese deber ser de las mujeres esas acciones no son aceptadas.

La elección de Doris despertó y movilizó emociones que evidencian cómo el régimen de género local ha organizado a hombres y mujeres dentro de este resguardo, y cuán internalizadas se tienen las funciones o actividades según el género para mantener el régimen de dominación masculina donde, incluso, algunas mujeres no aceptan que otras participen en los espacios de poder y se convierten en el principal juez que puede condenarlas o aceptarlas. De esta manera, se puede entender por qué muy pocas mujeres quieren participar en el cabildo aun teniendo posibilidades económicas y capacidad de liderar; la moral, el juicio sobre lo que hagan o dejen de hacer tanto en privado como en público es “un peso que muy pocas mujeres quieren cargar” y, por lo mismo, no participan en el cabildo y alzan la voz en otros lugares donde son menos atacadas.

En el resguardo pude observar que las mujeres que están en el espacio de la política son muy pocas y sus rostros y presencia, a medida que iba avanzando en mi trabajo de campo, se iban haciendo familiares porque estaban en todos los espacios comunitarios que ofrecía el resguardo, “las mismas de siempre”, mujeres que se han atrevido a alzar la voz y que, con esfuerzo, han logrado ser reconocidas y han formado grupos en pro de la mujer. Esta participación es muy limitada y de cierta manera privilegiada, puesto que la mayoría de las que participan son solteras, tienen estudios de educación superior, un sustento económico

estable (tierra, ganado, pensión), forman parte de las familias recuperadoras, no tienen hijos o las que sí los tienen suelen ser mayores de 7 años, esto es una expresión del régimen local de género que redundó en la participación desigual de las mujeres y establece relaciones que masculinizan a un segmento beneficiario de los cambios recientes. Estas mujeres emplean un discurso sobre la importancia de la participación de la mujer en todos los espacios y sobre el género, pero al ser las mismas de siempre no hay una mayor difusión para generar el cambio que proponen; algunas de las que participan en estos espacios desconocen, incluso, las ventajas que les dan sus privilegios y juzgan a aquellas que no quieren participar. Hay mujeres que, aunque quieran participar, no lo hacen porque tienen miedo a ser señaladas como revoltosas, locas, malas madres, malas mujeres; no tener un apoyo económico también limita que las mujeres de los diferentes rincones del resguardo participen.

En la medida que avanzaba en mi trabajo de campo pude notar la importancia que tiene la distinción étnica en la actualidad, ya que muchas de las mujeres que participan activamente son mujeres indígenas que en los últimos años, en esa reconstrucción de la identidad que se vive después de la recuperación, apelan a su identidad étnica e intentan llevar o hacer algo que las identifique como parte del pueblo Pasto: una manilla, un sombrero, una ruana, una mochila tejida en lana, conocimientos de medicina tradicional, situación que genera tensiones con aquellas mujeres que quieren participar pero sin tener que unirse a las “modas”, como mencionaba alguna de mis informantes. Esto me llamó la atención pues la participación y aceptación, en los últimos años, de las mujeres en lugares que antes les estaban prohibidos ha hecho que también se cree el estereotipo de la mujer indígena ideal para estos cargos, lo cual ha configurado una relación de poder entre aquellas que no siguen las modas y las que sí pues a las primeras las aíslan o no les permiten una participación más abierta y entre ellas mismas se atacan, como lo manifestaron mis informantes en varias ocasiones. Además, el fenotipo es otro rasgo de diferenciación.

Así lo manifestó una lideresa de procesos comunitarios cuando mencionó que desde que se fundó la Mesa de la mujer en el municipio, instancia institucional de participación ciudadana para las mujeres, donde se suponía que todas iban a luchar en favor del reconocimiento de sus derechos y ver cómo actuar ante la violencia contra las mujeres, se generó un primer distanciamiento entre las mujeres que apelaron a su condición de indígena y la mujer que coordinaba la mesa porque no se parecían físicamente y no se identificaron

con ella (la mujer es de tez blanca y no tiene apellidos indígenas). Las mujeres decidieron no participar en la mesa y crearon la colectiva “Las Cumbalas”, un grupo pequeño, que el resto de la comunidad señala como “las mismas de siempre” porque están en todos los espacios, aunque no demeritan el trabajo que realizan por visibilizar a la mujer. Sin embargo, la participación de “las mismas de siempre” se inserta en el régimen local de género que perpetúa el estereotipo de “la mujer permitida” para acceder a los espacios masculinizados.

Las lideresas, que han tenido la oportunidad de participar en estos espacios masculinizados, han manifestado que no ha sido fácil ya que su actuar es doblemente criticado tanto por los hombres como por las mujeres. Ellas han impulsado diversas acciones, han luchado para estar en las contiendas políticas, “medirse con los hombres”, y han apoyado las políticas que se han implementado para ayudar a las mujeres que quieran participar en los diferentes espacios de la comunidad, sin embargo, algunas de ellas rechazan la política de cuota de género porque dicen “que eso es denigrar la capacidad de la mujer en estos espacios, que es como haberles dado un dulce y nada más, que a la hora de la verdad esas cuotas son sólo de relleno” (Nubia, entrevista, 22 de julio de 2023).

Como bien señala Connell (1987), el régimen de género local no es estático y en esta construcción del género siempre hay tensiones, es normal que los hombres creen grupos que se unen para cuidar sus espacios y las mujeres quieran luchar por cambiarlos o mantenerlos. En este sentido se despliega el actuar de las personas que viven dentro de este régimen de género que se evidencia, entre otros momentos y espacios, en las contiendas políticas, donde medirse con los hombres en un espacio político masculinizado es enfrentarse también a la violencia de género. En el siguiente apartado expondré la desigualdad en la participación política y las expresiones de violencia que hacen que muchas mujeres se abstengan de participar en estos espacios.

2.2.3. “En tiempos de política sacan los trapitos al sol, todos se deben cuidar, más las mujeres”: desigualdad y limitaciones en procesos políticos en el Resguardo de Cumbal

Como se expuso en el anterior apartado, la participación de las mujeres en especial en el espacio político de este resguardo es minoritaria, si bien “las puertas están abiertas para todos”, el perfil que deben cumplir para llegar a un cargo en el cabildo limita su participación. En este apartado expongo aquellas expresiones del régimen local de género que se exacerban

en “tiempos de política” y donde aflora la violencia, en especial, la de género y la simbólica. Estas violencias también forman parte de ese régimen local de género que conforma las relaciones de poder en este espacio de toma de decisiones, dando como resultado una desigualdad tajante entre hombres y mujeres.

En este contexto, pude analizar aquellas acciones que ayudan a mantener el poder en un espacio que ha sido construido de manera masculina, muchas de las cuales se relacionan con la violencia. Durante el trabajo de campo pude distinguir tres tipos de violencia estrechamente interconectadas: la violencia estructural, la violencia de género y la violencia simbólica. Si bien cada una de ellas tiene sus propias características, todas contribuyen a la reproducción de desigualdades y relaciones de poder desiguales.

La violencia estructural se refiere a aquellas formas de violencia que están institucionalizadas y normalizadas en la sociedad. Esta violencia no se manifiesta de manera directa o visible, sino que se encuentra en las estructuras sociales, económicas y políticas que perpetúan la desigualdad y la exclusión de ciertos grupos sociales (Galtung, 1969). Los ejemplos más conocidos sobre este tipo de violencia son la pobreza y la discriminación racial que conllevan a que las personas sistemáticamente sean privadas de recursos y oportunidades necesarias para llevar una vida digna, esto puede llevar a ciclos intergeneracionales de pobreza y exclusión social. En este sentido, también se puede analizar la violencia de género que, pese a ser una problemática global que trasciende las fronteras culturales, económicas y sociales, no siempre es reconocida en su complejidad y arraigo dentro de las estructuras sociales (*World Health Organization*, 2013). La teoría de la violencia estructural de Johan Galtung (1969) proporciona una perspectiva fundamental para comprender cómo las desigualdades de género están íntimamente ligadas a las estructuras de poder y opresión. La violencia estructural es menos visible que la violencia directa pero igual de dañina, ya que impide que las personas satisfagan sus necesidades básicas. Cuando se analiza la violencia de género, se identifica que las estructuras patriarcales y sexistas de la sociedad crean y perpetúan condiciones de desigualdad y discriminación contra las mujeres que se evidencian en la discriminación laboral, económica, en el acceso desigual a la educación, la salud y la representación política (True, 2012).

Las mujeres han luchado contra este tipo de violencia para ganar ciertos derechos que les han permitido, en estos últimos años, participar en diferentes escenarios como, por

ejemplo, en los espacios de representación política. La representación política de las mujeres, como lo manifiesta Philips (1995), es en primer lugar, una cuestión de justicia puesto que las mujeres representan más de la mitad de la población mundial y deberían estar ocupando en mayor medida cargos públicos ya que podría contribuir a la inclusión de diversas perspectivas en el diseño de políticas. Además, la representación equitativa fortalece la legitimidad de las democracias. Como sostiene Phillips (1995), la política debería reflejar la diversidad de la sociedad, y una democracia en la que las mujeres están subrepresentadas no puede considerarse plenamente inclusiva.

Si bien es cierto que las mujeres han ganado espacios, lo cierto es que:

En todo el mundo, hay 21 Estados en los que las mujeres ocupan menos del 10 por ciento de los escaños en cámaras bajas o parlamentos unicamerales, incluidas dos cámaras bajas en las que no hay ninguna mujer, así mismo a 1 de enero de 2024, las mujeres representan el 23,3 por ciento de los miembros de Gabinete dirigiendo Ministerios que lideran un área política. Sólo hay 15 países en los que las mujeres ocupan el 50 por ciento o más de los cargos de ministras del Gabinete que dirigen áreas políticas; con el nivel de avance actual, la paridad de género en los cuerpos legislativos nacionales no se logrará antes de 2063 (ONU Mujeres, 2024).

Mientras Galtung (1969) se centra en desentrañar cómo las estructuras sociales crean y perpetúan la desigualdad, lo cual nos ayuda a entender la complejidad que entraña la violencia estructural, autores como Bourdieu (1988) exploran cómo las formas simbólicas de poder y dominación son internalizadas y reproducidas por los individuos. Entender la violencia simbólica que se manifiesta de manera sutil en la vida diaria muchas veces resulta difícil de identificar a pesar de que fomenta la sumisión de las mujeres. Bourdieu (1998) la describe como una forma de violencia que es amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, y que se ejerce principalmente a través de medios simbólicos de comunicación y conocimiento, o más precisamente, a través del desconocimiento, reconocimiento o, en última instancia, del sentimiento. Añade que esta forma de violencia crea una dominación simbólica donde el efecto no se produce en la lógica pura de las conciencias concedoras, sino a través de los esquemas de percepción, apreciación y acción que constituyen los hábitos y que sustentan las estructuras que se han internalizado. La violencia simbólica se presenta de manera encubierta, especialmente en la comunicación

cotidiana y en las acciones normalizadas y, por lo tanto, no forma parte de las decisiones conscientes, replicando así una estructura donde hay una dominación, en este caso, una dominación masculina (Izquierdo, 2023; González, 2020).

En esta estructura el dominado se siente obligado a cumplir con las demandas del dominador porque no tiene en sus creencias y conocimientos ninguna otra disposición, modo de relacionarse o instrumento de conocimiento diferente al que comparte con el dominador. Esto hace que la relación de dominación parezca natural, ya que la forma en que se crea un tipo de relación está moldeada por las mismas estructuras de dominación que los hombres han creado, interiorizado y reproducido, y que las mujeres han interiorizado. Al relacionarse desde estas creencias y percepciones internalizadas, inconscientemente se reconoce y perpetúa la dominación ejercida sobre las mujeres. Según Bourdieu (1998), las personas aplican a las relaciones de poder en las que están atrapadas los esquemas mentales que han asimilado de estas relaciones de poder, lo que se interpreta como una forma de afirmar la violencia y la dominación que reciben, y de alguna manera, recrear la misma violencia simbólica que sufren. Así mismo, la violencia simbólica “expresa percepciones y prácticas de la dominación social que no son otra cosa que el reconocimiento erróneo de “la desigualdad como el orden natural de las cosas” que se reproduce desde el sentido común dentro de las clases y los grupos sociales” (González, 2020, pág. 149). Por tanto, entender cómo opera este tipo de violencias ayuda a comprender lo que viven en la cotidianidad las personas de este resguardo.

Cuando llegué a campo escuché los comentarios de varias mujeres en las reuniones que participé, recuerdo especialmente la vez que estaban definiendo los comités de la campaña electoral y varias mujeres de entre 22 y 30 años, que estaban en la parte de atrás del gran salón de la casa de cabildo, dijeron: “ojalá y nos dejen, aunque sea el comité de la cocina”. En aquella reunión sólo eligieron a una mujer para que estuviera a cargo de la contabilidad de la campaña. Los adultos mayores que estaban en la reunión comentaron que “estuvo bien optar por una mujer pues ellas saben administrar”. Seguí recorriendo el salón y escuchando los comentarios, una de las mujeres que había estado muy activa durante la campaña para elegir candidato para la alcaldía municipal decía que “ojalá en los demás comités las tuvieran en cuenta, ya mismo les decimos que nos encargamos de la secretaría y la cocina”. Empero, la participación de las mujeres en los otros comités, de trabajo pedagógico en las veredas, de

logística, de comunicaciones, fue nula; mientras que en el comité para la elaboración del plan de gobierno hubo una escasa participación.⁵⁸

En las acciones y actividades que realizan los habitantes del resguardo pude observar la internalización de la dominación masculina, pues tanto hombres como mujeres asumieron sus funciones según su género: los hombres encabezando puestos de autoridad y las mujeres en puestos que son considerados “propios de la mujer”. Al asignar ciertas actividades a los hombres y otras a las mujeres de manera rígida, se ejerce una violencia que perpetúa y refuerza la jerarquía de género (véase Figura 14). Esta violencia de género puede ser sutil, pero tiene un impacto significativo en la forma en que las personas perciben sus roles y posibilidades en la sociedad. Ejemplo de ello es cómo se percibe la política que al ser construida de manera masculinizada pone barreras a las mujeres que pretenden llegar a los espacios políticos, como lo he venido exponiendo.

Figura 14: Mujeres repartiendo café a la comunidad durante la inauguración de la campaña política por la alcaldía municipal



⁵⁸ Nota de campo, 8 de julio de 2023

Fuente: Canchala, P. (2023).

Como he explicado, la participación política es una actividad práctica y reflexiva de reproducción y transformación de la realidad social, al mismo tiempo que desarrolla la identidad colectiva y la capacidad de autogestión del actor o sujeto social (Serra, 2003). La participación política de las mujeres del resguardo de Cumbal, si bien se da en diferentes espacios, tanto ellas como la comunidad piensan que participar en la política sólo es en tiempos de elecciones o al ejercer un cargo en el cabildo donde se toman las decisiones en favor o en contra de la comunidad. Por lo mismo, me centraré en esta dinámica de participación que hace posible develar aquellas expresiones de violencia que forman parte de ese constreñimiento que ejerce la construcción social del género.

Durante mi trabajo de campo fueron apreciables los diferentes testimonios de las mujeres con las que tuve acercamiento, en especial, con aquellas que tuvieron la valentía de ser candidatas al consejo, las que tuvieron la oportunidad de estar en el cabildo, como también aquellas que prefieren trabajar con la comunidad desde diferentes espacios donde no están tan expuestas a la crítica feroz de la comunidad por el hecho de no cumplir con las normas establecidas. A partir de las tres generaciones de mujeres que entrevisté pretendo mostrar, por un lado, cómo han vivido la violencia de género que ha hecho que muchas de ellas se abstengan de participar así tengan los medios y los recursos para hacerlo; por el otro, cómo al internalizar la dominación masculina replican la violencia ejercida en contra de ellas y, de esta manera, se constriñe a la mujer que no se ajusta a la forma de hacer política en la comunidad.

Cuando entrevisté a Irene, una mujer de 56 años, divorciada, profesional con dos hijos mayores de edad y comunera del resguardo, me comentó que el resguardo es muy machista y no permite que las mujeres alcancen “cargos buenos” dentro de la comunidad y, si los llegan a ocupar, no deben cometer ningún error puesto que el señalamiento no es sólo para ella, sino para todas; así como cuando Doris llegó a ser gobernadora que recibió bastantes críticas, en especial de las mismas mujeres que no fueron muy empáticas con el trabajo que realizó, haciendo señalamientos de que era “marimacha” por estar en el cabildo o estar rodeada de hombres. Irene añadió que muchos de los comentarios ofendían la dignidad de Doris, pues también decían que había llegado al cargo por favores sexuales, la comunidad es

cruel al hacer esos comentarios y desacreditan todo el trabajo que hace una mujer por llegar a esos espacios.

Pensativa, Irene mira por la ventana y toma en sus manos una pequeña muñeca de trapo que estaba cosiendo, menciona que ha trabajado en la comunidad ayudando a las mujeres a salir de ambientes violentos, y pese a su profesión y a que tiene las capacidades se abstiene de participar en la vida política del resguardo. Varias mujeres la impulsan a postularse para un cargo de participación política, como concejal, regidora u otro cargo de relevancia, pero ella piensa que hace más desde su trinchera donde no se expone públicamente ni expone su dignidad como mujer, pues en esta comunidad presentarse públicamente o “prestar un nombre” implica que le “saquen los trapitos al sol”. La vida sea de un hombre o de una mujer se expone, pero el hecho de ser mujer pesa, y mucho, en una contienda política (Entrevista, 10 de agosto de 2023).

Mery, una mujer de 34 años, divorciada, con un hijo de 10 años, profesional, que desde muy joven ha participado en diferentes espacios de la comunidad y tiene una trayectoria política, menciona que no es fácil y, menos, si se es una mujer que no cuenta con privilegios económicos o sociales. Ella reconoce que en el resguardo para que una mujer participe debe seguir ciertos parámetros y, al mismo tiempo, se expone a comentarios fuertes por parte de mujeres y hombres, es una “batalla de las mujeres contra los hombres al hacer política”. Relata que en la comunidad ser una mujer soltera o casada y comportarse bien es prácticamente una obligación. A una mujer ni se le ocurra estar divorciada o tener hijos de diferentes padres, mucho menos debe ser una mujer que disfrute salir, estar en eventos públicos o salir con amigas. Si lo hace, debe estar acompañada o pedir permiso a sus padres o esposo. Todo eso pesa. Y pesa aún más cuando una mujer quiere participar en procesos como campañas electorales, reuniones o asambleas. En esos momentos su vida entera es examinada.

En aquella conversación que mantuve aquel día con Mery agregó que cuando una mujer llega a ocupar un buen cargo, rara vez se le reconoce su mérito. Se dice que ha llegado allí por estar con un hombre poderoso o tener relaciones sexuales con él, pocos valoran el arduo trabajo y la trayectoria que muchas mujeres han realizado en la comunidad. Las mujeres que logran ocupar esos puestos han pasado por situaciones muy difíciles, como superar la violencia intrafamiliar tanto física como psicológica. Mery recuerda haber escuchado a una

gobernadora del resguardo cercano, Chiles, decir que "cuando se pierde el miedo, se toma la valentía de luchar por todas aquellas que aún viven con miedo en sus casas". Mery me comentó que, por el contrario, en el caso de los hombres ser divorciado o tener amantes no es un señalamiento, sino más bien un valor agregado. Es como decir: "¡yo soy el más hombre de todos y por eso merezco estar aquí!". Estos detalles hacen que muchas mujeres prefieran mantenerse en sus actividades habituales, sin atreverse a más. Antes de finalizar aquel encuentro reflexionó sobre lo que ha significado para ella estar en los espacios de participación: tocar fondo y salir de esa situación no ha sido fácil, especialmente cuando la violencia en el hogar es apoyada por la propia madre, otra mujer, quien incita al esposo o al hermano a agredirla por llegar tarde o salir de casa sin permiso, y la acusa de no ser una buena madre. Mery finaliza su comentario añadiendo que gracias a la terapia psicológica y la unión con otras mujeres fuertes hoy puede decir que participa de manera un poco más libre, "ya no me da miedo el qué dirán, porque uno aprende que los señalamientos nunca desaparecen" (Entrevista, 27 de junio de 2023).

Los anteriores relatos muestran que los patrones culturales tan arraigados en las sociedades generan resistencias frente a un posible cambio de la norma. Las mujeres que entrevisté porque han intentado llegar a los espacios de toma de decisiones en el cabildo, si bien pretenden fortalecer la participación política de las mujeres y generar una transformación, en sus relatos develan esa violencia que en "tiempos de política" constituye violencia política de género, la cual se entiende a partir de las relaciones de poder, dominación y privilegio establecidas en la comunidad. Como lo señala Otalora (2017), esta violencia está dirigida hacia las mujeres por el hecho de ser mujeres por lo que, además de ser personal, es cultural y se vuelve profundamente política al pretender mantener las relaciones de subordinación entre las mujeres y los hombres.

Una de las luchas del movimiento feminista, desde los años 70, ha sido disminuir la desigualdad en espacios de toma de decisiones, ello es esencial para enfrentar al mismo sistema patriarcal que ha hecho que las mujeres estén fuera de los espacios de poder (Juárez et al., 2017). Lucha que ha dado como resultado la Ley de cuota de género que, para el caso de Colombia, establece que el 30% de los cargos y órganos del poder público deben ser ocupados por mujeres. Dicha ley se regula de acuerdo con la Ley Estatutaria 1475 de 2011 (Reglas de organización y funcionamiento de los partidos), en la cual se estableció que las

listas de partidos políticos para cargos de elección popular en las que se elijan más de 5 curules deben estar conformadas en un 30% por mujeres (Lehoucq, 2016). No obstante, aún existe una enorme brecha entre los derechos estipulados en las leyes y el ejercicio de esos derechos en la vida real.

Estos mecanismos si bien regulan y ayudan en cierta medida a que las mujeres participen en la vida política del resguardo, también son “una camisa de once varas”, ya que al establecer un porcentaje de participación de las mujeres se limita la participación paritaria de las mismas. En muchas ocasiones ese porcentaje no lo llenan las mujeres y dejan abierta la posibilidad para que la mayoría de los cargos sean ocupados por los hombres quienes hacen constar que se respeta la ley, pero ellas “no quieren participar”.

Los mecanismos para fomentar la participación política de las mujeres a nivel nacional, sin embargo, dentro del resguardo de Cumbal estas leyes se perciben de diferente manera. Para algunas de las mujeres con las que estuve en contacto, la ley de cuota de género, como ya lo mencioné, es un agravio puesto que “la cuota de género es como un dulce que se la da a un niño para que se calme y también ofende el proceso de las mujeres, ya que muchas veces esa ley es de relleno, y sabe ¿qué es lo más triste?, que ese relleno muchas veces lo ocupan las mujeres que son de la corriente de los que tienen el poder. O lo otro, puede que una mujer salga y es un gran logro, pero al estar sola no hace nada ya que los hombres tienen el poder; por eso, casi no estoy de acuerdo con esa ley” (María, entrevista, 31 de agosto de 2023).

En campo evidencí la preocupación de las lideresas por buscar a las candidatas para el concejo y que se respetara la cuota de género. El 15 de julio de 2023 la Mesa de mujeres del municipio convocó a una reunión a las 2 de la tarde en la Casa de la Cultura, tres horas después seguía vacío el lugar. De una en una empezaron a llegar las mismas mujeres que siempre acuden a este tipo de espacios, la coordinadora de la mesa me comentó que son cerca de 100 participantes, pero a la reunión sólo llegaron 20. La reunión comenzó tarde, había que discutir sobre las elecciones del momento y la importancia de tener una representación desde la Mesa de la mujer en el concejo municipal, el problema es que sólo había 8 curules para el resguardo de Cumbal por parte del partido AICO (un candidato al concejo por cada vereda, dejando de lado a la vereda San Martín por tener poca población). Las coordinadoras de esta mesa reconocían que era complicado garantizar la cuota de género, además, las veredas, que son muy tradicionalistas, no iban a permitir que una mujer fuera elegida. Desde que salió

Doris (exgobernadora) los cuestionamientos hacia las mujeres en esos espacios se han vuelto más violentos. Ellas han escuchado decir frases como que “las mujeres que se encarguen de la casa, qué vienen a brincotear”; en las reuniones no les dan la palabra o, simplemente, a las principales lideresas no las invitan a las sesiones del cabildo o las asambleas porque de locas, revoltosas y que dañan los procesos, están tildadas, comentarios que lastimosamente se han ido replicando y limitan la participación de las mujeres.

Pese a todo, entre ellas buscaron la estrategia para garantizar que al menos dos mujeres llegaran al concejo para, así, asegurar que los proyectos propuestos por la mesa y las diferentes organizaciones se llevaran a cabo. Para ello propusieron que, de las mujeres presentes en la reunión, al menos una se postulara en cada una de las veredas, que luchara por esa candidatura y en la asamblea general solicitarían al cabildo y a la asamblea un cupo más, un aval más por parte de AICO⁵⁹, para que desde la mesa saliera una representante y así garantizar la participación de la mujer.

Enseguida comenzaron a postular los nombres de algunas mujeres para que participaran en la elección de su vereda; sin embargo, en este proceso se notó la tensión por la jerarquía entre ellas, ya sea por el proceso comunitario, la edad, el cargo, la profesión, a qué familia pertenece, etcétera. De modo que cuando llegó a la reunión una joven de apenas 20 años que aspiraba a ser candidata, los comentarios no se hicieron esperar: ¿quién es?, ¿qué ha hecho?, algunas que la conocían mencionaron, entre ellas, que era la que andaba para arriba y para abajo con el ingeniero Andrés (candidato a la alcaldía municipal), “la novia ha de ser”, decían. Situación que dividió al grupo e hizo que respaldaran a las mujeres que tienen proceso, es decir, trabajo comunitario dentro del cabildo indígena y otras organizaciones, dejando en claro el peso de la jerarquía.

Las mujeres se presentaron en las elecciones de cada una de las veredas, pero ninguna quedó como candidata. El día de la asamblea general, cuando solicitaron un cupo más o un aval más por parte del partido AICO a las mujeres de la mesa municipal, el cabildo no tomó en cuenta la petición y alegó que “por qué no participaron dentro de las veredas, que ahí era la oportunidad, que la comunidad manda”. Después de la reunión le pregunté a Daniela, Ariana, Mariana y Mery el motivo de la respuesta del cabildo y todas coincidieron en que

⁵⁹ En este partido tanto las principales autoridades como la mayoría de los candidatos que llegan a los cargos políticos son hombres, las mujeres representan menos del 20% en este partido.

intentar hacer cosas nuevas dentro de una comunidad tan tradicionalista y machista no es fácil porque no dejan que las mujeres lleguen y más si “somos de las que nos dicen las locas”. En las veredas La Boyera y Tasmag han elegido a dos mujeres que no están tan integradas a la mesa o a los colectivos, pertenecen a otro tipo de organizaciones que no le incomodan al cabildo ni a la comunidad (véase Figura 15).

Figura 15: Desfile de candidatas al concejo y apertura de campaña a la alcaldía municipal



Fuente: Canchala, P. (2023).

Con la elección de las candidatas al concejo pude notar la tensión y lo que me habían mencionado algunas de mis informantes sobre la violencia que muchas veces reciben de las mismas mujeres. El día de las elecciones la comunidad de las diferentes veredas estaba reunida, las mujeres de la vereda La Boyera decían “ahí vienen, —refiriéndose a las lideresas de la mesa municipal—, ahora qué dirán, ¡qué mujercitas para feas, nada les gusta!, cómo es que quieren que se les dé un aval más, y así nomás, la comunidad manda, que respeten, si ya no las quieren es por algo, que busquen por otro lado”. Ese “busquen por otro lado” es un claro rechazo a las mujeres que son consideradas fuera del patrón normal de comportamiento de “una buena mujer indígena” y forma parte de la violencia estructural y de género que las

mujeres viven a diario. Además, el poder que mantienen ciertos líderes por pertenecer a familias de renombre o por tener un proceso comunitario, al igual que las creencias en especial de las mujeres de avanzada edad, generan la estigmatización de las mujeres que quieren participar y hacer camino en la comunidad.

La participación de las mujeres dentro de este resguardo es limitada y evidencia que la tradición también tiene un peso importante en la comunidad, el respeto por aquella —que más bien sería la interiorización del régimen de género— hace que la llegada de las mujeres a espacios de toma de decisiones sea difícil y las puertas no estén abiertas para todos. A ello se debe sumar que las campañas para dar a conocer las propuestas de las candidatas y candidatos también son un escenario de peligro que viene acompañado del miedo que las mujeres experimentan al no sentirse seguras exponiéndose ante la comunidad, situación que no es ajena en este escenario de participación. Restrepo y Krook (2016), señalan que los “comportamientos dirigidos específicamente contra las mujeres por ser mujeres, con el objetivo de que abandonen la política, presionándolas para que renuncien a ser candidatas o a un cargo político en particular” constituyen violencia contra las mujeres en política (Restrepo y Krook, 2016, pág. 130). Estas acciones se fundamentan en la creencia, profundamente arraigada, de que la política es un ámbito exclusivo de los hombres y el hogar y la familia de las mujeres. El hecho de que las mujeres se encargaran del hogar permitió a los hombres participar no sólo en el espacio político, sino también en el ámbito laboral. La violencia contra las mujeres en política es una forma de violencia de género. Según Dekeseredy (2011), tiene su origen en las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres y, por lo tanto, ocurre en todos los países sin distinción de su nivel de desarrollo. El concepto de “violencia contra las mujeres” surgió tras muchos años de trabajo de activistas y teóricas feministas que conectaron diversas manifestaciones (violación, tortura de prisioneras políticas, abuso doméstico, mutilación genital, etc.) como partes del mismo fenómeno.

En todas estas prácticas, el factor de riesgo común es ser mujer. Al igual que la violencia contra las mujeres en general, la violencia contra las mujeres en política presenta varias manifestaciones. Restrepo (2016) menciona que las formas más evidentes son la violencia física (incluida la violencia sexual) y la psicológica, además de las manifestaciones de carácter económico y simbólico. La autora añade que la violencia física puede ir desde un

golpe hasta el asesinato; la violencia psicológica se manifiesta mediante acoso sexual, laboral, chismes, descalificaciones y discriminación; la violencia económica incluye la negación de recursos económicos para el ejercicio del trabajo o la destrucción de material de campaña; la violencia simbólica se manifiesta en la difusión de imágenes sexualizadas, la negación del uso de la palabra, el abandono de recintos cuando una mujer está participando, dejarlas al final en las intervenciones, apagarles el micrófono y otorgarles menos tiempo para intervenir. Estos escenarios de violencia que describe Restrepo en su investigación también son evidentes en el resguardo de Cumbal, las mujeres que desean participar en espacios políticos no sólo enfrentan numerosos obstáculos, sino que sufren distintos tipos de violencia, lo cual, como mencionó Mery, convierte la participación política en una batalla entre hombres y mujeres, en una lucha que es casi imperceptible por estar en un ambiente donde la violencia de género ha sido normalizada.

Al entrevistar a las diferentes lideresas de la comunidad, al igual que a las candidatas al concejo, me comentaron que de cierta manera en su proceso como líderes se preparan para recibir los comentarios de la comunidad, ya que “no son monedita de oro para caerle bien a todo mundo”, aunque siempre viven con el miedo de que las palabras se tornen en acciones violentas que atenten contra su integridad. Durante las campañas, especialmente, las mujeres se sienten vulneradas, por un lado, por su menor capacidad económica con respecto a los hombres y, por el otro, porque hacer campaña de puerta en puerta y asistir a las reuniones masivas en la noche, donde muchas veces el alcohol circula en grandes cantidades, les genera incertidumbre y miedo “al no saber con quién se irán a topar y que no les falten el respeto”.

Una de las candidatas mencionó que ella siempre va acompañada de su esposo o, al menos eso intenta ya que se siente respaldada, casi nunca va sola porque ella no sabe con quién se está enfrentando o conociendo (Daira, entrevista, 6 de agosto de 2023). Igual que Daniela que siempre procura estar acompañada de su familia, en especial de su madre que en toda su campaña no la dejó sola, ya que doña Elizabeth dice que la noche es un peligro y los borrachos no respetan, además que en la comunidad el trago es una tradición y las mujeres deben acogerse. Ella cuida a su hija porque no sabe las intenciones de las personas que insisten en que la mujer beba alcohol, por tal motivo siempre intentan ir acompañadas y apenas se acaba la reunión se van a su casa (Elizabeth, entrevista, 10 de septiembre de 2023).

La abuela de Ariana, de 73 años, me comentó que “casi poco le gusta que su nieta vaya a la política porque está rodeada de hombres y que ella vive con el miedo que le puedan hacer algo, pero que su nieta la tranquiliza y le dice que ella se sabe defender”. Ella siente que los comentarios mal intencionados que escuchan pueden traer problemas. Doña María añadió que en Cumbal esto no ha cambiado ni por más estudios que se tenga o cosas o nuevas políticas, ya que en tiempos de la “recupera” los comentarios sobre las mujeres que participaban, en especial las madres solteras, hacían referencia a que “iban por favores sexuales o se prostituían para recibir un pedazo de tierra”. No era bien visto que las mujeres estuvieran en la noche con los hombres cuando les tocaba hacer guardia en las fincas y que, como siempre había chapil⁶⁰, ya no había respeto y por eso ella ni su marido participaron de ese proceso. Lastimosamente, añade, el estigma hacia la mujer sigue siendo así, por eso le preocupa su nieta y siempre la apoya; no sabe de dónde ha sacado esa valentía para participar en esta comunidad (María, entrevista, 22 de julio de 2023).

Al terminar una entrevista con una líder juvenil de unos 28 años, después de contarme cómo hace política en un ambiente machista y defiende sus posturas, me dijo que hacer política como mujer es difícil y es violento de todas las formas. Diana menciona que finalmente logró ser candidata al concejo, pero no por AICO, sino por otro partido político, Colombia Humana. Durante su campaña la han acusado de traicionar al partido AICO y haberse vendido. También expresa que no tiene la misma capacidad económica que otros candidatos, especialmente aquellos con el aval de AICO. Añade que la comunidad está mal acostumbrada, ya que muchas personas le piden algo material o económico a cambio del voto, pero ella aclara que esa no será su forma de hacer política.

Diana relata que el día de la apertura de campaña, que generalmente se realiza por la noche, la dejaron casi al final para su presentación ante la comunidad y sólo le dieron cinco minutos, mientras que al otro candidato de la misma vereda le permitieron extenderse más. Menciona que hacer pedagogía política y darse a conocer en el territorio siempre es peligroso, ya que su trabajo de defensa del territorio y el medio ambiente en el resguardo la ha convertido, para muchas personas, en una mujer valiente que defiende la vida, mientras que, para otras, en alguien que “obstruye el desarrollo”. En este proceso ha experimentado la violencia política y otras formas de violencia de manera explícita, ya que su vida ha sido

⁶⁰ Chapil: bebida alcohólica artesanal a base de caña de azúcar.

amenazada en varias ocasiones. Sin embargo, ella sigue trabajando y prestando su nombre para la comunidad. Diana no ve cuándo pueda cambiar este panorama, ya que lo más triste es que las mismas mujeres se atacan entre sí, con comentarios que ofenden su dignidad como mujer, con malas palabras o chismes que se inventan y reproducen en la comunidad.

Ella cuestionaba la sororidad entre las mujeres de la que tanto se habla en la actualidad, porque cuando algunas mujeres buscan apoyo varias de las lideresas cierran las puertas o no hacen caso a los nuevos liderazgos, o si prestan atención es porque se sigue una línea que ellas o ellos dictan, ni pensar entablar un diálogo con algunos adultos mayores porque cuando se habla de feminismo o de género las ven raro (Diana, entrevista, 24 de julio de 2023). Y, en efecto, esto lo pude constatar cuando entrevisté a un líder recuperador quien me dijo que por las malas ideas del feminismo que las muchachitas han aprendido cuando se han ido a estudiar ha hecho que se empiecen a perder valores, ya que muchas de las mujeres ya no respetan a los mayores (Valenzuela, entrevista, 21 de agosto de 2023).

En este sentido, se podría decir que el valor que se resguarda es el de la hegemonía masculina que muchas veces ve a la mujer preparada como un peligro que atenta contra el régimen local de género. Situación que evidencia cómo está la mujer indígena en el resguardo, donde la violencia de género y política ha sido una barrera significativa para la participación libre de las mujeres. A través de la imposición de roles de género tradicionales y la limitación de sus derechos políticos, las mujeres indígenas se han visto marginadas y silenciadas en sus propias comunidades. La acción política como espacio de toma de decisiones es un espacio que sigue restringido, sin embargo, mientras estuve en el resguardo de Cumbal observé acciones y prácticas que varias mujeres hacen desde su *trinchera*, lo cual permite entender que desde su accionar cotidiano, desde ese rol que le ha impuesto la sociedad: cuidar, cocinar, tejer, parir, están luchando por cambiar estereotipos y relaciones de poder. En especial las mujeres jóvenes que han tenido la oportunidad de salir y estudiar en las universidades y desde sus conocimientos, como menciona Diana, luchan para que en algo cambie el resguardo, que sea menos machista. Muchas de las mujeres que entrevisté están conscientes de que deben empezar por ellas mismas, eliminar los patrones machistas que están internalizados y provocan que no haya un cambio significativo en cuanto a la participación política de las mujeres en el resguardo.

En este apartado abordé la desigualdad y limitaciones que enfrentan las mujeres en el ámbito político del Resguardo de Cumbal. Aunque las puertas están abiertas para todos, el perfil que deben cumplir las mujeres para acceder a cargos en el cabildo o en espacios de toma de decisiones se puede decir que está moldeado. Apoyándome en Connell (1987) y Bourdieu (1998), intenté evidenciar la violencia simbólica y política que perpetúa la dominación masculina en el espacio de toma de decisiones. La violencia simbólica se manifiesta de manera sutil en la vida diaria, fomentando el sometimiento de las mujeres. Esto crea una dominación simbólica donde el efecto no se produce en las conciencias, sino a través de los hábitos y percepciones internalizadas que genera que las mujeres reproduzcan este sistema de dominación.

Las mujeres que desafían estos roles enfrentan críticas y estigmatización, lo que limita su participación y las expone a riesgos en un contexto de violencia política de género. A pesar de estos desafíos, algunas mujeres del resguardo buscan estrategias para garantizar su participación política. Sin embargo, la resistencia al cambio en la comunidad y la falta de apoyo entre las propias mujeres dificultan su avance. A través de testimonios recogidos en mi trabajo de campo en el siguiente capítulo se mostrará cómo las mujeres enfrentan miedos y desafíos para participar en la vida política, pero también cómo buscan transformar estas dinámicas desde sus propias luchas.

Capítulo 3: Si las mujeres no están en la política ¿dónde están? Cocina, tejido y “juntanza”

Durante mi trabajo de campo y las entrevistas que realicé, en especial a las mujeres que participaron en esta investigación, escuché una frase que se repetía constantemente: "Las mujeres están en todos lados y están como semilla". Han estado en la formación del pueblo, lo han protegido, cuidado y, desde sus trincheras, participan a su modo. Una lideresa mencionó algo que capturó mi atención: "Las mujeres hacen política todos los días, en la cocina, en la guangua, en la chagra, en la juntanza". Aunque en los capítulos anteriores se describen las dificultades y limitaciones que enfrentan las mujeres indígenas en los espacios políticos de este resguardo, al analizar los espacios que esta lideresa menciona y realizar un inventario de género sobre los mismos se puede evidenciar cómo el régimen local de género actúa. Si bien las mujeres pueden tener cierto poder en estos espacios, no obstante, son actividades que, bajo el orden local de género, se han construido socialmente para ellas y, a menudo, son menospreciadas y marginalizadas.

Este capítulo se divide en dos grandes apartados que responden al objetivo de examinar otros espacios de participación de las mujeres indígenas en este resguardo, espacios donde se sienten menos violentadas. El interés estuvo en reconocer aquellas acciones que realizan las mujeres para entender cómo hacen política, y aunque parezca una acción invisible en realidad se lleva a cabo en la cotidianidad. El primer apartado se centra en exponer aquellos espacios donde las mujeres indígenas han encontrado formas de participación y expresión en actividades consideradas tradicionales, y que en los últimos años han cobrado relevancia. Estos espacios incluyen el fogón, centro de reunión y calor familiar que se convierte en un lugar donde se comparten saberes, se transmiten historias y se fortalece la identidad cultural; la guangua, espacio de cuidado y crianza que se convierte en un lugar de enseñanza y transmisión de tradiciones a través del tejido; la chagra, la tierra cultivada con esfuerzo y dedicación donde las mujeres juegan un papel fundamental en la producción de alimentos y en el cuidado del medio ambiente, con especial atención al páramo, un ecosistema vital para la preservación de la vida; y la minga, trabajo colectivo en beneficio de la comunidad donde las mujeres participan activamente y aportan su fuerza y habilidades para el bien común. A lo largo del tiempo se han organizado para enfrentar el problema de la desigualdad en el acceso a la tierra y otros medios.

En el segundo apartado, expongo las alternativas que buscan las mujeres ante la desigualdad que viven en el acceso a la tierra, donde la organización comunitaria les brinda la oportunidad de fortalecer sus lazos, compartir conocimientos y experiencias, y trabajar en proyectos que buscan beneficiar a la comunidad. Dos de los proyectos más importantes en los últimos años son el tejido y el turismo, donde diversas ONG, especialmente ONU Mujeres, han brindado capacitaciones a las mujeres del resguardo para fortalecer su liderazgo, conocer las leyes y los proyectos productivos. Por último, en este apartado analizo la “juntanza”. Aunque esta práctica ha existido desde el proceso de recuperación, en los últimos años las lideresas le dan mayor relevancia por ser un espacio donde las mujeres pueden expresar sus opiniones, compartir sus experiencias y contribuir a la reivindicación del derecho de la mujer a participar en la toma de decisiones. Están demostrando que su voz es fundamental para el futuro de su comunidad, sin dejar de lado el enfoque crítico.

3.1. “En el fogón, en la guangua, en la chagra, en la minga ahí estamos como semilla”: espacios “tradicionales” de participación de las mujeres indígenas del Resguardo de Cumbal

Había intentado, desde que llegué a campo, entrevistar a la “profe”, aquella mujer que llamó mi atención desde que la vi con la gran wilpala en la fiesta del Inti Raymi que se celebró el 21 de junio de 2023. ¿Quién era, a qué se dedicaba? Sus marcados rasgos indígenas, su pelo largo y lacio de color negro, su baja estatura que imponía donde llegaba junto con su carácter fuerte, me impactaron. El día de la fiesta recorría el lugar donde se celebraba el evento con unas hojas de papel y un lapicero. En un inicio pensé que era parte de la logística, pero un conocido me informó que ella estaba recogiendo firmas para frenar una acción que el cabildo había llevado a cabo sin el permiso de la comunidad y afectaba la libre elección de los nuevos profesores en los establecimientos educativos del municipio. Mi conocido comentó que la “profe” es una buena líder, se sabe defender y es una mujer “berraca”. Desde ese día me propuse entrevistarla, pero pasaban los días y no había oportunidad para hacerlo porque la “profe” estaba en reuniones o no estaba en su casa. Así que lo que fui conociendo de ella fue a través de las reuniones, escuchándola y observando sus actividades hasta que, al final de mi estancia, logré entrevistarla.

La “profe” es madre soltera, profesional, con estudios de posgrado y jubilada. Durante la entrevista le pregunté sobre su quehacer político y el de sus compañeras, ya que tiene un colectivo llamado Las Cumbalas. Respondió que la política no es solo el acto de votar cada cuatro años para elegir a quien más convenga, sino que la política es un acto cotidiano, una actividad que “como mujeres realizamos sin necesariamente conocerla en términos formales”. Las mujeres, añadió, somos esa semilla, ya sea en el fogón, en la chagra, en la minga por el simple hecho de mantenernos vivas y educar a las siguientes generaciones sobre los derechos que tenemos como mujeres, especialmente, en una sociedad tan machista que ya nos condiciona.⁶¹

Dentro del sistema patriarcal, las mujeres son vistas como la fuente de vida y cuidado. Sin embargo, la metáfora de la semilla da un paso más allá, sugiriendo que las mujeres no solo son el origen, sino también el motor de cambio y crecimiento en la sociedad. Sin embargo, es importante reconocer que dicha metáfora empleada por las lideresas en sus discursos también refuerza los regímenes de género que limitan a las mujeres. La idea de que las mujeres son las "sembradoras" de la sociedad perpetúa la noción de que su rol principal es cuidar, lo cual refuerza su confinamiento a espacios domésticos y de cuidado o en espacios considerados tradicionales como el fogón, la guangua, la chagra y la minga. La metáfora también sugiere pasividad, esto es, las mujeres deben esperar pacientemente a que sus esfuerzos "germinen" y "florezcan", en lugar de tomar decisiones y llevar a cabo acciones para cambiar su entorno. Ello refuerza la idea de que las mujeres deben ser sumisas y esperar a que otros tomen la iniciativa.

Estos espacios tradicionales del resguardo donde las mujeres indígenas participan son resultado de la organización social y permiten hablar sobre la injusticia de género que se manifiesta en el androcentrismo. Nancy Fraser (2023) menciona que la construcción autoritaria de normas que privilegian rasgos asociados con la masculinidad, junto con el sexismo cultural —la desvalorización y el menosprecio generalizados de las cosas codificadas como ‘femeninas’— expresa una serie de daños que soportan las mujeres, incluyendo la agresión sexual, la explotación sexual y la violencia doméstica generalizada. Esta codificación de las cosas como femeninas conlleva a la discriminación y al menosprecio de las actividades y los lugares de trabajo de las mujeres, no se reconoce su trabajo y lo que

⁶¹ Nota de campo 10 de septiembre del 2023

hacen en estos espacios, considerándolos inferiores y excluyéndolas de las esferas públicas. Estos daños son lo que Fraser (2023) denomina injusticia de reconocimiento.

En este resguardo no se niega la participación de las mujeres en los diferentes espacios que la comunidad otorga. En los espacios que observé como el fogón, la chagra, la guangua y la minga, la presencia de las mujeres es predominante, en especial en el fogón y la guangua, que son espacios construidos socialmente como propios de la mujer. Actividades como cocinar, dar consejos alrededor de la tulpa, tejer, cultivar alimentos y plantas medicinales son vistas como “tradicionales” de la mujer. Estas actividades se consideran como parte del espacio “privado” que las mujeres ocupan, mientras que los hombres se ocupan del espacio “público”. El testimonio de Ligia Mitis es elocuente al respecto, esta mujer de 73 años, madre de cinco hijos y esposa de un líder en la recuperación de tierras, menciona que los consejos a su marido fueron y son fundamentales, porque las esposas de los principales líderes estaban al tanto de las acciones a realizar y daban consejos que, generalmente, se realizaban alrededor del fogón de la tulpa, ya que en esta comunidad hablar alrededor del fogón o de la tulpa genera armonía en la palabra. Añade que también se aconsejaba sobre cómo actuar en las “entradas” a las fincas. Ligia, sonriendo, añadió que, aunque muchas veces no se haga caso, ellas desde el hogar, ese lugar “íntimo” (privado), apoyaban a sus maridos y a la comunidad. Especialmente en la preparación de alimentos, doña Ligia me comentó admirada: “¿qué se hubiera hecho en la recuperación sin las mujeres que cargaban a sus hijos en las espaldas y llevaban papas, quesos y chicha para los recuperadores! ¿Qué se hubiera hecho sin las mujeres “resueltas” que enfrentaban a los policías y carabineros para evitar que se llevaran a sus hijos, esposos? Aunque digan que las mujeres no hemos estado, siempre estamos”.

Doña Ligia, consideraba que esas acciones eran una acción política por parte de las mujeres porque se defendía la postura de “recuperar la tierra para recuperarlo todo”. Sin embargo, a lo largo de esta investigación he mostrado cómo esa postura sigue siendo androcéntrica, ya que el reparto de tierras benefició principalmente a los hombres y dejó de lado el reconocimiento de la lucha de las mujeres en la recuperación. Es importante reconocer que en las últimas décadas se ha intentado reconocer la lucha de las mujeres indígenas, especialmente las de la comunidad de los Pastos, que han sido pioneras en la recuperación de tierras. Rappaport (2005) menciona el accionar de las mujeres “resueltas” en el proceso de recuperación, y en los últimos años, y gracias a las feministas que han llegado a estos

espacios se ha comenzado a reconocer ampliamente el trabajo y la participación de las mujeres en los procesos comunitarios. Tal como lo menciona doña Rosa Aguirre, una recuperadora y exgobernadora del resguardo de Cumbal, de 73 años: “tal vez en esos años, sin capacitarnos y siendo ignorantes, pensábamos que las mujeres solo éramos apoyo a los maridos y ese era nuestro papel. Pero hoy en día, gracias a las capacitaciones y reuniones que hemos tenido, nos han dicho que nuestra lucha fue y es importante para que nuestra comunidad hoy tenga lo que tiene. Pero ha sido un largo camino” (Entrevista, 18 de agosto de 2023).

El proceso que esta abuela recuperadora menciona se puede observar en la generación de sus nietas. Cuando entrevisté a Elizabeth, una joven líder de la comunidad de 29 años, psicóloga, quien fue coordinadora del Centro de Juventud de Cumbal en 2023 junto con otra compañera, me comentó que hacer política es una actividad dura debido a los comentarios de la gente y que estaba consciente de las limitaciones impuestas por estar en un entorno machista. Sin embargo, entendía que la política no se limitaba solo a esos aspectos; para ella, su accionar político se manifestaba en la vida diaria: en su casa, en la organización, en las movilizaciones, en la universidad. Creía que las acciones de concientización sobre el trato hacia las mujeres y las desigualdades, donde se reconoce la relación de poder, constituyen un acto político. Si bien doña Ligia, doña Rosa u otras mujeres de distintas generaciones consideran que lo que hacen día a día es una acción política y, así, participar, no hay que olvidar que ello responde a la lucha que se ha llevado a cabo para evidenciar el trabajo y la lucha de las mujeres en la cotidianidad.

Autoras como Enloe (2011) señalan que las actividades cotidianas, a menudo desestimadas como triviales, son en realidad fundamentales para entender las dinámicas de poder y la política internacional. La autora argumenta que asuntos mundanos, como el trabajo doméstico, la moda y las relaciones interpersonales, tienen un impacto profundo en las estructuras de poder globales y en cómo se configuran las políticas estatales y las relaciones internacionales. En particular, Enloe se enfoca en cómo las mujeres, a través de sus actividades diarias, interactúan con y a menudo desafían las normas y estructuras de poder. Este enfoque revela que lo que se considera "privado" o "apolítico" es, de hecho, profundamente político. La frase "lo personal es político" se acuñó a finales de los años 60 en Estados Unidos, dentro del feminismo radical. Esta idea surgió como una respuesta a los

grupos de izquierda de esa época que se burlaban de los otros grupos feministas por acudir a espacios que consideraban terapéuticos, argumentando que las mujeres burguesas se preocupaban solo por problemas individuales y no sociales (no se reconocía la injusticia hacia las mujeres). Explicar por qué lo personal es político sirve para concientizar sobre los problemas de las mujeres; no es solo terapia. (Facio, 2013, pág. 6).

"Lo personal es político" ha sido un lema central en los estudios feministas de las últimas décadas y es uno de sus aportes más importantes, ya que muestra que no hay nada de natural en la división sexual y las asignaciones sociales basadas en ella. Lo personal, lo privado y lo doméstico siempre se han asociado a una presunta extensión de la "naturaleza". Kate Millett (2017), al estudiar la categoría sexo entiende la política como el conjunto de relaciones estructuradas en función del poder, a través de las cuales un grupo de personas controla a otro. En este sentido, establece el dominio patriarcal como una política sexual en la que el macho domina a la hembra y el macho mayor domina al macho menor (Suárez, 2020, pág. 9). Dentro de un sistema patriarcal que afecta todo el entorno, los problemas personales son, por consiguiente, políticos; no en términos partidarios o de demostración en la calle, que es la política en términos tradicionales, sino en términos de los efectos que emergen de las relaciones de poder que configuran las dinámicas sociales (Suárez, 2020, pág. 25).

En este contexto, se puede observar que en el resguardo y en los diferentes espacios donde hay un régimen de género, las relaciones sociales están marcadas por una relación de poder. En algunos espacios las mujeres pueden tener cierto control y poder, especialmente en el ámbito del cuidado. Pensar que "lo personal es político" nos permite visibilizar aquello que el sistema patriarcal intenta ocultar, como el hecho de que todas las mujeres, a pesar de nuestra diversidad, enfrentamos discriminación debido a nuestro género devaluado, y que somos capaces de exigir justicia social, reconocimiento y representación (Fraser, 2023). Reconocer que "lo personal es político" es un proceso de reflexión y conciencia, ya que al hablar de lo personal también se incluye la idea de que el cuerpo de la mujer es un espacio político. Hacer conciencia es el mayor trabajo que realizan las mujeres, en el resguardo de Cumbal se puede observar en las nuevas generaciones y entre aquellas mujeres que han participado en diferentes procesos comunitarios. La educación, tanto formal como informal, ha llevado a que mujeres como doña Rosa reconozcan ahora que ella y sus compañeras

hicieron política. Antes, cuando tenía 30 años e ignoraba los temas de género, pensaba que solo cumplía con su labor de esposa. Sin embargo, ahora reconoce la importancia de la mujer y, desde cualquier “trinchera”, como lo menciona Ligia: las mujeres hacen y participan políticamente.

Para Diana, una mujer joven de 28 años, haber crecido en un ambiente donde se hablaba continuamente de política y en su familia había líderes de la comunidad, le hizo entender desde muy pequeña la importancia de la palabra "política" y servir a la comunidad. Recordaba que su abuelo y su tío le decían que cualquier cosa que hicieran individualmente afectaba a la comunidad. Por eso, desde que tiene uso de razón, considera que la política se realiza día a día y que, al estar en una comunidad pequeña, es crucial cuidar cómo se hace esa política. Ella enfatizó que, por eso, deben comportarse bien y ser “buenas mujeres”; ser una de las candidatas para concejal del municipio pesa mucho, ya que se valora la idea de ser una “buena mujer”. Tuve la oportunidad de acompañarla en su recorrido por un sector de la vereda de Guan, casa por casa, donde se presentaba y pedía apoyo como parte de sus actividades de campaña. Muchas personas la reconocían por ser la hija o la nieta de tal líder, y también porque era una “buena mujer”. Sin embargo, algunos la llamaban “loca” y “revoltosa”, pero en general la consideraban una “buena mujer”, un calificativo que dentro de la comunidad significa que cumple con las normas establecidas. Don Julián, un comunero del resguardo de 45 años, mencionó que una buena mujer es aquella que es laboriosa, buena en las tareas del hogar, en la cocina y con los hijos; considera que está bien que sean estudiadas, pero que deben combinar el trabajo con su hogar. Así no hay problema con que las mujeres participen, enfatizó.

En este resguardo ser una “buena mujer” y estar en espacios tradicionales es una forma de reproducir la diferencia de género y perpetuar el régimen local de género. Sin embargo, hay mujeres que han logrado desvincularse de las normas establecidas. Un ejemplo es Rosa Prado, una de las primeras mujeres gobernadoras del municipio de Cumbal en el resguardo de Chiles. En el 2000 fue electa y decidió, como ella misma dice, salirse del estándar de “buena mujer”: hechas para cocinar, criar y parir, y buscar otros espacios donde incidir. Junto con otras mujeres gestionó proyectos en beneficio de su comunidad y del municipio, aunque por ello la señalaron como una “revoltosa” y “mala mujer”. Al estar en un territorio

considerado zona roja por la presencia de grupos armados, también la convirtió en un objetivo militar y puso en riesgo su vida (Guancha, 2024)

La historia de Rosa Prado pudo haber animado a otras mujeres a salirse de esos patrones normativos, como lo ejemplifica Doris Mimalchi, la primera gobernadora del resguardo de Cumbal. En las conversaciones que mantuve con Doris, recordó el trabajo de Rosa en el resguardo de Chiles y en la comisaría municipal como un ejemplo a seguir. La consideraba una gran lideresa que logró destacar en la comunidad y alcanzar más logros que un gobierno dirigido por hombres. Doris mencionó que no soñaba con ser gobernadora, pues estaba consciente de que solo los hombres ocupaban ese cargo. Aunque las mujeres estaban en el cabildo, generalmente en la cocina, y en las mingas de trabajo hombres y mujeres trabajaban por igual, ella pensaba que algún día en su resguardo eso podría cambiar al conocerse el trabajo de Rosa. Al ser elegida como una de las primeras regidoras del resguardo, Doris creyó junto con otras mujeres que sí era posible que una mujer ocupara el cargo de gobernadora. Doris relató que no fue fácil llegar y mantener el cargo, ya que el trabajo para una mujer es arduo y triple, refirió que la política se hace en la vida cotidiana desde el saludo, el ayudar, el ser solidario; las mujeres hacen política en casa “cuando se habla sobre problemas que parecen no afectarnos, pero sí lo hacen, como en el paro campesino y agrario de 2013. Creo que las mujeres fuimos quienes tomamos conciencia de que las cosas estaban más caras. El negocio de la leche estaba muy malo. Las mujeres, estoy segura, alrededor de la tulpá reflexionamos y luego salimos todas a hacer el paro. Ahí estuvimos con grandes ollas de comida y bebida durante más de 20 días y hoy, después de 10 años, estamos viendo resultados” (Entrevista, 17 de agosto de 2023).

Cada una de las acciones de las mujeres en su vida cotidiana y el trabajo realizado en el resguardo evidencian que, aunque no hay una mayor participación en los espacios políticos tradicionales como el cabildo, el concejo y las asambleas, continúan presentes en otros espacios considerados tradicionales. Sin embargo, estos espacios también se han transformado con el tiempo y han impulsado a que algunas mujeres no se queden en el fogón, en la guangua o apoyando en las mingas. Gracias a la educación formal e informal y la intervención de diferentes instituciones estatales y las ONG estos espacios tradicionales se han convertido en la semilla de nuevas lideresas que buscan, año con año y día a día, transformar su realidad. Un ejemplo es doña Ester, quien con su trabajo comunitario ayuda a

las mujeres víctimas de violencia intrafamiliar. Ella, al enseñarles un oficio y ponerlas en contacto con las instituciones que ayudan a las mujeres, está haciendo política desde su trinchera.

De igual manera, Diana ha logrado incidir en la política desde diferentes espacios, especialmente al cuidar el páramo de Cumbal. Ello ha sido de gran relevancia en los últimos años debido al mal manejo del proyecto de bonos de carbón que afectaba al páramo y a la comunidad. Diana, junto con otros compañeros, recuperó un contrato realizado por el cabildo en años anteriores y divulgó su contenido a la comunidad, iniciándose una demanda judicial para que se respetara la ley que garantiza que todo proyecto que se realice en un resguardo debe ser consultado previamente a la comunidad. Esta lucha, como dice Diana, “está casada con los poderosos del resguardo y la empresa mexicana *Global Consulting and Assessment Services S. A*”, lo que ha puesto su vida en peligro pues ser líder ambiental en este país puede convertirte en un objetivo militar. No obstante, Diana considera que la protección del páramo es un acto profundamente político, más allá de hacer campaña y lograr un puesto, ya que el páramo es vida, agua y territorio. Añade que la demanda judicial mostró una relación de poder y desigualdad que puede afectar o beneficiar a su comunidad. Diana y su colectivo están conscientes de que deben luchar por lo que les dejaron sus ancestros y que recuperaron los mayores e impedir que empresas extranjeras invadan el territorio. Ello es muestra de cómo las mujeres hacen política desde su cotidianidad y desde espacios considerados tradicionales que, como menciona Enloe (2011), están conectados globalmente y pueden afectar o beneficiar a la sociedad.

Es importante destacar que el proceso de concientización de varias mujeres se debe a la organización que han tenido a lo largo de los últimos años, lo cual les ha permitido transmitir lo aprendido a más mujeres y continuar en el proceso. Entre los logros más destacados en las últimas décadas en el resguardo están las pequeñas asociaciones lideradas en su mayoría por mujeres que buscan diversificar la economía familiar y no depender solo de la ganadería. Actividades como el tejido y el turismo han permitido a las mujeres cierta independencia de sus maridos y buscar mejores condiciones de vida para sus familias. La participación en estos espacios ha abierto la discusión sobre el papel de las mujeres en el resguardo. Las artesanas de la comunidad, que trabajan en la guanga, afirman que “nosotras vestimos a todos los Pastos con su ruana y su morral”, subrayando la importancia de las

mujeres en el proceso de recuperación de la tierra y de la identidad. Gracias a estas actividades las mujeres están logrando abrirse paso en otros espacios de participación y liderazgo. Como lo manifiestan Diana, Mery y Carol, deben llegar a esos espacios porque nadie más hablará por ellas y por sus necesidades como mujeres, aunque estos logros puedan traer conflictos.

3.2. “Quien tiene tierra tiene una bendición, pero si no se tiene, para eso están las manos”: Organización comunitaria de las mujeres indígenas del Resguardo de Cumbal

En el apartado anterior, se mencionaron los espacios de participación de las mujeres indígenas en su vida cotidiana y cómo, en los últimos años, han logrado organizarse. No cabe duda de que diversas organizaciones han contribuido a que muchas mujeres puedan solventar sus necesidades. Como mencioné en el segundo capítulo, la mayoría de estas mujeres “solo tiene tierra en los dedos”, ya que no cuentan con títulos de propiedad ni documentos que acrediten la posesión de tierras. Además, debido al sesgo androcéntrico, la mayoría de las tierras productivas está en manos de los hombres; las pocas mujeres que poseen tierras disponen de extensiones reducidas que, generalmente, emplean para cultivar hortalizas, plantas medicinales y para construir la vivienda. La ganadería, principal actividad económica del resguardo, suele estar a cargo de los hombres o desarrollarse como una actividad familiar.

Ante esta situación, las mujeres han buscado otras alternativas para sustentar a sus familias. Durante una entrevista, Damaris destacó la importancia del apoyo de la sociedad civil, en particular la presencia de ONU Mujeres, que ha estado en el territorio capacitando y financiando proyectos en beneficio de las mujeres indígenas. Con el apoyo de instituciones estatales y de la sociedad civil han comenzado a implementar nuevas actividades económicas entre las que destaca el turismo. Además, se han creado diversas organizaciones articuladas en torno a actividades propias de la vida cotidiana de las mujeres como el tejido, la chagra y, más recientemente, el cuidado del medio ambiente, entre otras. La mayoría de estas organizaciones están lideradas por mujeres.

El 30 de junio de 2023, tras las festividades andinas en la región y cuando todo volvía a la normalidad, don Jorge me recomendó hablar con Damaris, quien en ese año asumió la coordinación de la Oficina de la Mujer en el municipio de Cumbal. Al llegar a su oficina y presentarle mi investigación, se mostró interesada y me ofreció su apoyo invitándome a

participar en los diferentes encuentros que organizaba con la Mesa de la Mujer. Uno de estos eventos era un taller de tejido ofrecido por la alcaldía con cupo para 15 mujeres interesadas en aprender la técnica de tejido en guanga, y que estaba próximo a comenzar. La iniciativa de Damaris, junto con la Oficina de Desarrollo Comunitario, tenía como objetivo que del taller surgieran mujeres interesadas en continuar el proyecto. Si lograban organizarse y perfeccionar la técnica, su arte tendría mayor potencial en el mercado e, incluso, podrían explorar opciones para exportar sus productos o darse a conocer, como lo ha hecho el resguardo vecino de Carlosama con la Casa de la Guanga (véase Figura 16).

Figura 16: Clase de tejido en guanga a nuevo grupo de mujeres indígenas



Fuente: Canchala, P. (2023).

El proyecto fue presentado a las quince mujeres participantes, quienes se mostraron entusiasmadas y comenzaron a conseguir el material necesario, ya que la alcaldía solo

colaboraba con el pago de las maestras encargadas de enseñar la técnica de tejido. Por aquellos días, el Estado ofrecía a otras organizaciones ya constituidas capacitaciones sobre la importancia de las artesanías y la identidad, subrayando la relevancia de que los productos llevaran el sello de ser elaborados por indígenas Pastos, lo cual incrementaría su valor y facilitaría su comercialización.⁶²

Ante estas iniciativas en auge dentro del resguardo, me pregunté por qué la comunidad apuesta por el sector de los servicios. La respuesta me llegó rápidamente en una conversación con Julián, un joven de 28 años miembro del cabildo, quien me contó que "la leche ya no da", debido a que los insumos están a precios elevados y la tierra es cada vez más escasa para mantener el ganado. La ganadería ha dejado de ser rentable y la comunidad debe buscar nuevas formas de subsistencia. En este sentido, Julián valora especialmente las iniciativas lideradas por mujeres que fomentan el tejido, el cuidado del medio ambiente y la preservación de tradiciones, reconociendo cómo se han organizado para generar un ingreso adicional para sus hogares (Entrevista, 10 de septiembre de 2023).

De igual manera, Flor, de 52 años, casada y madre de tres hijos que vive en el sector de La Ortiga, situado en las faldas del volcán Cumbal, me comentó que su familia ahora apuesta por el turismo "responsable": no obstante que mantienen algunas cabezas de ganado, la leche ya no es su fuente principal de ingresos. Gracias a la organización de la comunidad en el sector turístico, algunas familias se han unido para ofrecer hospedaje comunitario y comida en pequeños restaurantes a los turistas que llegan para escalar el volcán. Aunque los ingresos son modestos, ella y su esposo se dedican los fines de semana a cocinar platos típicos para los visitantes. Flor también comentó que, si esta actividad continúa creciendo, están considerando solicitar un crédito para construir pequeñas cabañas y así brindar un mejor servicio a los turistas (Entrevista, 5 de septiembre de 2024).

Estas iniciativas en crecimiento en el resguardo deben entenderse como una respuesta a la crisis económica del campo colombiano. En las últimas décadas esta crisis ha derivado en el abandono progresivo de las actividades agropecuarias y ganaderas en muchas regiones, como consecuencia de las políticas económicas neoliberales adoptadas desde los años noventa. Estas políticas, que en principio se promovieron como una fórmula de desarrollo,

⁶² Diario de campo, 24 de junio de 2023.

han generado una gran disparidad. Mientras se promulgaba una Constitución que protegía los derechos de los ciudadanos, también se celebraba la apertura al libre comercio. Esta desconexión entre lo económico y lo político impidió el avance esperado hacia la democratización y, en su lugar, fomentó nuevas formas de exclusión y marginación que abrieron aún más las brechas de desigualdad (Botero, 2021).

La región de Nariño ha experimentado profundas transformaciones. En los años 70, 80 y parte de los 90, esta región, incluido Cumbal, cultivaba cebada y trigo. Pero, con los tratados de libre comercio (TLC) que derivó en la importación de estos cultivos, el campo entró en crisis, entonces la ganadería surgió como actividad principal. Desde el año 2000, Nariño se convirtió en una de las principales cuencas lecheras de Colombia. Sin embargo, debido a las políticas económicas neoliberales de gobiernos anteriores, el sector ganadero también se ha visto afectado en los últimos años. A pesar de los intentos por frenar este colapso, como los aranceles impuestos a la leche importada, la situación ha seguido empeorando. Como decía Julián, "la leche ya no da". En este contexto, las comunidades campesinas, rurales e indígenas buscan nuevas formas de subsistir. En medio de estas transformaciones impuestas por el sistema neoliberal, donde todo se convierte en mercancía, una parte del campo colombiano ha empezado a enfocarse en el turismo rural. El agroturismo ocupa el segundo lugar entre los subproductos del turismo de naturaleza, con una participación del 22% del IPC de Colombia. La región andina es la más destacada en el turismo rural, seguida de los llanos orientales (Programa de Transformación Productiva, 2012).

El resguardo de Cumbal se inserta en estas nuevas dinámicas donde las mujeres desempeñan un papel protagónico. Aunque se ha llevado a cabo un proceso de recuperación de tierras, que en un principio ayudó a solventar las necesidades de algunos miembros de la comunidad, no ha sido suficiente para mantener una economía estable, especialmente cuando la base económica sigue siendo la tierra, un recurso limitado. Al carecer de garantías y políticas de apoyo para sostener las actividades del campo, el resguardo se ha volcado hacia una economía terciarizada para aprovechar al máximo los recursos disponibles para subsistir. Como bien expresó una de mis informantes, "si no se tiene tierra, para eso están las manos", para referirse a la capacidad de desarrollar otras actividades distintas a la agricultura o la ganadería, puesto que hoy en día todo es una mercancía y puede venderse.

En este contexto de búsqueda de nuevas actividades el tejido, el turismo, el ecoturismo y las organizaciones ambientales han ganado relevancia en el resguardo, ajustándose a las demandas de consumo en el marco del capitalismo global. Estas actividades se han fortalecido gracias al multiculturalismo que, bajo el pretexto de proteger y rescatar las tradiciones, ha impulsado una competencia entre comunidades indígenas por demostrar quién tiene "más cultura, más tradición" y, en consecuencia, quién merece la ayuda del Estado o de las ONG que conlleva a lo que Vázquez (2010) llama "reindianización" que puede ser cooptada o mercantilizada por actores externos, transformándose en un discurso que sirve más a los intereses globales o de desarrollo que a las comunidades mismas. La identidad se ha mercantilizado. Parafraseando a Comaroff y Comaroff (2009), sostengo que la identidad étnica se ha transformado en un recurso económico explotable tanto por los grupos indígenas como por actores externos. Este fenómeno, que los autores describen como "etnocomodificación", responde a la creciente demanda de autenticidad cultural en mercados globales que buscan consumir lo "exótico" y lo "diferente". Si bien este fenómeno es un proceso complejo y ambivalente, por un lado, puede ofrecer oportunidades económicas y un medio para resistir la homogenización cultural; por el otro, puede limitar las formas de expresión cultural auténtica y reforzar las dinámicas de explotación. Así, según Hale (2007), la identidad étnica no solo se reconfigura en un contexto de lucha por el reconocimiento y los derechos, sino también como una estrategia para integrarse a las dinámicas del mercado, lo que genera una tensión entre la preservación cultural y la adaptación al capitalismo que responde también a la necesidad de las comunidades de sobrevivir en un mundo neoliberal, donde los recursos tradicionales han sido despojados o regulados.

En cuanto a la participación de las mujeres en este proceso de terciarización de la economía dentro del resguardo, es importante señalar que muchas de las organizaciones fueron creadas por iniciativa de las propias mujeres. Aunque su participación es limitada debido a las relaciones de poder internas y a la desigualdad de género, algunas han logrado integrarse activamente en estas estructuras y han superado las barreras impuestas por las normas de género tradicionales. Como argumenta Cerrón-Palomino (2017), las mujeres han utilizado la organización comunitaria no solo como un espacio de resistencia cultural, sino también como un ámbito para cuestionar y redefinir los roles de género. Si bien estas asociaciones responden a las necesidades colectivas de la comunidad indígena —orientadas

hacia la protección del territorio, la identidad cultural y la creación de alternativas económicas— no están exentas de las dinámicas de construcción de lo exótico y lo diferente.

En el contexto de las organizaciones comunitarias indígenas, la estructura social y las relaciones de poder desempeñan un papel fundamental en su funcionamiento y sostenibilidad. Las relaciones de poder dentro de estas comunidades no operan de manera aislada, sino que se articulan a partir de múltiples fuentes tanto internas como externas (Garcés, 2010; Quijano, 2000). Esta situación será abordada en el último apartado de este capítulo.

Una de las lideresas me comentó que en el municipio de Cumbal existen más de 40 organizaciones de tejedoras, ambientalistas, pequeñas productoras y artesanas, cuyas integrantes varían de tres a cuarenta personas. Estas organizaciones buscan mejorar sus condiciones de vida, ya que la economía de subsistencia es poco rentable pues la ganadería y la agricultura ya no generan ingresos suficientes, y las mujeres encuentran ahora una oportunidad de trabajo en el hecho de poseer una "identidad propia", una identidad indígena. En los siguientes apartados analizaré tres actividades que han cobrado relevancia en este resguardo durante la última década como medios de subsistencia donde las mujeres desempeñan un papel fundamental.

3.2.1. El tejido en guanga

En el resguardo de Cumbal, así como en la comunidad de los Pastos, se comenta que gracias a las mujeres la comunidad ha vuelto a vestir ruanas y morrales tradicionales. Helena, una mujer de 58 años, recuerda que el tejido estaba en desuso, especialmente el de lana de oveja, debido a su alto costo y a que los productos elaborados solían tener un uso doméstico. Rememora que, cuando era niña, su madre le tejía refajos de lana para ponerse debajo de la falda al ir a la escuela; sin embargo, debido a las burlas que recibía de las personas del pueblo evitaba llevarlas. Tanto para ella, como para muchas otras mujeres, vestir prendas asociadas a lo indígena no era bien visto en su tiempo (Helena, entrevista, 24 de agosto de 2024). En la actualidad, lo étnico ha cobrado relevancia en especial en el mercado global, donde se comercializa lo "diferente" y "exótico". Las organizaciones de tejido en comunidades indígenas desempeñan un rol fundamental en este proceso, pues el tejido es una de las expresiones culturales materiales. Si bien el objetivo principal de estas organizaciones es la

preservación de las tradiciones culturales, también buscan la diversificación económica y el fortalecimiento de la identidad colectiva (Illescas, 2017; Bayona, 2013; Stephen, 2005). Al mismo tiempo, representan una fuente de ingreso para cubrir necesidades, además de ser una actividad liderada por mujeres que buscan mejorar el bienestar propio y de sus familias. A través de la producción artesanal estas organizaciones enfrentan el reto de mantener esta práctica de forma sostenible (Bayona, 2013).

En el resguardo, las mujeres son las principales encargadas de la producción textil, lo que confiere a las organizaciones de tejido un carácter marcadamente femenino. Esta actividad, enmarcada en el régimen local de género, es considerada una labor femenina que, según las tradiciones, ayuda a "cuidar y preservar" la identidad territorial. Para muchas de las mujeres que entrevisté el tejido no solo representa un medio para generar ingresos, sino también una vía para mejorar su posición dentro de sus comunidades y aumentar su participación en la vida económica y social de estas.

Aunque el tejido ha sido una constante en la vida de los Pastos, hoy en día, y ante la crisis económica, el trabajo artesanal resulta una alternativa laboral viable para las mujeres de Cumbal, donde destacan las "cualidades femeninas" de servicio, obediencia y responsabilidad. Estas cualidades se consideran "ventajas", ya que les permiten estar en este espacio además de no "descuidar" sus roles tradicionales de madres, esposas y amas de casa. Dentro de la división sexual del trabajo, esta labor exclusiva de mujeres también está atravesada por relaciones de etnia y clase que traspasan diferentes aspectos de su vida social y refuerzan formas específicas de subordinación y desigualdad (Flores, 2016).

Carol, de 35 años, madre soltera y experta en el manejo de la guanga, es reconocida en su comunidad por su habilidad y compromiso con la preservación del tejido. Su hija de 10 años ya ha comenzado a tejer, lo que demuestra la continuidad de esta tradición. Carol está organizando una asociación de tejedoras que surgió a partir de talleres impartidos por la Mesa de la mujer, en los cuales ella fue instructora. Este grupo está conformado por diez mujeres de diferentes edades y condiciones familiares, cuyo objetivo es consolidarse como una nueva organización de tejido en la comunidad. Aunque Carol intentó sostener un pequeño local de venta, los ingresos no fueron suficientes para cubrir los gastos de alquiler y de su familia. Ella posee un pequeño terreno que, además de estar retirado, tiene baja productividad, por lo

que su proyecto de vida se centra en su emprendimiento textil y en la asociación de tejedoras, pues considera que "si se organizan bien, hay oportunidad para todas" (véase Figura 17).

Figura 17: Muestra artesanal en una feria comercial en el resguardo de Cumbal



Fuente: Canchala, P. (2023).

Gracias a su reputación, Carol ha conseguido que el gobernador del cabildo les preste un espacio en la casa mayor del cabildo para que las tejedoras comercialicen sus productos. Ella menciona que a través de la Mesa de la mujer lograron participar en una convocatoria de ONU Mujeres, sin embargo, el apoyo recibido fue mínimo y se limitó a una carpa, una mesa y sillas para vender en ferias artesanales, lo cual dejó un sabor amargo en el grupo. Ellas perciben una desventaja frente a otras organizaciones más consolidadas y con conexiones que facilitan su participación en espacios regionales.

Otro problema es la competencia por el mercado entre las organizaciones de tejedoras del resguardo. Helena, con más de 20 años en el oficio, lamenta que la competencia interna dificulte el acceso a los mercados, especialmente los turísticos, ya que las organizaciones existentes de las zonas cercanas a la laguna están monopolizando las ventas a los visitantes y no permiten que otras organizaciones de tejedoras vendan en el lugar, limitando la comercialización de sus productos. Para aquellas que no cuentan con transporte, acceder a

sitios turísticos como la laguna, el volcán o Pilches es inviable (Helena, entrevista, 23 de agosto de 2024).

Estos relatos ilustran cómo el tejido puede llegar a dinamizar la economía del resguardo, pero también ponen en evidencia las limitaciones estructurales a las que se enfrentan. A pesar de sus esfuerzos por organizarse y de los apoyos institucionales, las tejedoras del resguardo viven en condiciones precarias, con acceso limitado a recursos y mercados formales. La actividad textil, vista como una labor de medio tiempo y ligada al rol. Además, las divisiones internas por el control de los espacios de venta reflejan cómo los conflictos internos dentro del resguardo también condicionan el éxito de estas iniciativas.

Es importante reflexionar sobre el impacto real de las intervenciones de las ONG y otras organizaciones en las comunidades indígenas. Aunque muchas de estas iniciativas buscan generar oportunidades, a menudo operan dentro de un modelo de desarrollo que, en lugar de transformar las desigualdades, termina reproduciendo formas de colonialismo económico y subordinación. En especial, algunas de estas organizaciones han promovido un cambio en la participación de las mujeres indígenas en la economía al alentarlas a convertirse en prestadoras de servicios dentro de un mercado globalizado. Pero este cambio no es neutral, está profundamente ligado a la forma en que sus identidades y roles han sido etnizados, es decir, definidos y utilizados dentro de una lógica que sigue imponiendo barreras y manteniéndolas en desventaja (Oehmichen, 2000).

La etnización ocurre cuando los rasgos culturales de un grupo se convierten en una herramienta de mercado o en un mecanismo que las posiciona de forma diferenciada y, en muchos casos, subordinada dentro de la sociedad (Comaroff y Comaroff, 2009; Hale, 2007). En el caso de las mujeres indígenas, algunas ONG han jugado un papel clave en este proceso al diseñar programas de “empoderamiento económico” que giran en torno a sus tradiciones. Les ofrecen capacitaciones en artesanías, tejido o turismo comunitario, lo que refuerza la idea de que su valor en la economía debe estar ligado exclusivamente a su identidad cultural. Esto no sólo limita sus oportunidades de desarrollo, sino que también las encasilla en roles productivos que no necesariamente responden a sus necesidades más urgentes.

Por ejemplo, en el resguardo de Cumbal, las mujeres enfrentan desafíos estructurales como la falta de acceso a la tierra o condiciones laborales precarias. Sin embargo, en lugar de abordar estos problemas de raíz, muchas de las soluciones que ofrecen las ONG las dirigen

hacia actividades económicas dependientes de los mercados externos. Así, sin darse cuenta, pueden terminar facilitando un proceso en el que las mujeres dejan de depender de sus propios medios de subsistencia y pasan a depender de una economía de servicios, donde su trabajo se ajusta a las demandas del mercado más que a su propia autonomía. El caso de Carol refleja bien esta problemática. Su decepción con los apoyos recibidos evidencia que estos programas, aunque presentados como oportunidades, a menudo no responden a lo que realmente necesitan las mujeres indígenas. Muchas veces, las ONG diseñan proyectos que priorizan la empleabilidad sin cuestionar las relaciones de poder que condicionan su participación económica. Como resultado, estos programas, en lugar de fortalecer su autonomía, pueden terminar reforzando su dependencia de estructuras externas que no les garantizan una verdadera autodeterminación.

Además, la forma en que se promueve a la mujer indígena dentro del mercado — como "portadora de cultura" o "dadora de vida"— refuerza una visión limitada de su papel en la sociedad. Se les reconoce sólo en función de su identidad cultural y no por sus habilidades diversas o su derecho a decidir sobre su propio futuro. En este sentido, la etnización impulsada por las ONG no sólo mercantiliza sus saberes y tradiciones, sino que también puede afianzar las desigualdades de género y etnicidad que ya existen dentro de la comunidad. Por eso, es fundamental cuestionar estas intervenciones y preguntarnos si realmente están generando cambios estructurales o si, por el contrario, están contribuyendo a perpetuar formas más sutiles de subordinación y dependencia.

3.2.2. Organizaciones ambientales

En la actualidad se menciona que las organizaciones ambientales indígenas han ganado visibilidad y reconocimiento en las últimas décadas debido a su papel crucial en la defensa del medio ambiente, la biodiversidad y los recursos naturales. Estas organizaciones no sólo se dedican a proteger el entorno natural, sino que también promueven la preservación de cosmovisiones indígenas profundamente ligadas al respeto y cuidado del territorio. En el contexto de la crisis climática global, las comunidades indígenas han emergido como actores clave al ser los guardianes de vastos territorios con una gran diversidad biológica (Escobar, 2010; Shiva, 2008). Una lideresa ambiental me comentó que “el medio ambiente es un espacio que debe ser cuidado y respetado en armonía con los ciclos naturales. Esto implica

la defensa del territorio frente a proyectos extractivos como la minería, la explotación de recursos naturales, y la tala y quema indiscriminada para extender la frontera agrícola. Nos unimos para defender la vida, defender el agua” (Diana, entrevista, 23 de agosto de 2023).

A pesar de su importancia en la defensa del medio ambiente, las organizaciones ambientales indígenas enfrentan desafíos internos y externos. En el resguardo de Cumbal, por ejemplo, existe una tensión interna en torno a la implementación de proyectos de infraestructura o ambientales. Mientras que los líderes de organizaciones ambientales se oponen a los proyectos que consideran perjudiciales para el ecosistema, algunos de los integrantes de la comunidad perciben esta oposición como un obstáculo para el "desarrollo de la comunidad". La creación de organizaciones ambientales en el resguardo también ha transformado la vida de sus miembros, quienes se han convertido en sujetos promotores del ambiente y la conservación. Algunas asociaciones han logrado implementar invernaderos con plantas endémicas de la región que venden no sólo dentro del resguardo o el municipio, sino también en localidades cercanas. Estas plantas se utilizan para reforestaciones anuales o en proyectos gestionados con instituciones estatales. Estas organizaciones han sido, para sus miembros, una fuente de ingresos que permite mantener y expandir la siembra y cuidado de especies endémicas.

Durante el trabajo de campo, tuve la oportunidad de conocer una de estas organizaciones liderada por una mujer muy respetada en la comunidad (véase Figura 18). Observé que la participación es mayoritariamente femenina, ya que se ha relacionado a las mujeres con el cuidado de la vida y del territorio. Doña Carmen, de 52 años, casada y con dos hijos, es miembro de la asociación ambiental "Pachamama", integrada en su mayoría por mujeres. Ella ha trabajado de manera activa por el cuidado del medio ambiente y la protección de especies endémicas de la región. La asociación cuenta con un terreno donde mantienen un vivero que trabajan en conjunto. Carmen me comentó que, aunque tiene cabezas de ganado con su esposo, esto no es suficiente para cubrir los gastos ni la educación de sus hijos que estudian fuera del departamento. Desde que se formó la organización, varias mujeres han

logrado obtener cierta independencia económica, y el trabajo en la conservación ha contribuido a resignificar el valor de las mujeres⁶³ en el territorio.

Figura 18: Siembra de plantas endémicas en el vivero “Pachamama”



Fuente: Canchala, P. (2023).

En una visita al vivero encontré siete personas: cinco mujeres y dos hombres. Los hombres transportaban tierra en carretas para sembrar, mientras las mujeres regaban las fresas aún verdes y trasplantaban pequeñas plántulas destinadas a reforestar algún nacimiento de agua. Conversé con ellas sobre su labor, en especial con Carmen, quien también había sido postulada como candidata al concejo municipal por la vereda de Tasmag debido a su liderazgo en la organización y en la comunidad, aunque no fue elegida. Las mujeres, mientras trasplantaban de manera concentrada y ágil, me contaron que ellas sí tenían tierra y me

⁶³ En algunas entrevistas “el valor de la mujer” hace referencia a aquellas características que les ha dotado el régimen local de género en este resguardo, la más sobresaliente es la de “cuidar y proteger el territorio”.

mostraron sus manos llenas de ésta, riendo de forma jocosa. También recordaron el proceso de recuperación de tierras y comentaron que no era justo que sólo beneficiara a quienes ya poseían más. Coincidían en que, en la última recuperación, en 2022, la tierra distribuida fue principalmente para los que ya tenían, dejando de lado a los más necesitados. Por lo mismo, ellas siguen trabajando en el vivero y aunque genere pocas ganancias, valoran que lo obtenido es propio y no dependen de otros para salir adelante. A través de la organización logran cumplir con su compromiso de cuidar el medio ambiente y de sostener a sus familias⁶⁴.

Esta actividad, aunque loable, no está exenta de tensiones dentro de la comunidad. Al convertirse en una fuente de ingresos que depende en gran parte de recursos gestionados con el Estado o la sociedad civil, enfrenta desafíos de sostenibilidad. Además, la defensa del territorio genera conflictos, ya que no todos comparten la misma visión sobre el uso del territorio: algunos lo ven como recurso a conservar, mientras que otros lo consideran un bien mercantil. Un ejemplo de esta tensión son las disputas, desde 2022, entre un naciente colectivo ambiental y algunos líderes comunitarios por la venta de bonos de carbono⁶⁵ sin consulta previa. El colectivo fue creado cuando Diana, una de sus integrantes, descubrió un mensaje en *WhatsApp* donde se informaba que el proyecto de bonos de carbono ya estaba firmado. Ella y otros compañeros reunieron evidencias para demostrar las inconsistencias en el proceso. Desde entonces, la comunidad ha iniciado un proceso de esclarecimiento sobre los beneficios o perjuicios del proyecto. Diana y sus compañeros se han ganado tanto el respeto como el rechazo de algunos miembros de la comunidad, sus detractores los consideran un obstáculo para el desarrollo comunitario. Otros sostienen que su oposición se debe a que, como profesionales y miembros de otras organizaciones ambientales, no fueron incluidos en el proyecto.

Estas disputas muestran que, como señala Wolf (2001), en contextos con recursos limitados, todos compiten por obtener o conservar los beneficios que la conservación puede ofrecer. Históricamente, no todos han tenido las mismas oportunidades: individuos, familias

⁶⁴ Diario de campo, 28 de agosto de 2023.

⁶⁵ La venta de bonos de carbono, venta que se realizó a la empresa petrolera Chevron a través de SVP Business, fue autorizada por el gobernador Ponciano Yama, quien aceptó la comercialización de los bonos de carbono en el resguardo bajo el proyecto ambiental Pachamama Cumbal, el cual no se socializó con la comunidad y generó el problema que hoy en día los tiene en disputas legales.

y “comunidades” ocupan posiciones económico-políticas que generan un acceso desigual al poder y la riqueza. Como advierte Liffman (2020), los procesos de defensa territorial se ven atravesados por relaciones de poder internas que enfrentan distintas visiones del desarrollo, del cuidado ambiental y de la autoridad legítima para decidir. Actores como Diana y su colectivo encarnan nuevas formas de liderazgo que, aunque emergen desde una ética del cuidado y la denuncia, son percibidos con sospecha cuando interpelan decisiones tomadas sin consulta o transparencia. Estas tensiones no deberían interpretarse únicamente como divisiones personales, sino como síntomas de un conflicto más profundo sobre quién tiene el derecho de hablar en esta comunidad y en qué condiciones se negocia el futuro territorial. Desde una perspectiva reflexiva, el rol de la investigación no sólo es documentar estas fricciones, sino contribuir a visibilizar las múltiples voces que se disputan la legitimidad de lo común.

3.2.3. Turismo responsable

El turismo "responsable" se ha convertido en un medio de subsistencia en el resguardo y su ascenso es una respuesta a la crisis que enfrenta la comunidad indígena campesina. Dado que las principales actividades como la agricultura y la ganadería han decaído, el turismo responsable apuesta por ofrecer actividades para los turistas que, en teoría, respetan y acogen los saberes, las tradiciones y el entorno natural del resguardo. Este enfoque genera ingresos que contribuyen a mejorar las condiciones de vida de la comunidad y ofrece a los turistas una experiencia "auténtica" y respetuosa con la cultura local.

Esta actividad, en rápido desarrollo, está vinculada con políticas internacionales que desde los años noventa, según Büscher et al. (2012), han promovido la conservación ambiental bajo el discurso de una crisis ecológica sin frenar la expansión del capital. Así, la crisis ambiental proporcionó a la sociedad capitalista liberal una oportunidad para obtener ganancias mediante la explotación de la vida y asumir la responsabilidad de "salvar" el medio ambiente. Esto permitió al capitalismo legitimarse a través del uso racional y sostenible de los recursos naturales. Como lo señala Shah (2010), los programas de desarrollo a principios del siglo XXI se centraron en políticas identitarias que buscaban satisfacer los deseos y estereotipos relacionados con las personas cercanas a la tierra y la naturaleza, promoviendo nuevas formas de gobernanza y la necesidad de desarrollo. De esta manera, la conservación

de la naturaleza y las comunidades indígenas se integraron no sólo en políticas internacionales, sino también en el imaginario de las sociedades burguesas que veían en los indígenas a los guardianes de la naturaleza. Aunque estos procesos se han desarrollado en otras regiones a mayor escala, el capitalismo no se despliega de manera uniforme en todos los lugares, pero, inevitablemente, llega y deja su huella al adaptarse al contexto cultural, político y económico de cada lugar, lo que genera desigualdades geográficas (Harvey, 1997). Así, la naturaleza se convierte en una marca comercial mediante la cual los Estados resignifican territorios para avanzar en sus agendas políticas y económicas bajo el pretexto de conservación y desarrollo.

Entre 2005 y 2016, el sector turístico en Colombia experimentó un crecimiento notable, alcanzó una tasa promedio anual de 12,2%, tres veces superior al promedio global de 3,9%. Este auge convirtió al turismo, en 2018, en la segunda mayor fuente de divisas del país, superada sólo por el sector de petróleo e hidrocarburos (Semana, 2018). Diversos factores explican este crecimiento, el proceso de paz con las FARC es uno de los más relevantes, ya que mejoró la percepción del país a nivel internacional. Además, Colombia ha aprovechado su riqueza cultural y biodiversidad, especialmente en zonas habitadas por comunidades indígenas, donde la etnicidad se convierte en un recurso económico y de poder al transformar sus tradiciones, cultura y modos de vida en productos atractivos para un mercado turístico ávido de experiencias "auténticas". La etnicidad se presenta como un producto promovido en los mercados turísticos, en la búsqueda de financiación internacional o en las dinámicas de poder locales (Comaroff y Commaroff, 2009; Vázquez, 2010; Hale, 2007). El resguardo de Cumbal no es ajeno a esta dinámica.

Durante el trabajo de campo, conocí a Rafael, un comunero del resguardo de 38 años, casado y con un hijo adolescente. Rafael me relató que ya no se dedica por completo a la ganadería, sino que está enfocado en el turismo. Al ser una zona de páramo con gran riqueza natural, organizaciones locales han impulsado el ecoturismo a través de actividades como el ascenso al volcán Cumbal, donde los guías cobran entre 150 y 300 mil pesos colombianos (entre 35 y 50 dólares) por grupo de 3 a 10 personas. En el sector La Ortiga, donde comienza el ascenso, la comunidad se ha organizado para brindar hospedaje y comida a los turistas, además de ofrecer la experiencia de escalar el volcán. Hace 40 años, los indígenas subían al

volcán para extraer hielo, azufre y leña como actividad económica principal⁶⁶. Pregunté a Rafael sobre la participación de las mujeres en esta actividad, y me explicó que sólo hay una mujer guía que sube el volcán; sin embargo, en las casas donde se hospedan los turistas las mujeres son las responsables de la cocina y preparan platos típicos, especialmente la trucha. El ascenso al volcán se conecta con la laguna de La Bolsa y se promueve, así, un turismo circular (véase Figura 19).

Al regresar a campo presencié una reunión donde una organización de la zona cercana al volcán recibía capacitación por parte de un antropólogo que les enseñaba que tanto los guías, como quienes ofrecen hospedaje en las casas y ahora en las cabañas para turistas, deben enfocarse en resaltar la etnicidad, la cosmología y la tradición del pueblo Pasto para que los turistas se lleven un buen recuerdo. Durante la capacitación llevaron a un “sabedor” para que les enseñara lo básico de la cosmología como el churo cósmico, el sol de los Pastos, los mitos de creación de Cumbal y algunas palabras en Pasto. Esto es un ejemplo no sólo de lo que Oehmichen (2000) describe como la creación de etnización para fortalecer la identidad, sino también una forma, como menciona Durán (2018), donde cada sujeto y familia ha buscado la forma de reproducir o “inventar” mercancías que, en conjunto, forman parte de los productos y servicios turísticos que ofrece la población.

Figura 19: Laguna de la Bolsa, resguardo de Cumbal

⁶⁶ En el resguardo muy pocos indígenas siguen extrayendo el azufre, dicha actividad da cuenta también de la precariedad laboral en el resguardo.



Fuente: Canchala, P. (2023).

La Laguna de Cumbal, o Laguna de la Bolsa, ha recibido apoyo del gobierno departamental en los últimos diez años para fomentar su desarrollo como destino turístico (véase Figura 20). Las instituciones locales como la alcaldía, el cabildo indígena⁶⁷, algunas organizaciones turísticas que se han gestado en la comunidad, buscan destacar la belleza del lugar y posicionarlo como una parada obligatoria para quienes visitan Nariño. La comunidad cercana a la laguna creó proyectos de piscicultura y pequeños restaurantes en casas familiares para atender a los turistas, así como viajes en lancha que llevan a los turistas a la otra orilla de la laguna para visitar Los Capotes, una reserva natural ligada ahora a la conservación y al turismo ambiental.

En la vereda Tasmag, cerca de la laguna, conocí a Alicia, joven de 28 años, quien es militante del partido AICO y fue elegida para concejal para el periodo 2024-2027. Alicia ha destacado por su liderazgo en la comunidad y me comentó que, si bien la comunidad cuenta con tierras, estas son pantanosas y poco productivas. La ganadería se desarrolla en pequeñas extensiones familiares, y gracias a una asociación lechera en la vereda logran cubrir algunos gastos. Me relató cómo la comunidad ha transformado las tierras infértiles en un espacio con

⁶⁷ En el año 2024, ha tomado fuerza el proyecto “Guel, pueblo encantado” un lugar ecoturístico, con ayuda de recursos del Ministerio de Cultura para promover este sitio. Uno de los representantes menciona que la mayor parte la han invertido en publicidad.

nuevas oportunidades de crecimiento que ha evitado la migración. Gestionaron un proyecto de piscicultura ante el cabildo y la alcaldía municipal para construir pequeños estanques para la cría de trucha arcoíris. Desde los veinte años, Alicia se interesó en este trabajo y, con esfuerzo, ha logrado sacar adelante el proyecto y organizar a la comunidad. Mencionó que, de no ser por este emprendimiento, lo más probable es que seguiría trabajando en Ecuador como empleada doméstica. Sin posibilidades de estudiar en su momento, Alicia "se encontró con una buena patrona que básicamente la obligó a seguir estudiando", y hoy es contadora, emprendedora y líder comunitaria. Recuerda que en su infancia pocos visitantes llegaban a la zona, pero, con el impulso del turismo, hoy en día los fines de semana muchos turistas visitan el lugar para conocer sus tradiciones y cultura.

Figura 20: Publicidad de la Laguna de la Bolsa y del proyecto del embarcadero para la mejora del servicio turístico



Fuente: Canchala, P. (2023).

Sin embargo, estas iniciativas originan tensiones dentro de la comunidad. Si bien tanto el turismo, el tejido, como las organizaciones ambientales tienen el objetivo de fortalecer la identidad y generar ingresos para la comunidad, existen conflictos de interés que dificultan el trabajo colectivo. La llegada de recursos financieros suele concentrarse en organizaciones

con experiencia en venta de servicios, lo cual genera que sean percibidas como “egoístas” porque acaparan estos recursos. Las actividades organizadas por los indígenas se complementan con capacitaciones de expertos y la intervención de las ONG, una clara expresión de la terciarización de la economía y la conversión de las comunidades indígenas en prestadores de servicios.

Es importante reconocer que estas iniciativas comunitarias enfrentan obstáculos estructurales y sistemáticos. La falta de reconocimiento y respeto por parte del Estado, la violencia y el despojo son sólo algunos de los desafíos cotidianos. A estos obstáculos se suma, como dice "la profe", "el hecho de ser mujeres e indígenas", lo cual agrava las dificultades al enfrentarse a un sistema patriarcal. Aquí es necesario destacar el proceso de "juntanza" que han llevado a cabo las mujeres indígenas en los últimos años para lograr participar en los diferentes espacios que se han gestado en la comunidad. Para muchas de las mujeres que entrevisté, la "juntanza" representa un proceso de diálogo y solidaridad en torno a las experiencias compartidas, donde "se empieza a hablar y a solidarizarse con las vivencias de las mujeres, y pueden surgir nuevas formas de salir adelante cuando se juntan" (Damaris, entrevista, 20 de agosto de 2023).

En este contexto, resulta crucial analizar el proceso de "juntanza" y cómo ha sido un apoyo para la creación de organizaciones. Es necesario ofrecer una visión clara tanto de los aspectos positivos como negativos de este proceso, ya que no sólo ha sido un espacio para la reivindicación de los derechos de las mujeres, sino también ha propiciado una diferenciación dentro de la comunidad.

3.3. La juntanza: proceso de reivindicación de derechos y, al mismo tiempo, generador de desigualdad

“Caminando juntas hemos podido tejer lazos de hermandad y ser fuertes para reclamar derechos que por años nos han arrebatado. La juntanza es, y ha sido, una bandera que las mujeres hemos levantado para seguir caminando juntas”

(Mery, entrevista, 6 de julio de 2023).

Actualmente, o al menos en el tiempo que realicé la investigación, la palabra y el discurso de la *juntanza* se escuchan en diferentes espacios dentro y fuera de la comunidad. En este apartado expondré tanto el proceso que implica como el trasfondo de este discurso. La *juntanza* no sólo es el acto de reunir personas en un lugar para realizar actividades en pro del bienestar de las mujeres también constituye, según las lideresas jóvenes del resguardo como Mery, Katerine y Daniela, un acto político. A través de la *juntanza* apuestan por un cambio y una transformación, al tiempo que reconocen que es un camino trazado desde hace años por las luchas de las abuelas recuperadoras. En aquel entonces reunirse con otras compañeras para cocinar y llevar comida a los hombres en lucha, o enfrentarse al ejército para defender a sus familias y el territorio, era un acto de resistencia colectiva por el bien de la comunidad. Por eso, hoy día la *juntanza* es vista no sólo como el legado de abuelas a hijas y nietas de derechos obtenidos por aquellas luchas —educación, salud, vivienda y reconocimiento político—, sino como un proceso que puede ayudar a disminuir las desigualdades sociales dentro del resguardo.

La *juntanza* de mujeres indígenas, según Céspedes-Báez y Salgado (2018), no sólo responde a una necesidad de protección física, sino que también representa una manifestación de resistencia cultural y territorial. La defensa del territorio se concibe como una extensión de la defensa de sus cuerpos, pues ambos son vistos como espacios en disputa. Estas mujeres actúan tanto en defensa de sus derechos individuales como el derecho colectivo de la comunidad a la autonomía territorial. Este tipo de resistencia se expresa en su participación en movimientos sociales y en la creación de redes comunitarias, donde el territorio se convierte en un símbolo de identidad y supervivencia.

Hoy en día, las mujeres indígenas han transformado sus *juntanzas* en prácticas de cuidado colectivo, un concepto que trasciende la solidaridad tradicional ya que, a través de estas *juntanzas*, buscan generar espacios seguros donde se protegen mutuamente y construyen una identidad de resistencia. Estas prácticas reflejan lo que Segato (2016) denomina “justicia comunitaria”, esto es, una forma de justicia más reparadora y orientada al bienestar colectivo, en contraste con la justicia punitiva del Estado. Así, la *juntanza* se convierte en una herramienta tanto para la defensa territorial como para la reparación de los daños causados por la violencia sistémica.

En el resguardo de Cumbal, según me comentó Mery, gracias a la *juntanza* varias mujeres han logrado salir de los espacios de violencia física y psicológica ejercida por sus parejas. Sin este proceso de unión y fortalecimiento entre mujeres posiblemente no habrían escapado de ese círculo de violencia. Cuando Mery comenzó a asistir a estos espacios organizados por “mamá Rosa” conoció las historias de ella y otras mujeres y se dio cuenta de que lo que consideraba normal en su casa eran actos que invalidaban su valor como mujer. Mery seguía el ejemplo de su madre que era obedecer al hombre de la casa: en su caso, primero a su hermano mayor y luego a su esposo. Creía que si la lastimaban era porque había hecho algo mal, y así normalizó el maltrato durante muchos años. Asistir a estas reuniones, aunque no contaban con capacitaciones profesionales, generaron en ella una transformación a través del diálogo y la comunicación entre mujeres. Mery ha continuado sus estudios profesionales y se destaca como una de las líderes de la comunidad.

Cabe destacar que este proceso de la *juntanza* en estos últimos años, según pude constatar al hablar con las lideresas juveniles indígenas, se ha fortalecido con la educación que han recibido y que ha influido en ellas y su entorno. Las mujeres que han salido del resguardo y han tenido la oportunidad de estudiar una licenciatura o una especialidad técnica, al regresar al resguardo buscan capacitar a otras mujeres para que puedan salir de los espacios de violencia o instruir las sobre sus derechos. Durante mi trabajo de campo conocí a dos mujeres que forman parte del colectivo Las Cumbalas, que representa el sentido de la *juntanza* y juntas pueden transformar su realidad. Este colectivo recupera la tradición indígena a partir del rescate de prácticas ancestrales como la medicina tradicional que complementan con conocimientos occidentales (como ellas los llaman). Han logrado entretener saberes para fortalecer su *juntanza* y, sobre todo, transmitir el mensaje de que la mujer indígena en el resguardo es valiosa.

El colectivo se ha destacado por sus intervenciones y talleres dirigidos a la comunidad, además de reforzar el mensaje de que las mujeres pueden ser libres de participar en cualquier espacio. Una de las actividades que más recuerdan fue su participación en el paro nacional del 2021, como colectivo se reunieron para recolectar víveres, elaborar las ollas comunitarias, liderar marchas, así como, dar a conocer el porqué del paro y qué se exigía a la comunidad. No obstante, las actividades del colectivo no son aprobadas por algunos miembros de la comunidad, especialmente los mayores, quienes consideran estas reuniones y actividades

como algo negativo. Al entrevistar a un líder de la recuperación de avanzada edad refirió que hablar de género y feminismo “son cosas del diablo”, las mujeres que lo hacen “están locas” o “son malas mujeres” puesto que incitan a que otras mujeres desobedezcan las tradiciones del territorio. Un ejemplo muy claro es que las mujeres, como menciona el líder, ya no quieren tener hijos, ya no se quieren casar, ya no respetan a la autoridad y quieren todo para ellas (Julio, 78 años, entrevista, 25 de julio de 2023).

Situación que también observé en una reunión donde se estaba conformando el plan de gobierno del candidato a alcalde municipal. Cuando se abordó el tema del género, uno de los comuneros dijo “qué más quieren las mujeres, ya se les ha dado todo, que oficina de la mujer ya está, que avales de AICO preferenciales lo tienen, que en los proyectos se las tiene en cuenta porque son madres solteras eso está, qué más quieren mujercitas” (Diario de campo, 25 de julio de 2023). Estas situaciones que se viven a diario en el resguardo han llevado a varias mujeres a liderar el proceso de la *juntanza* porque este espacio es un acto político donde se evidencia una participación mayoritaria de mujeres indígenas.

El colectivo Las Cumbalas, como otros que se han ido gestando a partir de la *juntanza*, se puede pensar como un espacio donde las mujeres están participando libremente e intentan transgredir las normas del régimen local de género para lograr transformaciones dentro y fuera del resguardo. Un hecho que cabe mencionar en este contexto, y que gracias a esa lucha de las mujeres que han caminado juntas, es la sentencia SU-091/23 de la Corte Constitucional de Colombia⁶⁸ que “impone un nuevo límite (...) a la autonomía indígena al establecer la prohibición de cualquier forma de violencia contra la mujer al interior de las comunidades indígenas” (Sentencia, 2023, pág. 2). Este límite representa una lucha histórica de las mujeres, quienes han establecido un precedente en la creación de espacios libres de violencia. Es un avance significativo que también ha sido promovido por la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas de Colombia. En el marco de la Jurisdicción Especial Indígena y de sus sistemas jurídicos, las mujeres indígenas han estudiado la Ley de Origen, el Derecho Mayor y la Palabra de Vida, concluyendo que la violencia contra la mujer no forma parte de sus sistemas de justicia. Las mujeres indígenas han fortalecido sus procesos comunitarios con

⁶⁸ Sentencia que nace a raíz de la denuncia por parte de una mujer indígena del resguardo de Ipiales por el abuso de fuerza que aplicó el cabildo en una asamblea de la comunidad a las mujeres que recibieron un castigo.

miras a proponer rutas que garanticen su acceso a la justicia (Dejusticia, 2023). La tarea de las mujeres es difundir la sentencia y establecer esos límites dentro de las comunidades. Por ejemplo, las organizaciones de mujeres en cada uno de los resguardos, incluido el resguardo de Cumbal, han impulsado que las mujeres que llevaron a cabo esta lucha en los tribunales nacionales sean quienes socialicen dicha sentencia SU-091/23 de la Corte Constitucional de Colombia.

Las diversas luchas que las mujeres han emprendido en distintas épocas, tales como el derecho al voto, la autonomía sobre sus cuerpos y la erradicación de la violencia han permitido abrirse paso en diferentes escenarios. Esto es fundamental para comprender la *juntanza* como un acto de resistencia multidimensional que no sólo cuestiona la opresión patriarcal, sino también las dinámicas coloniales y capitalistas que han invadido sus territorios y cuerpos (Céspedes-Báez y Salgado, 2018). No obstante, el discurso de la *juntanza* no se produce en el vacío. Está inscrito en relaciones de poder que moldean quiénes tienen voz y decisión dentro de estos procesos. En muchos casos, las mujeres indígenas enfrentan barreras para participar plenamente en las decisiones, pese a su crucial liderazgo en la comunidad. Esto revela que, aunque la *juntanza* busca unidad e igualdad, no siempre garantiza equidad y reproduce jerarquías de género, clase y edad.

El fortalecimiento de la *juntanza* en el resguardo en los últimos años se debe a que diversas instituciones, tanto privadas como estatales, como la alcaldía municipal, la comisaría de familia, la oficina de la mujer y, en especial, las ONG que han llegado a estas comunidades utilizando los discursos de *juntanza* y empoderamiento como pilares de la “transformación comunitaria, en especial para las mujeres”, han asumido un rol destacado. Me detendré en cómo la sociedad civil ha influido en el proceso de la *juntanza* y lo que se está desencadenando.

Es conocido que la sociedad civil se ha organizado y, en muchos casos, ha sustituido al Estado. Como señala Picas (2001), la intervención de las ONG en comunidades indígenas se ha intensificado como una forma de suplir las funciones que tradicionalmente corresponderían al Estado, en especial en áreas como salud, educación y desarrollo sostenible. Por su parte, Gómez (2019) afirma que el abandono estatal en las zonas rurales de Colombia y otros países latinoamericanos ha dejado a las comunidades indígenas sin acceso a derechos fundamentales, lo que ha permitido que ONG internacionales y nacionales

se conviertan en actores clave en estas regiones. Este fenómeno ha llevado a lo que autores como Picas (2001) denominan la “onegenización” de la sociedad. A pesar de que las ONG han suplido muchas de las carencias estatales, su intervención no está exenta de críticas ya que al asumir funciones estatales perpetúan la falta de responsabilidad del Estado hacia las comunidades indígenas (López y García, 2016). Estas organizaciones, como se mencionó, se han apoyado en los discursos de empoderamiento y autonomía, conceptos ampliamente utilizados en las comunidades indígenas desde la implementación de políticas multiculturales.

El empoderamiento ha ganado relevancia en las políticas de desarrollo, especialmente en los discursos que buscan promover la autonomía y la igualdad de género en contextos de diversidad cultural. Autores como Pérez, Vázquez y Zapata (2008) plantean que el empoderamiento tiene el potencial de redistribuir el poder en las relaciones de clase, género y etnia, pues representa una estrategia para desafiar la ideología patriarcal y transformar las condiciones de subordinación de las mujeres. No obstante, este ideal de empoderamiento se desvirtúa en la práctica cuando el Estado neoliberal lo adopta como un discurso de autosuficiencia individual, que descarga en las comunidades menos favorecidas la responsabilidad de su propio progreso. Así, el Estado evade su responsabilidad de garantizar derechos fundamentales como salud, educación y vivienda, lo que provoca un entorno que, en lugar de proteger, facilita la intervención de actores externos que se aprovechan de estas comunidades. Por consiguiente, el discurso del empoderamiento en lugar de cuestionar los mecanismos de opresión que afectan a las mujeres indígenas en su vida cotidiana, les ofrece únicamente una representación simbólica que mantiene intactas las jerarquías y relaciones de poder que perpetúan su subordinación. La aparente autosuficiencia de estos grupos es, en realidad, un constructo que oculta la perpetuación de un sistema económico y social que continúa beneficiando a quienes ostentan el poder, pues genera dependencia de recursos externos y la obligación de cumplir con agendas internacionales que limitan la autonomía de las comunidades que resulta en una nueva forma de colonización económica y cultural (Picas, 2001).

Esta dependencia en las ONG suele dar lugar a soluciones temporales que no abordan las necesidades estructurales de las comunidades y limitan su capacidad para construir una verdadera autodeterminación (Picas, 2001). En lugar de empoderar a las comunidades

indígenas para autogestionarse, muchas ONG refuerzan dinámicas de subordinación que obstaculizan la construcción de capacidades internas. A menudo los proyectos implementados no están alineados con las prioridades culturales y sociales de las comunidades, lo que genera tensiones internas y compromete la sostenibilidad de las soluciones, tal como señalé en el apartado anterior.

Las ONG en muchas ocasiones han contribuido a profundizar aún más la desigualdad en algunas comunidades al promover proyectos de desarrollo que, aunque buscan mejorar las condiciones de vida, suelen estar diseñados bajo la óptica de la diferencia cultural. Hale (2007) describe esta dinámica como un esquema de “exclusión por inclusión”, en el cual las comunidades reciben asistencia y visibilidad, pero de una forma que favorece más a la economía global que a los propios beneficiarios. Esto se observa en proyectos que enfatizan la "autenticidad" cultural y promueven prácticas acordes a las expectativas de los financiadores, pero que no necesariamente abordan las verdaderas necesidades de las comunidades. Así, estos proyectos tienden a consolidar un "etno-mercado", donde la diferencia cultural se convierte en un recurso capitalizado por las ONG para mantenerse vigentes y obtener financiamiento.

Por su parte, Laura Ibáñez (2022) señala que las ONG también instrumentalizan el género como parte de su estrategia de diferenciación. Las políticas de género implementadas en estos contextos tienden a alinearse con los intereses de los patrocinadores, en lugar de responder a las realidades locales. Reproducen un discurso de género que aparenta ser transformador, pero que rara vez aborda las raíces del patriarcado en estas comunidades. Este discurso, lejos de actuar como catalizador de cambio, se convierte en un componente más del exotismo cultural utilizado por las ONG para justificar su intervención y asegurar sus financiamientos.

El discurso de género, cuando es instrumentalizado en los proyectos de las ONG, se convierte en un pilar fundamental de la diferenciación, como bien lo señala Nancy Fraser (2000). Al ser apropiado por el capitalismo global, el feminismo pierde su capacidad transformadora y se reduce a un eslogan vacío de "empoderamiento", sin cuestionar ni alterar las estructuras de desigualdad que perpetúan la opresión (Fraser, 2000). En el contexto de las comunidades indígenas, las iniciativas de género promovidas por las ONG tienden a centrarse en soluciones superficiales como la capacitación o la creación de empleos temporales en

áreas culturalmente aceptadas, sin desafiar las estructuras patriarcales ni abordar las barreras estructurales que perpetúan la subordinación de las mujeres indígenas.

El resguardo de Cumbal no es ajeno a estas dinámicas. Si bien la *juntanza* ha sido ese espacio para que las mujeres puedan organizarse y así fortalecer actividades como el tejido, el turismo o a las organizaciones ambientales, también ha sido un espacio que ha contribuido a desvirtuar los principios de la *juntanza*, ya que al seguir ciertas directrices “desde arriba” están creando una imagen de la mujer indígena como un ser exótico y resiliente, en lugar de transformar las dinámicas de poder que siguen restringiendo su autonomía. En este sentido, se puede decir que en ocasiones la *juntanza* desencadena y refuerza las tensiones y conflictos internos. En campo logré ver algunos conflictos internos que se están gestando y que pueden opacar la lucha de las lideresas en su pequeño grupo de mujeres, colectivos u organizaciones ya establecidas. En el segundo capítulo mencioné que un factor que agudiza los conflictos entre las mujeres son los recursos económicos limitados, lo cual contribuye a la desunión y a la envidia entre ellas.

En una mañana fría donde los vientos de agosto llegaban al resguardo de Cumbal, me invitaron a una reunión para informar sobre los requisitos que debía cumplir el proyecto de tejido colectivo de la guangua de una nueva organización de mujeres surgido a raíz del proyecto de ONU Mujeres que había capacitado a 10 nuevas organizaciones de mujeres. El proyecto les había dado material (mesa y carpa) para que siguieran participando en las ferias artesanales. La iniciativa de esta nueva organización buscaba recuperar los saberes ancestrales del tejido y fortalecer la autonomía económica de las mujeres mediante la venta de sus productos, así como ser un espacio seguro para las mujeres donde juntas pudiesen solventar sus problemas domésticos y convertirlas en mujeres “empoderadas”. Al entrar a la sala de la casa de una de las integrantes un ambiente de expectativa y cordialidad llenaba el espacio, pero bastaron unos minutos de diálogo para que las tensiones afloraran.

Lucía, una mujer mayor y reconocida en el tejido de la guangua, mencionó que “el tejido es nuestra raíz. Aquí no se trata de vender por vender, sino de respetar lo que significa para nosotras. Este proyecto debe respetar lo nuestro y que sea para nuestra gente”, dijo con firmeza, mientras algunas mujeres asentían con la cabeza. Sin embargo, Laura, una joven madre y emprendedora, no tardó en responder que entendía lo que decía doña Lucía, pero “también necesitamos adaptarnos a los tiempos. Si sólo nos quedamos vendiendo entre

nosotras y para nosotros ¿de qué vamos a vivir? Yo he llevado mis tejidos a ferias fuera del resguardo y eso nos ha ayudado mucho en casa. Las capacitaciones que hemos recibido nos ha ayudado a entender que debemos sacar nuestro producto de mejor calidad y saberlo vender a los turistas”.

La discusión rápidamente se dividió entre quienes apoyaban la visión de Lucía, que privilegiaba la preservación cultural, y quienes, como Laura, veían en la venta de productos de mejor calidad una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida. La reunión se alargó sin llegar a acuerdos concretos. Al final, una de las líderes intentó mediar: “Hermanas, no olvidemos que estamos aquí por lo mismo. La guangua es nuestra fuerza, nuestra identidad, pero también nuestra unión. Debemos buscar una forma de combinar lo antiguo con lo nuevo” (Diario de campo, 12 de septiembre de 2024).

Este episodio evidencia las limitaciones de la *juntanza* como ideal colectivo. Aunque todas las mujeres compartían un objetivo general —fortalecer su economía y preservar su cultura, ayudarse entre mujeres y “empoderarse”—, las desigualdades generacionales y las prioridades económicas generaron fracturas internas. La *juntanza*, como discurso, promovía la unidad pero en la práctica no abordaba las tensiones y desigualdades que atraviesan a las mujeres del resguardo. Este caso refleja que para que la *juntanza* sea efectiva, debe reconocer las diferencias y crear espacios donde todas las voces puedan ser escuchadas sin imposiciones (véase Figura 21).

Figura 21: Taller “Tejiendo retazos para sanar el alma”, impartido desde la oficina de la mujer del municipio de Cumbal



Fuente: Canchala, P. (2023).

Otra tensión que viven las mujeres indígenas del resguardo de Cumbal se manifiesta cuando algunas mujeres, al tener muy internalizado este discurso de "juntanza" e "identidad", recurren a la diferencia para distinguirse de otras, lo cual genera divisiones entre ellas. Esto refleja cómo el énfasis en la diferencia puede, paradójicamente, producir exclusión interna, ya que algunas mujeres adoptan las normas estrictas de lo que significa ser "mujer indígena" basadas en lo que las mujeres consideran que es una tradición dentro de la comunidad, ya sea recurriendo a hechos del pasado, los rasgos físicos y "un buen comportamiento". La promoción de la identidad cultural, como ya he mencionado, es una creación de etnicidad (Oehmichen, 2000) que se ha intensificado bajo este discurso de juntanza e identidad, ya que algunas comunidades, al buscar cumplir con los estándares de autenticidad exigidos por las ONG o el Estado, recurren a la creación o modificación de prácticas culturales para alinearse con los criterios que les permitirán acceder a recursos y beneficios. Este tipo de prácticas convierten la identidad indígena en un producto moldeado por las demandas del mercado y las políticas de desarrollo que refuerza la desigualdad al interior de la comunidad, ya que la exaltación de marcadores culturales únicos permite que algunos grupos accedan a beneficios económicos, mientras que aquellos que no cumplen con esos marcadores quedan fuera.

Angélica, 35 años y madre soltera, me relató que ha tenido desencuentros con algunas de las principales lideresas porque le han dicho que quiere aprovecharse de las luchas de otros,

“como si ellos no aprovecharan de lo que les dan por ser indígenas reconocidos”. Añade que “hasta creo que yo soy más india, mi padre es de los indígenas del Ecuador hasta habla algo de quechua, y yo también, pero ellas dicen que no, que yo no soy indígena, y más porque dicen que soy del pueblo y mis rasgos pues tampoco acompañan [Angélica es de tez blanca, ojos claros, pelo castaño y ondulado]. Y la verdad, sí quisiera entrar no por mí, sino por mis hijos ya que hay varias ayudas en cuanto al estudio. Uno les dice inscríbame a tal cosa y no, a uno no le ayudan, y ayudas sociales por parte de la alcaldía son pocas, y esas ayudas que llegan es sólo para la comunidad indígena, para la rosca de ellos, todo es politiquería y para ellos nomás”. (Angélica, entrevista, 9 de septiembre de 2023). El testimonio de Angélica es un ejemplo claro de la disputa por la etnicidad, marcadores lingüísticos y fenotipos racializados.

Las tensiones y divisiones entre las mujeres indígenas que resaltan su identidad son un ejemplo claro de cómo la diferencia puede reforzar una lógica de exclusión y opresión interna que las somete a nuevas formas de discriminación y marginalización, además de profundizar la desigualdad social y económica entre mujeres indígenas reconocidas como tal y las que no o de aquellas que siguen los parámetros y normas establecidas y las que no, puesto que las tensiones y conflictos también se ligan a los escasos recursos monetarios que llegan y que son captados en su mayoría por aquellas organizaciones que han visto en la etnicidad un negocio y saben cómo manejarlo. A ello se debe sumar que, al ser una alternativa de trabajo, ante la imposibilidad cada vez mayor de vivir del campo la lucha por obtener los recursos se agudiza.

La *juntanza* que acoge el discurso de identidad y empoderamiento ha tenido un impacto importante en las mujeres dentro de las comunidades indígenas, especialmente en aquellas que buscan tomar el liderazgo de sus procesos organizativos. Sin embargo, estos esfuerzos no se han desligado completamente de las normas de género tradicionales dentro del resguardo, que asignan acciones muy específicas a las mujeres y los hombres que limitan sus capacidades para actuar fuera de las expectativas de cuidado y provisión, respectivamente. Este tipo de estructuración del género sigue reproduciendo la desigualdad y la subordinación, incluso dentro de iniciativas que, en teoría, deberían ser emancipadoras.

Aunque algunas autoras como Rivera (2010), Güereca (2018) o Gargallo (2012) defienden la *juntanza* como una salida a los problemas de las mujeres, especialmente como

un espacio para la creación de redes de apoyo y la mejora de la cohesión social, el problema radica en la falta de garantías para que estas redes sean sostenibles y equitativas. Si no se logra asegurar una participación equitativa entre todas las mujeres y una redistribución real de los recursos y el poder, estos modelos tienden a fracasar y, en muchos casos, a replicar las mismas estructuras de violencia simbólica que las mujeres han tratado de desafiar. Este tipo de violencia, aunque más sutil, es igualmente destructiva porque perpetúa las desigualdades y la subordinación sin que se reconozcan como tales.

En este contexto, la *juntanza* en lugar de ser vista tanto como un espacio de resistencia como una herramienta, puede ser utilizada de manera limitada y controlada si no se transforma profundamente. Ello genera un doble discurso donde se enfatiza la autosuficiencia comunitaria sin cuestionar las condiciones de desigualdad estructural que esta comunidad enfrenta históricamente. De ahí que el reto sea crear modelos que no sólo den “visibilidad” a las mujeres y sus luchas, sino que también cuestionen y transformen las estructuras de poder subyacentes para no desviar la atención de las demandas estructurales como la redistribución de tierras o recursos.

Conclusiones

En la presente investigación quise delinear una parte de la historia del resguardo de Cumbal que, desde el proceso recuperador de tierras, ha marcado un antes y un después en la vida de sus habitantes. A lo largo de los tres capítulos que conforman esta tesis, he tratado de tejer la discusión entre las implicaciones de recuperar la tierra, los cambios que ha traído, en especial para las mujeres indígenas, y la participación política de ellas en la comunidad. De esta manera, considero que el adentrarme en los estudios de género contribuyó al debate para tratar de comprender la relación entre las luchas por la tierra y la participación política de las mujeres indígenas en el resguardo de Cumbal.

Esta investigación me permitió no sólo reflexionar críticamente sobre las dinámicas de género en el resguardo, sino también interrogarme como antropóloga local en un constante diálogo entre mi experiencia y el quehacer científico. Al emplear la teoría del régimen local de género (Connell, 1987) como marco analítico, he podido interpretar cómo las relaciones de género están estructuradas por un orden profundamente arraigado que determina las oportunidades y limitaciones de las mujeres en su lucha política y por la tierra. Evidenciando que el acceso a la tierra, por sí sólo, no es suficiente para transformar las desigualdades de género profundamente arraigadas.

Quisiera mencionar que una de las preguntas fundamentales que surgió a lo largo de este recorrido fue: ¿qué implica realmente “recuperarlo todo”? Aunque esta consigna refleja una aspiración colectiva de justicia y autonomía, mi análisis revela que dicho “todo” no necesariamente ha significado transformaciones profundas en la vida de las mujeres indígenas del resguardo. A pesar de que han pasado más de 40 años desde que las luchas por la tierra cobraron protagonismo en la comunidad, los cambios en términos de equidad de género han sido limitados. Las mujeres continúan enfrentando barreras estructurales y simbólicas que restringen su participación plena, tanto en el ámbito político como en el comunitario.

En el primer capítulo pude exponer el complejo entramado histórico y cultural que sustenta el proceso de recuperación de tierras en el resguardo indígena de Cumbal. A través de los relatos comunitarios y el análisis etnográfico se evidenció cómo este movimiento trascendió la mera reivindicación material de la tierra para convertirse en un proyecto “civilizatorio” que reconfiguró las identidades políticas y las prácticas socioculturales de esta

comunidad. El proceso de recuperación de las tierras emergió como respuesta a siglos de despojo sistemático, donde la tierra funcionaba como eje articulador de múltiples formas de opresión. Los testimonios recogidos revelan cómo las condiciones de vida en el páramo — caracterizadas por el trabajo precarizado en fincas ajenas, la economía de subsistencia y la marginación infraestructural— fueron la semilla para la resistencia organizada, y de esta forma observar la transformación del indígena campesino en sujeto político con la capacidad de articular demandas históricas con estrategias contemporáneas de lucha. Un ejemplo de ello es el gobierno indígena que se revitalizó durante este proceso que se convirtió en un gobierno autónomo que, en un principio, administra justicia, organiza la producción y gestiona el territorio recuperado.

En este primer momento que he documentado, también se pudieron observar las dinámicas territoriales y los conflictos internos. La creación de nuevas veredas como La Boyera y El Laurel ilustran la profunda transformación espacial generada por la recuperación. Estos asentamientos, planificados colectivamente, materializaron una concepción alternativa del territorio que integraba espacios productivos, educativos y simbólicos. Sin embargo, como revela el diálogo que sostuve con la vendedora del cabildo, este proceso también generó tensiones internas entre quienes accedieron a los beneficios de la tierra recuperada y aquellos que permanecieron en condiciones de marginalidad.

El análisis evidenció cómo la recuperación territorial de tierras actuó como impulsor para la revitalización cultural. Prácticas como el tejido de lana de oveja, las chagras y el conocimiento del territorio del páramo, anteriormente reducidas a estrategias de supervivencia, adquirieron nuevas dimensiones como marcadores identitarios y bases para modelos alternativos de desarrollo. La tulpá, más que un simple fogón, se transformó en espacio de transmisión intergeneracional de la memoria de la lucha. No obstante, persisten tensiones entre las dinámicas comunitarias tradicionales y los nuevos desafíos generados por la inserción en mercados regionales. La producción lechera, la introducción de cultivos comerciales y el acceso a la educación formal han generado transformaciones en las estructuras familiares y en las actividades que pueden hacer los hombres y las mujeres, proceso que requiere mayor profundización investigativa. El caso de Cumbal sugiere que la verdadera recuperación territorial no se limita a la redistribución de la tierra, sino que implica

la reconstrucción permanente de un proyecto alternativo, negociado constantemente entre las generaciones y frente a los desafíos del contexto nacional.

El segundo capítulo donde se expusieron las dinámicas de tenencia de la tierra y su relación con la participación política de las mujeres indígenas en el Resguardo de Cumbal, reveló un conjunto entrelazado de desigualdades estructurales arraigadas en estructuras de género. A través del análisis histórico, antropológico y crítico, se evidenció que la lucha por la tierra no puede desvincularse de las luchas por la equidad de género, pues ambos elementos configuran realidades interdependientes que perpetúan la marginación de las mujeres indígenas en espacios de toma de decisiones.

El acceso desigual a la tierra en el Resguardo de Cumbal opera como un mecanismo de control sobre los cuerpos y las trayectorias vitales de las mujeres indígenas. El caso emblemático de la mujer que buscaba vender un terreno pantanoso heredado de su padre para financiar su tratamiento médico ilustra cómo la falta de titularidad formal y la dependencia económica de figuras masculinas (esposos, padres o autoridades tradicionales) limitan su autonomía. Aunque el proceso de recuperación de tierras liderado por la comunidad en décadas pasadas representó un avance simbólico contra el despojo histórico, su impacto en las mujeres fue marginal. Los terrenos recuperados se distribuyeron bajo criterios que priorizaron a jefes de hogar varones, reproduciendo la noción colonial de que las mujeres son "dependientes" y no sujetos plenos de derechos agrarios.

Este patrón coincide con lo observado en reformas agrarias latinoamericanas, donde menos del 15% de los títulos de tierra han sido asignados a mujeres, a pesar de su papel central en la agricultura de subsistencia (Korol, 2016; Deere y León, 2001). En Cumbal, la tierra sigue siendo un recurso vinculado al prestigio masculino: los hombres acceden a ella mediante herencia, matrimonio o participación en luchas colectivas, mientras que las mujeres dependen de relaciones de parentesco o conyugales que las sitúan en posiciones subordinadas. En esta investigación la mayoría de las mujeres entrevistadas trabajan en parcelas familiares sin remuneración, reforzando su invisibilidad económica. Cabe mencionar que el análisis histórico de las reformas agrarias en Colombia y América Latina evidenció su fracaso en abordar las desigualdades de género. En Colombia la Ley 200 de 1936 y la Ley 135 de 1961, aunque plantearon redistribuciones limitadas de tierra, consolidaron un modelo androcéntrico al reconocer únicamente a los hombres como sujetos

agrarios. Esto reforzó la idea de que las mujeres sólo acceden a la tierra mediante vínculos con varones (padres, esposos o hijos), perpetuando su estatus de "ciudadanas de segunda" (Deere y León, 2001).

Incluso en procesos contemporáneos como la restitución de tierras tras el conflicto armado, menos del 10% de las solicitudes son presentadas por mujeres indígenas debido a obstáculos como el analfabetismo, la falta de documentación o el miedo a represalias. Además, el narcotráfico ha agravado su vulnerabilidad: el control territorial por actores armados las expone a desplazamientos forzados, violencia sexual y reclutamiento de sus hijos, fenómenos que las alejan aún más de la participación política y de la propiedad de la tierra (Puentes, 2023).

El análisis del régimen de género local en Cumbal develó cómo dentro de un espacio político se naturaliza la exclusión de las mujeres de los espacios de poder, excluyéndolas de la toma de decisiones, mientras los hombres monopolizan la representación pública. Este régimen se sustenta en una interpretación esencialista de la "cultura indígena", que justifica la exclusión bajo el argumento de preservar la "armonía comunitaria, la tradición". La violencia simbólica ejercida contra las mujeres, y en especial contra las lideresas, se manifiesta en prácticas cotidianas como descrédito de sus liderazgos y acusaciones de traición a la cultura, lo cual conlleva a desvincularlas de los espacios de toma de decisiones ya que muchas prefieren alejarse de estos espacios.

A pesar de estas barreras, la investigación documentó emergentes formas de resistencia: colectivos de mujeres que reclaman cupos en el cabildo o en otros espacios. Algunas mujeres han logrado ocupar cargos relevantes dentro de los espacios comunitarios, han conseguido organizarse y fortalecer las actividades tanto sociales como económicas dentro del resguardo, y esto también se debe al proceso de recuperación de tierras llevado a cabo años atrás por los mayores y mayoras del lugar. El mayor cambio ha sido en el ámbito de la educación, en especial para las mujeres, ya que les brindó la posibilidad de seguir estudiando y salir del territorio. Hoy en día ellas puedan decidir sobre sus vidas, sus cuerpos. La generación que nombré como "las nietas de la recuperación" ven otras formas de participar en la vida de la comunidad o por lo menos se cuestionan lo que se considera y dicta como normal.

Cabe destacar que el haber estudiado el régimen local de género, también da paso a próximas investigaciones que quieran abordar el campo de los estudios de género desde esta perspectiva, de modo que el régimen de género (Connell, 1987) no es estático ni homogéneo, sino que se encuentra en constante reconfiguración a través de múltiples instituciones y prácticas. En este sentido, resulta clave explorar cómo operan las relaciones de género en ámbitos como la economía comunitaria, los espacios de cuidado, la transmisión de saberes tradicionales y la organización comunitaria. Estos espacios no sólo reflejan las desigualdades de género, sino que también pueden constituir frentes de resistencia y transformación, donde las mujeres indígenas reconfiguran su lugar en la comunidad. Además, en el contexto del resguardo de Cumbal, y no sólo en este lugar, el análisis de otros regímenes de género permitiría identificar la intersección entre género, etnicidad y territorio en la producción de subjetividades políticas femeninas.

En el último capítulo se reveló una dinámica compleja entre la persistencia de estructuras patriarcales y la resistencia cotidiana que desafía los límites impuestos por el régimen local de género. A través de espacios tradicionales como el fogón, la guangua, la chagra y la minga, las mujeres ejercen formas de participación política que, aunque menospreciadas por su asociación con lo doméstico, constituyen pilares fundamentales para la reproducción cultural y la resistencia comunitaria. Sin embargo, esta participación se enmarca en tensiones históricas: por un lado, se reconoce la importancia de las mujeres dentro de la comunidad; por otro, se perpetúan estereotipos que las confinan a roles subalternos, limitando su acceso a la toma de decisiones formales y a la propiedad de la tierra. No obstante, se puede resaltar que la agencia política desde estos espacios ha sido fundamental para que en la actualidad las mujeres puedan hacer visible sus luchas.

Las mujeres de la generación de doña Ligia y doña Rosa, las abuelas recuperadoras, construyeron su participación política desde la informalidad, utilizando estrategias como la preparación de alimentos y el cuidado como herramientas de resistencia. Su narrativa, aunque cargada de orgullo por su rol en la recuperación de tierras, también evidencia una internalización del androcentrismo: muchas asumieron que su lugar era "apoyar" a los hombres, sin cuestionar inicialmente su exclusión de la propiedad. Rappaport (2005) destaca cómo estas "mujeres resueltas" sentaron un precedente al desafiar físicamente a las autoridades, aunque su lucha no se tradujera en cambios estructurales inmediatos.

La generación de Katherine, Mery, Daniela, las nietas de la recuperación, representa un giro epistemológico. Para ellas, lo político abarca desde la concientización sobre violencia de género hasta la reivindicación de su voz en espacios mixtos, donde la *juntanza* cobra sentido en las luchas que hoy en día las mujeres han emprendido. Colectivos como Las Cumbalas, liderados por la "profe", ejemplifican esta transición: al organizar firmas contra decisiones injustas del cabildo, articulan demandas específicas de mujeres mientras recuperan prácticas ancestrales. Este activismo híbrido, nutrido por capacitaciones de diversas ONG, evidencia una apropiación crítica de herramientas externas para disputar poder al interior de la comunidad. Empero, no hay que olvidar que el Estado ha disminuido considerablemente su participación en la solución de las necesidades y las demandas de su población, lo cual ha propiciado que en ocasiones la sociedad civil asuma dichas funciones acompañadas de los discursos sobre el empoderamiento, el multiculturalismo y hoy en día la construcción de paz, donde las mujeres son las principales destinatarias. Autores como Pérez, Vázquez y Zapata (2008) plantean que si bien el empoderamiento tiene el potencial de redistribuir el poder en las relaciones de clase, género y etnia, pues representa una estrategia para desafiar la ideología patriarcal y transformar las condiciones de subordinación de las mujeres, este ideal de empoderamiento se desvirtúa en la práctica cuando el Estado neoliberal lo adopta como un discurso de autosuficiencia individual, que deposita la mayoría de las veces en las mujeres la responsabilidad de su propio progreso. Así, el Estado evade su responsabilidad de garantizar derechos fundamentales como salud, educación y vivienda, lo que provoca un entorno que, en lugar de proteger, muchas veces facilita la intervención de actores externos que se aprovechan de estas comunidades.

Para finalizar quisiera exponer un tema que, por falta de tiempo, no pude desarrollar como lo hubiera querido hacer. El tema del conflicto armado es algo que no se puede borrar de la historia de Colombia, pues está presente en todo el país, en especial, cuando se habla sobre las luchas por la tierra ya que fueron el detonante del conflicto armado que aún se vive. En mis recorridos de campo se hizo presente el conflicto de manera implícita en las narrativas y experiencias recogidas de las cuales también soy parte, y al igual que aquellas narrativas de la recuperación de tierras que están en la memoria colectiva, está el vivir dentro de una "zona roja". Aún recuerdo la entrevista que tuve con Daniela, mientras conversábamos sobre las luchas por la tierra y la lucha que les había tocado a los mayores que se enfrentaron con

la policía, el ejército y las amenazas de muerte a los líderes por parte de los paramilitares y guerrilla, recordamos aquella vez que en los pueblos de Cumbal y Guachucal la gente gritaba “se entró la guerrilla”, teníamos unos escasos 6 años, y el recordar aquel día hizo que se nos helara la sangre de sólo pensar qué hubiera pasado si se hubieran enfrentado. Pese a que el resguardo de Cumbal no ha experimentado los niveles de violencia de otras regiones del país, las dinámicas del conflicto han dejado huellas notables, especialmente en las veredas más alejadas y en comunidades vecinas como el resguardo de Mayasquer, donde el conflicto fue más fuerte.

Hoy en día, los ecos del Acuerdo de Paz son palpables en la región e influyen en las relaciones comunitarias y las expectativas de las mujeres sobre su papel en la reconstrucción del tejido social. Y, sin embargo, el conflicto sigue latente. En la conversación informal que tuve con un residente de la zona de San Martín, una vereda alejada del resguardo de Cumbal que se ha mantenido “bajo las leyes del monte”, me mencionaba que tenía miedo por sus hijos ya que el mayor se acababa de graduar de la secundaria y su sueño era ser policía; los muchachos (guerrilleros) se habían enterado y lo habían acusado de traidor, le pidieron que recapacitara porque si no lo desaparecerían. El hijo se lo contó muy angustiado y le dijo que no había más que dejar las cosas, la tierra, porque más vale la vida que eso. Y más la de mi hijo, concluyó. Relatos de este tipo me iba encontrando entre más avanzaba mi camino en esta investigación, movieron sentimientos y acabaron por explotar la burbuja en la que uno puede vivir desde sus privilegios. En la actualidad se discute mucho sobre la construcción de paz, desde el gobierno hay un discurso de “paz total” y se intenta la reparación del daño a las víctimas del conflicto con la entrega de tierras tanto a los firmantes de la paz como a los desplazados por el conflicto, sin embargo, es un proceso arduo que muy pocos gobiernos han querido asumir. Además, el conflicto armado se ha convertido en un negocio lucrativo para ciertas élites del país y por tal motivo parece un problema de nunca acabar.

Estas observaciones abren la puerta a futuras investigaciones que profundicen en la intersección entre género, conflicto armado y recuperación de tierras en el resguardo de Cumbal. Es esencial explorar cómo la violencia, tanto directa como indirecta, ha impactado las trayectorias de las mujeres y cómo estas experiencias se entrelazan con los procesos de resistencia y reconstrucción. Esta comprensión es fundamental para desentrañar las

complejidades de su lucha por la participación política y la equidad de género en un contexto postconflicto.

Incluir el análisis del régimen local de género puede dar lugar a futuras investigaciones que quieran abordar el campo de los estudios de género, ya que como bien ha señalado Connell (1987), el régimen de género no es estático ni homogéneo, sino que se encuentra en constante reconfiguración a través de múltiples instituciones y prácticas. En este sentido, resulta clave explorar cómo operan las relaciones de género en ámbitos como la economía comunitaria, los espacios de cuidado, la transmisión de saberes tradicionales y la organización comunitaria. Estos espacios no sólo reflejan las desigualdades de género, sino que también pueden constituir frentes de resistencia y transformación, donde las mujeres indígenas reconfiguran su lugar en la comunidad. Además, en el contexto del resguardo de Cumbal, y no sólo en este lugar, el análisis de otros regímenes de género permitiría identificar la intersección entre género, etnicidad y territorio en la producción de subjetividades políticas femeninas.

Esta investigación no sólo busca evidenciar las complejidades de la lucha por la tierra desde una perspectiva de género, sino también abrir nuevas vías de análisis sobre los desafíos que enfrentan las mujeres indígenas en contextos de cambio económico y social. La recuperación de la tierra, por lo tanto, no ha significado aún "recuperarlo todo", y es probable que nunca lo haga mientras las relaciones de género, el reconocimiento del trabajo femenino y la redistribución de responsabilidades sigan siendo aspectos relegados en las discusiones sobre el futuro del resguardo. Finalmente, esta investigación enfatiza la necesidad de ir más allá de los enfoques que consideran el acceso a la tierra como un fin en sí mismo. En cambio, es crucial situar este acceso dentro de un análisis más amplio que contemple las estructuras de poder, las dinámicas de género y los legados del conflicto armado. Sólo así será posible avanzar hacia una transformación integral que atienda las necesidades, aspiraciones y derechos de las mujeres indígenas del resguardo de Cumbal.

BIBLIOGRAFIA

- Alpala, I. (2019). *Guardia Indígena Resguardo de Cumbal* [Trabajo de grado, Universidad del Valle, Colombia]. Repositorio de tesis de la Universidad del Valle.
- Banco Mundial. (2023). *Comunidades indígenas en Latinoamérica*. Recuperado de <https://www.bancomundial.org/es/topic/indigenouspeoples>
- Bate, L. (1984). *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*. México: Juan Pablos Editor.
- Bayona, E. (2013). Textiles para turistas: Tejedoras y comerciantes en los Altos de Chiapas. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 11(2), 371-386.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Botero, L. (2021). Colombia y su proceso de neoliberalismo democrático autoritario. *Textos y Contextos*, (23), 30-40.
- Brito, B., et al. (2019). Mujeres rurales, protección social y seguridad alimentaria en ALC. *2030 - Alimentación, agricultura y desarrollo rural en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Büscher, B., et al. (2012). Towards a Synthesized Critique of Neoliberal Biodiversity Conservation. *Capitalism Nature Socialism*, 23(2), 4-30.
- Calderón, J. (2016). Etapas del conflicto armado en Colombia: Hacia el posconflicto. *Latinoamérica*, (1), 227-257.
- Canchala, A. (2021). *La recuperación de tierras a partir de la organización comunitaria en el resguardo indígena de Guachucal en el departamento de Nariño 1980–1994* [Trabajo de grado, Universidad de Nariño, Colombia]. Repositorio de tesis de la Universidad de Nariño.
- Ceballos, F. (2016). El cabildo indígena: De la opresión colonial a la resistencia contemporánea. El caso del pueblo Quillacinga de Mocondino (San Juan de Pasto, Colombia). *Diálogo Andino*, 49, 329-339.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2014). *La tierra en disputa: Memorias del despojo y resistencias campesinas en la costa Caribe 1960-2010*. Bogotá: CNMH.

- CEPAL. (2019). *Perspectivas de la agricultura y del desarrollo rural en las Américas: Una mirada hacia América Latina y el Caribe 2019-2020*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Cerrón-Palomino, J. (2017). Mujeres y poder en las comunidades indígenas: Retos y perspectivas. *Revista Latinoamericana de Estudios de Género y Sociedad*, 24(3), 45-67.
- Céspedes-Báez, L. y Salgado, P. (2018). *Cuerpos y territorios en disputa: Género y territorio en el Cauca, Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Charfuelán, C., et al. (2021). *Mujeres Pastos en la lucha por la recuperación de tierras: Resguardos de Guachucal y Cumbal*. Bogotá: CNMH.
- Chiran, N. (2019). *Las luchas por la tierra: Recuperación de territorio en el resguardo del Gran Cumbal y conflictos por la tenencia de la tierra al interior de la comunidad indígena. Hacienda El Campamento, La Boyera, 1980-1995* [Trabajo de grado, Universidad de Caldas, Colombia]. Repositorio de tesis de la Universidad de Caldas.
- Chonchol, J. (2003). La reforma agraria en América Latina. En John D. Vargas Vega (coord.). *Proceso agrario en Bolivia y América Latina* (pp. 205-222). Bolivia: CIDES-UMSA.
- Colmenares, G. (1973). *Historia económica y social de Colombia I, 1537-1719*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Comaroff, J., y Comaroff, L. (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Comité de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM). (2016). *La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural*. Recuperado de https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/CulturalHeritage/CLADEM_sp.pdf
- Congreso de la República de Colombia. (2001). *Compendio de normatividad de los resguardos indígenas en Colombia en relación con la información estadística*. Recuperado de https://site.inali.gob.mx/pdf/ColombNoratividad_Resguardos_Indigenas.pdf
- Connell, R. W. (2003). *Masculinidades*. México: UNAM.
- Connell, R. W. (1987). *Gender and Power*. Oxford: Polity Press.

- Corte Constitucional de Colombia. (2023). *Sentencia SU-091/23*. Colombia: Corte Constitucional.
- Crehan, K. (2002). *Gramsci, cultura y antropología*. España: Edicions Belleterra.
- D'Aubeterre, M. E. (2005). “Mujeres trabajando por el pueblo”: Género y ciudadanía en una comunidad de transmigrantes oriundos del estado de Puebla. *Estudios Sociológicos*, 23(67), 185–211.
- DANE. (1985). *Censo Nacional Colombiano*. Colombia: DANE.
- DANE. (2018). *Censo Nacional Colombiano*. Colombia: DANE.
- DANE. (2022). *Mercado laboral de la población campesina. Trimestre julio-septiembre 2022*. Colombia: DANE.
- Deere, C. y León, M. (2001). ¿De quién es la tierra? Género y programas de titulación de tierras en América Latina. *Journal of Agrarian Change*, 3, 43-69.
- Dejusticia. (2023). ¿Cómo proteger los derechos de las mujeres sin desconocer la autonomía indígena? Recuperado de <https://www.dejusticia.org/litigation/como-protoger-los-derechos-de-las-mujeres-sin-desconocer-la-autonomia-indigena/>
- Durán, C. (2018). “Esa Reserva nomás nos vino a chingar” *Territorialización eco-neoliberal y conflicto social: San Juan Raya y la Reserva de la Biosfera Tehuacán-Cuicatlán*. [Tesis de maestría]. Repositorio de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Recuperado de: <http://www.marxists.org>
- Enloe, C. (2011). The Mundane Matters. *International Political Sociology*, 5(4), 447–450. <https://doi.org/10.1093/ips/olz013>
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Estacio, R. (2016). *La memoria territorial y el encanto de la palabra*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Facio, A., et al. (2013). *¿Por qué lo personal es político? Reflexiones de un debate*. México: Editorial JASS. Recuperado de: https://justassociates.org/wp-content/uploads/2022/02/dv_3_-_porq_lo_personal_es_politico.pdf
- Fajardo, D. (2016). *Las guerras de la agricultura colombiana 1980-2010*. Bogotá: Nomos Impresores.

- Fals, O. (1961). *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucio*. Bogotá: Iqueima.
- Fals, O. (1976). *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Fals, O. (1979). *El hombre y la tierra en Boyacá*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Flores, J. (2016). “*Todo empezó por un préstamo*”: *Hegemonía selectiva y procesos de proletarización en el grupo artesanal Sihua Tlazoncame Tlaiquitinime, Chachahuantla, Puebla*. [Tesis de maestría]. Repositorio de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Flores, J. (2018). “*Nos fuimos a la braceada con la esperanza de ganar un centavo más*”: *Masculinidades, movilidad laboral y experiencia de clase en un pueblo minero zacatecano*. [Tesis de maestría]. Repositorio de tesis de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Fraser, N. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3, 107-120.
- Fraser, N. (2008). *La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación*. *Revista de Trabajo*, 6, 83-99.
- Fraser, N. (2023). *Los dos legados del feminismo: Una saga de ambivalencia*. En P. Bravo y A. Pizarro (Eds.), *Pensando el género: Lecturas contemporáneas* (pp. 25-40). Perú: Fondo Editorial PUCP.
- Fuelantala, S. (2019). *Análisis sociológico de la lucha y resistencia de los indígenas Pasto en la recuperación de su territorio, Resguardo del Gran Cumbal (1975-1985), municipio de Cumbal, Nariño*. [Trabajo de grado, Universidad de Nariño]. Repositorio Universidad de Nariño.
- Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- Gaona, G. (2013). El derecho a la tierra y protección del medio ambiente por los pueblos indígenas. *Nueva Antropología*, 26(78), 141-161.
- Garcés, F. (2010). *Poder, identidad y conflicto en América Latina: Movimientos indígenas y afrodescendientes en Colombia y Ecuador*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- García, P. (2003). El ajuste estructural neoliberal en el sector agrario latinoamericano en la era de la globalización. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 75, 3-29.

- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Barcelona: Editorial Corte y Confección.
- Godelier, M. (1986). *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Ediciones Akal.
- Gómez, A. (2001). *Indigenismo y movilización política en América Latina: los tawahkas*. [Trabajo de grado, Universidad de Santiago de Compostela]. Recuperado de Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Gómez, P. (2019). *El abandono estatal en las zonas rurales: Perspectivas desde América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad Externado.
- Gramsci, A. (1978). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablos Editor.
- Guanca, L. (2024). *Pasto Akku Kiru Ñan, el camino del bastón de la mujer Pasto, su lucha y su revolución*. [Podcast].
- Güereca, R. (2018). *Mujeres indígenas: Voces y movimientos*. México: UNAM/CEIICH.
- Guereña, A. (2015). *Tierra para nosotras*. Guatemala, El Salvador, Nicaragua: RECMURIC/OXFAM. Recuperado de: https://www.oxfamintermon.org/es/publicacion/Tierra_para_nosotras.
- Guereña, A. (2016). *Desterrados: Tierra, poder y desigualdad en América Latina*. Reino Unido: OXFAM.
- Guerrero, J. (2011). *Pueblos indígenas de Nariño*. Pasto: Mados Print.
- Guzmán, C., et al. (1980). *La violencia en Colombia*. Bogotá: Valencia Editores.
- Hale, C. R. (2007). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. En M. L. Lagos y P. Calla (Comps.), *Antropología del Estado y políticas contestatarias en América Latina* (pp. 285-346). Bolivia: PNUD.
- Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. USA: Blackwell Publishers.
- Héritier, F. (2002). *Masculin/Féminin II: Dissoudre la hiérarchie*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Ibáñez, L. (2022). Repensando el retrato sobre las mujeres del Sur al calor de la cuarta ola feminista. El caso de Oxfam Intermón. *Femeris*, 8(1), 115-140.

- Illescas Delgado, M. (2017). *El tejido como resistencia cultural: Mujeres indígenas y sus prácticas textiles en los Andes*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Junguito, R. (2022 [1972]). *El sector agropecuario y el desarrollo económico colombiano*. Bogotá: Fedesarrollo.
- Kay, C. (2003). Estructura agraria y violencia rural en América Latina. *Sociologías*, 5(10), 220-248.
- Korol, C. (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía: Mujeres, tierra y territorios en América Latina*. Argentina: América Libre.
- Lehoucq, E. (2016). Constitución de 1991, Ley de Cuotas y movimiento feminista: El papel del derecho en la generación de estructuras de movilización. *Precedente*, 8, 9-41.
- León, M., y Deere, C. (1997). La mujer rural y la reforma agraria en Colombia. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 38-39, 7-23.
- Liffman, P. (2020). Antropología activista, antropología constructivista, antropología reflexiva: Diálogo, crítica y poder en la producción de conocimiento sobre comunidades politizadas. En S. Zendejas y J. L. Escalona (Eds.), *Tensiones antropológicas: Reflexividad y desafíos en investigación*, (pp. 49–80). México: Gedisa UAM.
- López Cortés, O. (2018). Significados y representaciones para el pueblo indígena Pasto de Colombia. *Revista Piso: Perspectivas Individuo y Sociedad*, 17, 1-11.
- López, P., y García, L. (2016). *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Machado, A. (1998). *La cuestión agraria en Colombia a finales del milenio*. Bogotá: El Áncora Editores.
- Mamián, D. (2004). *Los Pastos en la danza del espacio, el tiempo y el poder*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Mancano, B., et al. (2018). *La actualidad de la reforma agraria en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Martino, M. (2013). Connell y el concepto de masculinidades hegemónicas: Notas críticas desde la obra de Pierre Bourdieu. *Estudios Feministas*, 21(1), 283-300.
- Marx, C. (2003). *La nacionalización de la tierra*. Londres: Marxists Internet Archive.

- Marx, K., y Engels, F. (2009). *Manifiesto del Partido Comunista*. España: Fundación Federico Engels.
- Millett, K. (2017). *Política sexual*. Madrid: Cátedra.
- Ministerio del Interior. (2023). *Censo indígena del resguardo de Cumbal*. Bogotá: Mininterior.
- Molano, A. (2002). *Siguiendo el corte. Relatos de guerras y de tierras*. Bogotá: Áncora Editores.
- Moore, H. (1994). Understanding Sex and Gender. En T. Ingold (Ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology* (pp. 813-830). New York: Routledge.
- Muñoz, F. (2020). Modelos de propiedad de la tierra y resguardos indígenas en la conformación del Estado moderno, Pasto, 1855-1879. *Trashumante*, 15, 104-124.
- Narotzky, S. (1995). *Mujer, mujeres y género: Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Spain.
- Ocaña, L. (2016). *Reflexiones sobre la justicia indígena desde una mirada feminista decolonial: Mujeres indígenas del pueblo de los Pastos y prácticas de justicia*. [Trabajo de grado, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio de tesis de la Universidad Nacional de Colombia.
- Oehmichen, C. (2000). Relaciones de etnia y género: Una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios. *Alteridades*, 10(19), 89-98.
- ONIC. (2022). *Sistema de monitoreo territorial*. Recuperado de: <https://wiki.monitoreoterritorial-onic.co/index.php?title=Cumbal>.
- ONU Mujeres. (2024). *Hechos y cifras: Liderazgo y participación política de las mujeres*. Recuperado de: <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/leadership-and-political-participation/facts-and-figures>.
- Oviedo, C. (2014). "Cabildo indígena" y la construcción del estado desde una comunidad desplazada por la violencia en el Cauca (Colombia). XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.
- Oviedo, R. (2001). *Los comuneros del sur: Levantamientos populares del siglo XVIII en Pasto, Colombia*. Pasto: Universidad de Nariño.
- Palacios, M. (2002). *El café en Colombia 1850-1970: Una historia económica, social y política*. México: El Colegio de México.

- Pérez, M., Vázquez, V., y Zapata, E. (2008). Empoderamiento de las mujeres indígenas de Tabasco: El papel de los fondos regionales de la CDI. *Cuicuilco*, 15(42), 165-178.
- Picas, J. (2001). *El papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo: Una crítica antropológica a las formas de cooperación*. [Tesis doctoral]. Repositorio de la Universidad de Barcelona, España.
- Plan de Desarrollo Municipal de Cumbal. (2019). Colombia: Alcaldía de Cumbal.
- Programa de Transformación Productiva. (2012). *Transformación productiva: Turismo de naturaleza*. Bogotá: Ministerio de Comercio, Industria y Turismo.
- Puentes, P. (2023). *Acceso a la tierra: La deuda histórica con las mujeres rurales en Colombia*. Recuperado de: <https://es.mongabay.com/2023/12/acceso-a-la-tierra-deuda-historica-con-mujeres-rurales-colombia/>.
- Puerres, D. (2022). *Emociones y participación política de las mujeres en el resguardo del Gran Cumbal*. [Trabajo de grado, Universidad de Caldas]. Repositorio de tesis de la Universidad de Caldas, Colombia.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Argentina: CLACSO.
- Rappaport, J. (2005). *Cumbe renaciente: Una etnografía andina*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- RECMURIC. (2015). *Tierra para nosotras: Propuestas políticas de las mujeres rurales centroamericanas para el acceso a la tierra*. Recuperado de: <s3.amazonaws.com/sites/default/files/documentos/files/informeTierraMujer.pdf>.
- Reyes, A. (2009). *Guerreros y campesinos: El despojo de la tierra en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma.
- Ríos, J. (2020). *Historia de la violencia en Colombia, 1946-2020: Una mirada territorial*. Madrid: Sílex.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón.
- Rojas, A., Restrepo, E. y Saade M. (2017). *Antropología en Colombia*. Tomo 1. Popayán: Universidad del Cauca, ICANH.
- Roseberry, W. (2014). *Antropología e historias: Ensayos sobre la cultura, historia y economía política*. México: Colegio de Michoacán.

- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95–145.
- Santamaría, A. (2013). Lorenzo Muelas y el constitucionalismo indígena "desde abajo": Una retrospectiva crítica sobre el proceso constituyente de 1991. *Colombia Internacional*, 79, 77-120.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2016). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Senado de Colombia. (1980). *Ley 89 de 1980*. Recuperado de: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=4920>.
- Shah, A. (2010). *In the Shadows of the State: Indigenous Politics, Environmentalism, and Insurgency in Jharkhand, India*. Durham, NC: Duke University Press.
- Shiva, V. (2008). *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace*. California: North Atlantic Books.
- Smith, G. (1991). *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Perú*. California: University of California Press.
- Stephen, L. (2005). *Zapotec Women: Gender, Class, and Ethnicity in Globalized Oaxaca*. EE. UU.: Duke University Press.
- Stronzake, J. y Casado, B. (2012). *Movimiento sin tierra del Brasil*. Recuperado de: <http://fundacionbetiko.org/wp-content/uploads/2012/11/MST.pdf>.
- Suárez, D. (2020). *Lo personal es político en contexto*. En D. Maffía, P. Gómez, A. Moreno, C. Moretti, D. Suárez et al. (Comps.). *Intervenciones feministas para la igualdad y la justicia* (pp. 14-26). Buenos Aires: Jusbaire.
- Tejo, P. (2003). *Mercados de tierra agrícola en América Latina y el Caribe: Una realidad completa*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Tinsman, H. (2009). *La tierra para el que la trabaja: Género, sexualidad y movimientos campesinos en la reforma agraria chilena*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- True, J. (2012). *The Political Economy of Violence Against Women*. UK: Oxford University Press.

- Tupe, J. (2022). *Las voces de mi pueblo: Testimonios sobre la recuperación del resguardo indígena de Panan en Cumbal, Nariño, década de 1980. El caso de la finca El Laurel*. [Trabajo de grado, Universidad de Caldas]. Repositorio Universidad de Caldas, Colombia.
- Vázquez, L. (2010). *Multitud y distopía: Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: UNAM.
- Veltmeyer, H. (2008). La dinámica de las ocupaciones de tierras en América Latina. En S. Moyo y P. Yeros (Coords.). *Recuperando la tierra: El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina* (pp. 301-333). Buenos Aires: CLACSO.
- Villamarín, J. (1975). Haciendas en la sabana de Bogotá, Colombia, en la época colonial: 1539-1810. En E. Florescano (Comp.). *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina* (pp. 327-345). México: Siglo XXI Editores.
- Villamizar, D. (2020). Las guerrillas en Colombia: Una historia desde los orígenes hasta los confines. *Estudios Políticos*, 60, 370-374.
- Wolf, E. (2001). *Figurar el poder: Ideologías de dominación y crisis*. México: CIESAS.
- Wolf, E., y Mintz, S. (1975). Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas. En E. Florescano (Coord.), *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina* (pp. 493-531). México: Siglo XXI Editores.