

**Memoria del Proceso de Empoderamiento Pacifista de las Mujeres del Cabildo Indígena
Yanakuna Santiago de Cali 1999 a 2014**



Universidad de Granada

Estudiante: Adriana Anacona Muñoz

Director: Juan Manuel Jiménez

Julio de 2019

Tesis doctoral para obtener el título de doctora en Historia y Arte

Universidad de Granada, España

Beca Convenio Doctorado Iberoamericano de Gestión de la Paz y los Conflictos

Universidad de Granada- Universidad del Valle

Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrados

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Adriana Anacona Muñoz
ISBN: 978-84-1306-433-8
URI: <http://hdl.handle.net/10481/59540>

Dedicatoria

Porque soy Alma acompañada siempre, en amor y fraternidad, con explícita complicitad por y para la vida, esta siembra y cosecha de investigación las dedico

a:

Mis guelas Eva y Elvis por su amor incondicional

Mis tres hijos: Camilo, Daniel y Nicolás y su semilla Luciana para que sigan construyendo y aprendiendo de nuestro origen ancestral con orgullo y reexistencia.

A Diva Santiago y Carmen Eliza Cruz Chicangana por permitirme recorrer el camino y configurar mi sentir femenino como indígena yanakuna.

A Paco Muñoz y el profe Juan Manuel por enseñarme de la paz imperfecta y creer que era capaz de hacer el giro epistemológico.

Agradecimientos

Imposible sería mi caminar, sin el aliento de tantos otros y otras cuya fuerza, generosidad y afecto han iluminado mis búsquedas, orientado y animado mis pasos, alentando mi corazón para que no desfallezca en la intención de desaprender lo inútil buscando aprender y compartir, siempre, lo que describa y cuente por la VIDA. Por ello con todo mi ser agradezco:

A mis ancestros y ancestras por haberme permitido nacer yanakuna y reencontrar el camino en este espacio y tiempo.

A mi hermana, mis primas y Pablo por ayudarme en solidaridad en este caminar de aprendizaje que se sigue tejiendo en pluralidad.

Al pueblo Yanakuna, el Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali y las mujeres tejedoras de proceso: Ahuacuna, Tejiendo Identidad, Constructoras de Paz, Doña Anita, Doña Praxedes, Doña Alba, Doly, María Ovidia, Paulina, Leidi y Diana que desde el contexto de ciudad y el territorio de origen siguen enseñando lo importante de nuestras raíces ancestrales.

A la madre naturaleza porque cuando creí que lo dejaría llegó mi Salva que junto a Douglas y la niña me hicieron buena compañía.

A mis colegas y amigos de Creactivos, Sense, Bairon Otalvaro, Elizabeth Meneses, Alejandro Rivera, Andrés Pérez, Verónica Salazar, Santiago Moreno, Adalberto Ruíz, Mary Vidal, Giovanny Ramón, Jimmy Alberto Sevilla, Stefanía Chingual, Víctor Romero y Jorge Morales por su apoyo incondicional
A Osvaldo Páez y Diego Sinisterra que siempre me apoyaron y compartieron en investigación

A compañeros de los grupos de investigación: GISOHA y Gestión de Políticas Públicas, junto con el Semillero Texxidos que nutrieron la discusión y aprendizaje.

A las instituciones que contribuyeron para la realización con su respaldo:

Universidad Santiago de Cali, Universidad del Valle, Instituto de la Paz y los Conflictos Universidad de Granada, Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrados y la Beca Estímulos de la Gobernación del Valle.

A Sandra Reyes y Carolina Muñoz que junto con sus familias, mis primos Harry Muñoz, Cesar y Jaime, Eliza, Maury Ramos, la Familia Lora Ramos y Lora Baena y mi querida prima Claudia Muñoz junto con Sarita y Jhon que hicieron posible las estancias académicas como espacios de aprendizajes.

A quienes integran la Red Iberoamericana de Investigación para la Paz Imperfecta por generar espacios de encuentro, a Federico Muñoz, Maury Almanza, Edgar Mesa, Elba Palacios , Susana Pérez y Ana Barrero que siempre estuvieron allí para conversar y motivarme a terminar.

Al GT Subjetivaciones, Ciudadanía Críticas y Transformaciones Sociales de CLACSO, especialmente a María Cristina Fuentes, Oscar Useche y Marcelo Vitarelli que siempre me impulsaron a poner en diálogo y aportar.

Resumen

Esta investigación considera el diálogo posible entre la perspectiva de la paz imperfecta y el paradigma decolonial, para dar cuenta del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del cabildo indígena yanakuna de Cali mediante la triangulación epistemológica y metodológica entre la cosmovisión de la Chakana o Cruz del Sur, la Investigación Acción Participativa y el Feminismo Decolonial Comunitario.

La cosmovisión y cosmogonía del pensamiento andino se representa en el sistema geométrico-astronómico de la Chakana, que integra los cuatro mundos: material, espiritual, afecto y mente. En Colombia, el pueblo yanakuna ha trabajado este sistema durante más de 40 años en su proceso político y organizativo. Los relatos de vida configuran un pretexto de memoria individual y colectiva, para dar voz y escuchar a las mujeres en dicho proceso. La Chakana constituye el enfoque para desarrollar de forma reflexiva el caminar de la investigación, acción y participación en cuatro momentos o caminos que se recorren: i) Estar en la práctica, ii) Contar y narrar, iii) Dibujar y iv) Darle palabra al dibujo. Esto posibilita narrar el empoderamiento pacifista que se muestra con la participación femenina en el pueblo yanakuna, y los propósitos y las estrategias que utilizan un grupo de mujeres tejedoras para incidir en la pervivencia cultural de su comunidad, que resiste y re-existe en contexto de ciudad y aportar a los resguardos, o territorios de origen, su experiencia, que las hace ser reconocidas como “tejedoras de procesos”. Ellas, en dualidad, hacen parte del proceso político organizativo de este pueblo, conformado por 31 comunidades, en 6 departamentos. Además, las tejedoras participan en espacios y procesos de toma decisiones de su plan de vida, plan de salvaguarda y políticas públicas locales, regionales y latinoamericanas.

Esta investigación contribuye a los estudios de paz y a reconocer los discursos e identidades femeninas indígenas yanakunas que, sin autodenominarse feministas, transitan entre un feminismo comunitario y un feminismo espiritual, que exploraré.

Abstract

This research considers the possible dialogue between the perspective of imperfect peace and the decolonial paradigm, to point out the process of pacifist empowerment of the women of the Cali indigenous yanakuna council through the epistemological and methodological triangulation between the Chakana worldview or the Southern Cross, Participatory Action Research and Community Decolonial Feminism.

The worldview and cosmogony of Andean thought is represented in the geometric-astronomical system of the Chakana, which integrates the four worlds: material, spiritual, affection and mind. In Colombia, the Yanakuna people have worked this system for more than 40 years in their political and organizational process. The stories of life configure a pretext of individual and collective memory, to give voice and listen to women in that process. The Chakana is the approach to reflectively develop the journey of research, action and participation in four moments or paths that are covered: i) Be in practice, ii) Tell and narrate, iii) Draw and iv) Give a word to the drawing. This makes it possible to narrate the pacifist empowerment that is shown with the female participation in the Yanakuna people, and the purposes and strategies that a group of women weavers use to influence the cultural survival of their community, which resists and re-exists in the context of city and contribute to the reservations, or territories of origin, their experience, which makes them recognized as "process weavers". They, in duality, are part of the political and organizational process of this town, made up of 31 communities, in 6 departments. In addition, the weavers participate in spaces and decision making processes of their life plan, safeguard plan and local, regional and Latin American public policies.

This research contributes to peace studies and to recognizing Yanakuna indigenous feminine discourses and identities that, without calling themselves feminists, move between a communitarian feminism and a spiritual feminism, which I will explore.

Introducción

Este estudio describe el proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres tejedoras del Cabildo Indígena Yanakuna¹ de Santiago de Cali. Responde, en primer lugar, a la necesidad de reconocer y dar la palabra a las mujeres indígenas desde su cosmovisión ancestral y defensa de su comunidad y territorio. Es una oportunidad de narrar colectivamente la forma como estas mujeres contribuyen al tejido social, cultural, político y económico de un pueblo que durante los últimos 40 años está en un proceso de recuperación de su identidad andina fundamentada en la Chakana o Cruz del Sur. Representa un aporte en la valoración que se tiene de buscar, documentar, interpretar y apropiar las raíces indígenas de quienes en ciudad se reencuentran, reconocen, reelaboran y recuperan. Es decir, quienes re-existen para vivir y sentir el buen vivir yanakuna.

En segundo lugar, y en términos personales, este trabajo es un compromiso con mi propia comunidad de origen, pues cuando terminé, en el 2013, el Diplomado en Derechos Indígenas, auspiciado por el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, FILAC, orientado por la Universidad Intercultural Indígena y la Universidad Academia del Humanismo Cristiano de Chile, e inicié, de forma afortunada, el doctorado en Historia y Arte de la Universidad de Granada España², encontré la necesidad de documentar las raíces ancestrales del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali. En ese mismo año, como comunidad, enfrentamos la pérdida humana de tres líderes fundadores del proceso (dos mayores³

¹ El nombre que aparece registrado hasta la fecha (2019) es Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali, sin embargo como un acto de reivindicación cultural y política en este documento asumimos el nombre de Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali en virtud a como se viene utilizando en el discurso de quienes lo integramos.

² En el 2013 conocí la perspectiva de paz imperfecta e inicié –sin pretenderlo- el Giro Epistemológico, giro que aún continúo haciendo. Agradezco a los docentes del Instituto de Gestión de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada, entre ellos Francisco Muñoz Muñoz, Purificación Ubric Rabaneda, Inmaculada Marrero Rocha, Carlos José Herrera y a mi director de tesis, el profesor Juan Manuel Jiménez, con quienes, motivados por Paco Muñoz, conformamos la Red Iberoamericana de Investigación para la Paz Imperfecta.

³ Los mayores Eustacio Chigangana y Esaúd Luna, fueron fundadores del proceso organizativo del cabildo y del pueblo yanakuna, en 1968, cuando comenzaron a reencontrarse en Cali y a llevar su sentir al territorio de origen. Ello son referentes de lo que significa “Tejer la cobija en familia”. Un año antes de que fallecieran hicimos un relato audiovisual que perdimos por fallas en el computador. Don Esaúd fue periodista y llevó registro documental del proceso del cabildo. Don Chica, así le decíamos, será recordado por su seriedad, valores de amistad, solidaridad y honestidad. Fue una persona de palabra, con quien uno se comprometía a trabajar por todo un pueblo. Su mirada profunda, sus manos delgadas y grandes que saludaban con

y uno joven⁴) y una de las tejedoras⁵ sufrió un accidente cerebrovascular. De Carmen Eliza aprendimos sobre los resguardos y las dinámicas de vida del tránsito del campo a la ciudad. Fueron estos últimos hechos los que me motivaron a documentar la forma como las tejedoras contribuyeron al proceso político organizativo, desarrollado entre 1999 y el 2013, en un pueblo indígena organizado en 31 comunidades, en 6 departamentos, con más de 45 mil personas que nos autorreconocemos en Colombia como indígenas yanakunas.

Luego llegaron los argumentos académicos, de justificación científica⁶ y de políticas públicas nacionales y globales.

Es preciso señalar que son pocas las investigaciones que dan cuenta de las capacidades, hábitos y estrategias que desarrollan las mujeres indígenas y su contribución al buen vivir de sus comunidades (Varea, S., y Zaragocín, S., 2017). De hecho, cuando se hace un rastreo del estado del arte se encuentran antecedentes teóricos y metodológicos en la perspectiva del empoderamiento empresarial y organizativo del mundo productivo, pero poco del tejido social, cultural y político en el que ellas son eje central para sostener, fortalecer y orientar a sus comunidades desde la comprensión que ellas hacen de su cosmovisión y cosmogonía, esto es casi como una tendencia en América latina (Ciro Calderón, J. 2017; Hernández, R. U. 2016; Betancour, M. 2011; Mourão V., E. 2001).

Y esto sorprende, por la cantidad de pueblos que existen. De hecho, la Comisión Interamericana para América Latina y el Caribe, Cepal, en su último informe registra que desde

firmeza, su delgadez, palabra cálida, su honestidad y coherencia son características que recordaré, y por ser un orientador de nuestro proceso a nivel nacional.

⁴ William Anacona Santiago fue vicegobernador, coordinador de Salud del Cabildo Yanakuna e hijo de Diva Santiago, la urdimbre del tejido cultural que describo en este informe. El fallecimiento de William propició una serie de cambios en la organización del cabildo y empezó a evidenciar la necesidad de esta investigación.

⁵ Carmen Eliza Chicangana es una de las mujeres del Cabildo que me acogió y me enseñó sobre mi origen. A su lado hice mis primeros viajes al macizo colombiano, para participar en escenarios políticos. Por muchos años, ella fue la coordinadora del Pilar Social del Cabildo. A pesar de sus condiciones de salud, su relato de vida aparece en esta investigación.

⁶ Primero me movilizó lo humano, creo que cuando uno hace investigación social para las paces y se asume desde criterios de la IAP y del pensamiento decolonial debe dar voz y presencia a su trayectoria, porque ningún tema de investigación llega porque sí, todos se van configurando en tu trayectoria humana, académica y profesional, quizás también por eso lo demás fue llegando (espacios académicos, referentes, autoras, feminismos de Abya Yala, redes de mujeres indígenas y de investigación) que como buen tejido (de urdimbres y tramas) me fueron formando en la perspectiva de una tesis doctoral, con la que pretendo contribuir, más que exponer un título.

México hasta Argentina existen 826 pueblos indígenas (Del Popolo, F.; Jaspers, D., y Cepal, 2014), con expresiones culturales, sociales, políticas y espirituales que evidencian múltiples formas de resistencia frente a la opresión y el sometimiento del modelo sistema/mundo⁷. En Colombia, se registran 102 pueblos indígenas reconocidos, de los cuales 64 están en riesgo de desaparecer física y culturalmente, entre ellos el pueblo yanakuna (Corte Constitucional Colombiana, 2009)⁸; CEPAL, 2014).

Algunas autoras de los feminismos “otros”, o decoloniales, como Francesca Gargallo Celentani⁹, en un recorrido que realiza por 607 pueblos indígenas, en los años 2010 y 2011, demuestra que es poco lo que se conoce de las formas como las mujeres indígenas nos pensamos, concebimos nuestra relación con la comunidad, el Estado, el sistema y nos representamos en otras formas feministas (Gargallo, F. 2012). En esta misma línea coinciden las autoras de *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*¹⁰ (Da Silva, E. 2015)., entre las que se encuentran María Lugones, Yuderlys Espinosa, Diana Correa, Karina Ochoa, Rita Laura Segato, Breny Mendoza, Silvia Rivera, Silvia Marcos, Rosalva Aída Hernández Castillo, Betty Rut Lozano Lerma y la misma Francesca Gargallo, entre otras reconocidas por sus aportes. Así mismo coinciden en los *Feminismos y buen vivir, utopías*

⁷ Experiencia estructurante de dominación que va a marcar la diferencia ontológica entre colonizador y colonizado. Invenciones que constituirán Instituciones, Subjetividades y Formaciones Políticas para brindar posiciones de inferioridad al colonizado. Por tanto, el sistema/mundo inicia en los siglos XV y XVI en los procesos de conquista de occidente a los nuevos mundos. Algunos latinoamericanos, como Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, van a plantear esta relación como una noción que ayudará a explicar la historia desde una perspectiva multidimensional e interdisciplinar (Quijano, A. 2014).

⁸ Un auto es una resolución jurídica de toma de decisión, en donde la Corte Constitucional Colombiana describe los factores de afectación del conflicto armado en los pueblos indígenas: la eliminación, el desplazamiento y la desintegración de los pueblos indígenas en Colombia muestran que la respuesta del Estado es precaria y obligan a su salvaguarda: protección, reparación y garantías de los derechos humanos fundamentales, individuales y colectivos de los pueblos. Tomado de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm> (recuperado el 22 de marzo del 2019)

⁹ Francesca Gargallo Celentani es reconocida como una de las feministas latinoamericanas más polémicas y crítica, su lugar de enunciación siempre es la “otredad históricamente oprimida: la de mujer, la de indígena, la de campesina, la de latinoamericana”. Reconstruir la historia del feminismo en Latinoamérica. Es fundadora de las carreras Filosofía e Historia de las Ideas, donde enseña e investiga, y Literatura y Creación Literaria, de la Universidad Autónoma de México. Es cofundadora y colaboradora del suplemento *Todas*, del diario *Milenio*, de Ciudad de México. Tomado de: <http://www.papelesdesociedad.info/?Las-ideas-feministas>. (recuperado el 22 de marzo del 2019)

¹⁰ Abya Yala es una palabra del pueblo Kuna, que significa “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento” y es sinónimo de América. Utilizada como parte del proceso político de los pueblos indígenas de América Latina. En mi caso la aprendí en el Cabildo al ser parte del movimiento indígena. La utilizo como parte de la reivindicación cultural y valoración de nuestra propia historia. Pueden consultar rápidamente: <https://www.ecoportal.net/temas-especiales/pueblos-indigenas/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este-continente/> (recuperado el 22 de marzo del 2019)

decoloniales (Varea, S., y Zaragocin, S., 2017), compilado por Soledad Varea y Sofía Zaragocin, en donde además de algunas de las autoras nombradas arriba, están Silvia Vega Ugalde, Marta Cabezas Fernández, Xavier León Vega, Sarah Radcliffe y Margarita Manosalvas, entre otras, que van a poner en discusión la evidencia de los aportes de las mujeres en el paradigma del buen vivir diferenciado por pueblo indígena. O como lo hace Julieta Paredes (2015), en *Despatriarcalización: una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)* (Paredes, J. 2015). O de forma específica el abordaje que ha tenido el movimiento zapatista, en obras como *¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994 a 2009* (Vuorisalo-Tiitinen, S, 2011). Y también la forma en que se documenta la memoria de las mujeres mayas sobrevivientes del conflicto en Guatemala, en la obra *Tejidos que lleva el alma* (Fulchirone, A.; Paz, O.A.; López, A., y Pérez, M.J. 2009)., realizado por Amandine Fulchirone, Olga Alicia Paz, Angélica López y un grupo grande de mujeres mayas, que dan cuenta de la larga lucha por la reparación o resarcimiento que han desarrollado la mujeres en un país afectado por un conflicto armado parecido al colombiano.

Todo lo anterior se sumó para justificar la relevancia de esta investigación, que de primera mano pretende dar cuenta de los relatos de vida de mujeres yanakunas, con sus experiencias, saberes, configuración de espacios e identidad, que enseñan sus estrategias de empoderamiento pacifista en dualidad y que aún sin definirse como feministas y sin desconocer lo que Julieta Paredes (2010; 2012) denomina entronque patriarcal, pues no deja de existir la violencia estructural, cultural y directa hacia las mujeres dentro y fuera de la comunidad, en sus experiencias se puede anticipar un tipo de feminismo que inicialmente denominaré feminismo espiritual y sobre el cual dejaré pistas de indagación futura en este mismo informe de investigación.

Por tanto, el interés es hacer aportes a la línea de Historia y Género del doctorado y al proceso político organizativo del pueblo yanakuna en Colombia, proponiendo un diálogo entre la perspectiva de la paz imperfecta y el paradigma decolonial como oportunidad de narrar nuestra propia historia y sentir femenino yanakuna. Por consiguiente, en esta investigación el empoderamiento lo entenderemos como un proceso complejo en tres dimensiones: i) el comunitario, ii) el social y iii) el personal. Este concepto dialoga con el de re-existencia (Albán,

A. 2005, 2008, 2012, 2016), en tanto que se trata de un proceso complejo de reencuentro de la ancestralidad étnica, el sentido femenino y la espiritualidad que permite valorar y desarrollar capacidades, discursos y prácticas femeninas como indígenas yanakunas, para articular, en una trayectoria de más de 40 años, a una comunidad compuesta por 920 hogares y 1.696 personas (53% mujeres y 47% hombres) que viven en el contexto de ciudad¹¹ de Santiago de Cali.

En este sentido, esta investigación teórica y metodológicamente triangula los principios de la Ley de origen de la Chakana o Cruz del Sur¹² con los principios de la Investigación Acción Participativa (IAP) y el Feminismo Comunitario. Esto tiene que ver con la capacidad de generar un diálogo con quienes somos protagonistas de esta investigación. Por eso, se recupera el lugar de la enunciación de quienes participamos en este proceso, teniendo en cuenta la premisa del feminismo decolonial: reconocer las múltiples voces de las mujeres históricamente invisibilizadas y marginadas (Suárez-Návaz, L., y Hernández Castillo, R. A., 2008) y la capacidad de quienes hacen parte de las organizaciones y movimientos sociales para construir y dar cuenta de su propio conocimiento e historia. En este sentido, esta investigación, como proceso y resultados, tuvo el interés de promover los diálogos o “saberes ecológicos”, que según Boaventura de Sousa Santos (2010) estrechan la relación entre la ciencia y la práctica o, en este caso, entre la academia y una comunidad indígena que hace parte del movimiento social colombiano.

“La Chakana se construye con dos palos que se van entrecruzando, y que con el peso y el caminar se van ligando mucho más. No es solo uno, son dos, es la paridad” (Anacona, L., 2015, p. 6), que permite desarrollar de forma reflexiva el caminar de la investigación, acción y participación en cuatro momentos o caminos que se deben recorrer: i) Estar en la práctica, ii) Contar y narrar, iii) Dibujar, iv) Darle palabra al dibujo (Anacona, L., 2015), y que favorecen el diálogo con la Investigación Acción Participativa en tanto que esta es una propuesta científica y

¹¹ Al momento del cierre de esta investigación, en diciembre del 2017, se eligió la junta directiva del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali. De los 14 cargos, 13 son ocupados por mujeres. De estas, 6 hicieron parte de los relatos construidos por ser y estar en el grupo de tejedoras.

¹² En el primer capítulo se explica detalladamente el pensamiento andino respecto a cómo nos orienta en la vida al pueblo Yanakuna la Chakana o Cruz del Sur.

política de reconocer el conocimiento popular frente a la dominación del conocimiento formal. Por eso tiene tanto sentido que respalde la producción de conocimiento de los movimientos sociales desde el intercambio de saberes entre la teoría, lo sistemático y la reflexión para la acción o la transformación, algunos de estos de forma decolonial. Y el feminismo comunitario reconoce que el pensamiento político de las mujeres es feminismo, el lugar de identidad común entre hombres y mujeres, y la comunidad se configura como un cuerpo que es compartido. Cada uno tiene su lugar y sus funciones en paridad filosófica y frente al mismo sistema de dominación que nos oprime, aunque de distinta manera. Para entender esto, es preciso cuestionar el sistema del patriarcado y desarrollarlo desde las mismas organizaciones sociales, no desde los partidos políticos (Paredes, J., 2010). Este fundamento fue desarrollado en el proceso político organizativo del pueblo Yanakuna desde donde se reconstruye el empoderamiento pacifista de las mujeres tejedoras.

El corolario anterior también justifica las voces en primera y tercera persona del singular en la escritura del texto.

Cómo diálogo de saberes ecológicos y respaldos para hacer y ser posible esta investigación conté con el respaldo de las mujeres tejedoras de tres grupos (Ahuacuna, Tejiendo Identidad y Constructoras de Paz); con la comunidad y consejeros del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali; con algunas personas de los resguardos ubicados en el macizo colombiano (San Sebastián, Rioblanco, Caquiona y San Agustín); con la Coordinadora de Casa del Pensamiento Indígena de Bogotá. También conté con el respaldo institucional de la Universidad Santiago de Cali, a través de la Dirección General de Investigación como resultado de mi participación en el Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Humanas, de la Facultad de Comunicación y Publicidad, lo que facilitó la vinculación de estudiantes del Semillero Texxidos¹³ con sus trabajos de grado. También se vincularon mujeres tejedoras y líderes del pueblo yanakuna de Popayán y Bogotá, amigas, amigos, colegas investigadores, activistas,

¹³ Texxidos fue el nombre que estudiantes y profesores asignamos al grupo de semillero de investigación. Significa tejedores de conocimiento del siglo XXI.

personas defensoras de derechos en los departamentos del Cauca y del Valle del Cauca, y de Bogotá, que me acogieron en las rutas y discusiones que este trabajo propuso. Además, no hubiera podido desarrollar este doctorado si no hubiera contado con la beca de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Posgrados, resultado del convenio entre la Universidad de Granada, España, y la Universidad del Valle, Colombia.

El proceso, el resultado y la ruta de trabajo de investigación han sido un tejido. Por eso, quiero dar valor a la forma de reflexión y escritura, en la medida en que se trata de la historia de unas mujeres a las que en el pueblo yanakuna reconocemos como “tejedoras de proceso”, porque han sido capaces de reconstruir en colectividad sus raíces culturales, lo que nos permitió organizarnos, trabajar y confiar en una pervivencia andina basada en la práctica del tejido como eje fundamental del empoderamiento pacifista y de re-existencia.

Con ellas se escribió y con ellas se validó lo que aquí se expone en capítulos académicos y que para ellas y para mí ha representado hacer un giro epistemológico como lo propone Vicent Martínez (2001) y Francisco Muñoz (2001), al reconocer que la transformación de los conflictos presupone principios de cooperación, comunicación y reconciliación, en tanto que ellas me fueron llevando a otras formas de pensar y reconocer el feminismo y de considerar y pensar las paces desde las paces. De mi parte, hice el intento de compartir saberes¹⁴. Con esto también entendí por qué el maestro Francisco Adolfo Muñoz confiaba en los procesos que existen en medio del conflicto armado en Colombia, porque quien construye paz tiene la capacidad, como estas tejedoras, de relacionar la teoría con la práctica o, dicho en sus palabras, “una de las características de la *paz* imperfecta es que sirve para articular bien la relación entre la teoría y la práctica, especialmente cuando consideramos el “empoderamiento pacifista”, que además es una de las ideas concomitantes con el *habitus*” (Muñoz, F., y Martínez, C., 2011, p. 61), que en este

¹⁴ Fue muy grato que para la entrega de este documento la tejedora María Diva Santiago contara con dos publicaciones que daban cuenta del tejido y formas de tinturado ancestral, resultado de la “ecología de saberes”. La primera: *Tintes tullpu pishipik akhnxisa, investigación e intercambio de conocimientos y procesos ancestrales sobre tinturado de lana*, Secretaría de Cultura, Beca Estímulos de Cultura, Alcaldía Santiago de Cali, Cali, Colombia, 2016. ISBN: 978-958-48-031-6. La segunda: *Tillauku kallari, laboratorio ancestral. Tejidos y tintes tradicionales como recuperación de prácticas ancestrales en comunidades indígenas en contexto de ciudad*, Secretaría de Cultura, Beca Estímulos de Cultura, Alcaldía Santiago de Cali, Cali, Colombia, 2018. ISBN: 978-958-48-5122-2.

caso funciona para integrar a un pueblo originario, “que pasó de la vergüenza al orgullo de ser indígena” (expresión política de las mujeres y los hombres yanakunas).

De este modo, y para dar cuenta de los resultados, este informe está estructurado en seis capítulos:

El primero da cuenta del planteamiento del problema, los objetivos de investigación y de antecedentes de investigación en comunidades indígenas en contexto de ciudad, aspectos que explican el interés de desarrollar esta investigación.

El segundo capítulo describe la metodología que implicó esta investigación y que permite entender el diálogo entre los principios políticos, éticos y metodológicos de la Investigación Acción Participativa, el Feminismo decolonial y la cosmovisión y Ley de Origen de la Chakana del pueblo yanakuna como sistema orientador de su proceso y de esta investigación.

El tercer capítulo da cuenta de los aspectos centrales del contexto histórico y proceso político organizativo del pueblo yanakuna y del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali en su re-etnización, re-elaboración y re-existencia, que vinculan características sociodemográficas y de afectación de las violencias (directa, estructural y cultural) que han resistido. Este apartado nos ayuda a comprender la participación, las estrategias de empoderamiento e incidencia en políticas públicas de las mujeres yanakunas en el proceso político organizativo en el periodo de estudio y en la actualidad (2018).

El cuarto capítulo brinda, desde referentes teóricos del empoderamiento pacifista, el análisis de resultados que permiten explicar el proceso, los propósitos y las estrategias desarrolladas por las mujeres yanakunas con quienes construimos los relatos en el periodo de cinco años que duró esta investigación.

El quinto capítulo reconoce aspectos centrales del feminismo decolonial y de lo que Julieta Paredes define como Feminismo Comunitario que permiten comprender la participación

de la mujer yanakuna en dualidad y reciprocidad como parte de su empoderamiento pacifista e incidencia en el cabildo y el pueblo yanakuna.

El sexto capítulo narra los relatos de las mujeres yanakunas para reconocer, desde una trama conceptual que dialoga entre el empoderamiento pacifista y el feminismo decolonial, a las mayores, las sembradoras, las recolectoras y las semillas, como expresiones de tejedoras pacifistas en re-existencia cultural y recoge las conclusiones que resultaron del esfuerzo de valorar la forma de empoderamiento de las mujeres yanakunas con quienes aprendí, y estoy en formación, en un contexto tan complicado como el colombiano y los retos que actualmente este constituye en la construcción de las paces.

Tabla de Contenidos

Capítulo 1 Introducción e información general	1
Planteamiento del problema	2
Justificación	7
Pertinencia de la recuperación de memoria del proceso de empoderamiento de las mujeres yanakunas en Santiago de Cali.	8
Experiencias de cabildos indígenas en contexto de ciudad.	15
Preguntas de investigación	25
Preguntas generales	25
Preguntas sistematizadoras	25
Objetivos	25
Objetivo(s) general(es)	25
Objetivos específicos	25
Capítulo 2 El camino o ruta metodológica que recorrimos en esta investigación	26
Presentación	26
Los principios y enfoques que orientan esta investigación	27
Cosmovisión y Ley de Origen: Chakana o Cruz del Sur	33
La Chakana o Cruz del Sur metodológica	40
Cada camino de acuerdo con el ciclo de la investigación	42
Primer camino: Estar en la práctica cotidiana (Diseño).	43
Construcción de matriz de análisis, definición de categorías y técnicas.	48
Segundo Camino: Contar y Narrar (aplicación).	52
i. Mingas de Pensamiento.	54
ii. Encuentro de Mujeres, participación, empoderamiento y políticas públicas.	59
iii. Espacios con registro de observación.	79
iv. Análisis de documentos.	93
v. Las entrevistas.	96
Dibujar (procesamiento y análisis).	96
Darle palabra al dibujo (Reflexión).	99
Conclusiones metodológicas	102

Capítulo 3. Contexto del proceso político organizativo del pueblo yanakuna y del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali	103
Presentación	104
Pueblos indígenas como sujetos de derechos	106
Nuestros derechos como pueblos indígenas.	106
Nuestros derechos como mujeres indígenas.	109
Nuestros derechos como cabildos en contexto de ciudad.	118
Contexto y territorio del Pueblo Yanakuna	122
Historia y recuperación de memoria del Pueblo Yanakuna y el cabildo en Cali	130
Contexto propio de Cali para el cabildo y las mujeres de tejedoras	146
La autodeterminación e identidad como principios de empoderamiento: pueblo, cabildo y tejedoras	155
Las tejedoras y los grupos de tejido	162
Características sociodemográficas y económicas de las tejedoras.	162
Grupos de tejido.	168
Conclusiones capítulo 3	173
Capítulo 4. El empoderamiento pacifista de las mujeres yanakunas	175
Presentación	175
Aspectos que orientaron la comprensión de lo que significaba la paz imperfecta y el empoderamiento pacifista	177
Complejidad y conflictividad.	180
Paz y construcción de paz.	188
Virtudes morales y virtudes intelectuales.	199
Habitus de la paz.	201
Memoria histórica y colectiva.	205
Políticas públicas y empoderamiento pacifista.	206
Ciudadanía y paz.	208
Definiciones de poder	211
Cómo entendemos el empoderamiento pacifista.	227
Empoderamientos pacifistas en mujeres.	234

Participación de la mujer yanakuna desde el reconocimiento de los feminismos decoloniales, la paridad, la dualidad, la reciprocidad y el empoderamiento pacifista	239
Feminismos decoloniales.	239
Feminismos indígenas o en Abya Yala.	250
Feminismo comunitario.	259
La participación femenina indígena.	264
Conclusiones	270
Capítulo 5. Narraciones de vida y empoderamientos pacifistas	272
Presentación	272
Dibujar para entender los relatos y sus trayectorias	278
Mayoras	285
Sembradoras	287
Recolectoras	292
Semilla	297
Mayoras	299
María Diva Santiago	299
Fanny Hormiga	317
Praxedes Anacona	323
Alba Hernández	331
Ana Jiménez	339
Delia Chicangana	346
Sembradoras	355
María Ovidia Palechor	355
Paulina Majín	371
Doly Enríquez	382
Aura Anacona	394
Mireya Gómez Anacona	405
Carmen Eliza Cruz Chicangana	414
Recolectoras	421
Hilda Cenaida Luna	421
Erfidia Jiménez	428

Cristina Córdoba	434
Semilla	435
Conclusión	446
Capítulo 6. Conclusiones	447
Presentación	447
Describir el proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali entre 1999 a 2014	448
Definir la participación de las mujeres en el proceso político organizativo del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali	457
Explicar los propósitos y estrategias del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Yanakuna de Santiago de Cali	459
Identificar la incidencia del empoderamiento pacifista de las mujeres en procesos de toma de decisiones en políticas públicas del pueblo yanakuna, especialmente en el Plan de Vida Yanakuna 2001 y en el Plan de Salvaguarda 2012	463
Narrar los discursos e identidades femeninas yanakunas y su incidencia en el colectivo social como pueblo originario que pervive en la ciudad	464
¿Qué es una tejedora de proceso y de reexistencia pacifistas en el pueblo yanakuna?:.	464
Reflexividad	472
Bibliografía	476
Anexos	488

Lista de tablas

Tabla 1	Esquema de Matriz de Análisis. Fuente: Anacona, A., 2015.	51
Tabla 2.	Balance Diario de Campo Mingas Plan de Vida 2014	55
Tabla 3.	Aspectos comunes y divergentes de los encuentros de mujeres indígenas	76
Tabla 4.	Características de los Espacios Observados	80
Tabla 5.	Junta Directiva 2018	162
Tabla 6	Continuum de los Conflictos y las etapas de los estudios de paz	194

Lista de figuras

Figura 1 Mapa resumen	1
Figura 2. Evidencia de trabajo con estudiantes Fuente: Grupo Estudiantes de la Universidad Santiago de Cali, 2012.	12
Figura 3. Mapa Resumen Metodología Fuente: Anacona, A. (2018)	26
Figura 4. Sabiduría El momento de la Visión comprende el horizonte que enseña la sabiduría ancestral; el momento del Saber se construye en un camino de palabras a la visión; el momento de la Mirada discierne y despierta el ver conjugando la visión con el saber; el momento del Retorno reflexiona y alimenta con sabiduría el conocimiento universal (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011b, p. 65) Fuente: Cabildo Mayor Yanacona, 2001	34
Figura 5 La Constelación del Sur y su representación geométrica Fuente: Carlos Mila Villanueva, 1992	35
Figura 6 Principios Pueblo Yanakuna. Fuente: Nación Yanakuna, 2011	37
Figura 7 Chakana en el Proceso del Conocimiento. Fuente: Adaptado de Anacona, L. 2015	41
Figura 8 La Chakana Metodológica. Los recuadros punteados son adaptados, para dialogar con el sentido de la investigación cualitativa y facilitar el diálogo intercultural. Fuente: Adaptación de Anacona, A, 2018, original de Anacona, O.L. 2015, p. 4.	42
Figura 9 Objetivos e hipótesis	49
Figura 10 Chakana en cada relato de la Mujer Yanakuna. Fuente: Anacona, A., 2018.	50
Figura 11 Origen, trayectoria, empoderamiento, participación. Fuente: Anacona, A., 2015.	50
Figura 12. Línea de tiempo 1968 – 2015 Fuente: Anacona, A. 2015.	54
Figura 13 Construcción Chakana de Vida resultado de encuentro Foto: Diego Lozada. Consolidación Adriana Anacona, 23 y 24 de marzo del 2017.	63
Figura 14 Ejemplo Diario de Campo	80
Figura 15. Ficha Documental. Fuente: Anacona, A., 2014.	94
Figura 16 Documentos	95
Figura 17 Chakana de Tejedoras de Procesos Pacifistas Yanakunas Fuente: Anacona, A., 2018.	98
Figura 18 Mapa resumen	103

Figura 19. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Yanacona Fuente: Cartografía Diversidad. Dirección de Poblaciones, Ministerio del Interior y de Justicia, 2013.	127
Figura 20. Mapa del Macizo Colombiano. Fuente: Cartografía y diseño, Juan Carlos Carvajal B., 2012.	129
Figura 21. Mapa de ubicación geográfica de Cali en el suroccidente colombiano Fuente: Cartografía Diversidad, Dirección de Poblaciones, Ministerio Interior y Justicia, 2013.	147
Figura 22 Mapa resumen	175
Figura 23 Fuente, Tusan. P. sf. https://www.youtube.com/watch?v=WQQjmaJa_y4	224
Figura 24 Empoderamiento Pacifista. Fuente: Anacona, 2014.	231
Figura 25 Concepto de Colonialidad Fuente: Anacona, 2015.	241
Figura 26. ¿Qué busca el pensamiento decolonial? Fuente: Anacona, 2015.	242
Figura 27 Patrón de Poder Fuente: Anacona, 2015.	243
Figura 28 Mapa resumen. Fuente: Anacona, 2018.	272
Figura 29 Chakana según los Vínculos generados por las Mujeres. Fuente: Anacona, A. 2018	282
Figura 30. Recorridos y distancias físicas: Cali-Bogotá a Resguardos de Origen Fuente: Google Maps.	284
Figura 31 Diva Santiago. Museo Arqueológico la Merced, 2013. Foto: Osvaldo Páez.	299
Figura 32 Fanny Hormiga en Escuela Integral Indígena, 2017. Foto: Santiago Rincón, Texxidos.	317
Figura 33 Praxedes Anacona en Loma de la Cruz, 2017. Foto: Santiago Rincón Texxidos.	323
Figura 34 Alba Hernández en Loma de la Cruz, 2017. Foto: Santiago Rincón Texxidos.	331
Figura 35 Ana Jiménez en Loma de la Cruz, 2017. Expresión de tejido. Foto: Santiago Rincón.	339
Figura 36 Delia Chicangana, Semilla de Vida, 2017. Foto: Santiago Rincón.	346
Figura 37 Carretera entre Rioblanco y la Sierra. Autor Osvaldo Páez 2013	348
Figura 38 Foto: Archivo María Ovidia, 2018	355
Figura 39 Foto: Adriana Anacona, Casa de Pensamiento, Cabildos, Bogotá, 2017.	371
Figura 40 Foto: Doly Enríquez. Bastón de Guardia Indígena.	382
Figura 41 Aura Anacona Foto: Santiago Rincón- re-existencia- 2017	394
Figura 42 Fuente: Santiago Rincón, vestido mujer yanakuna, 2017.	398

Figura 43 Mireya Gómez Anacona. Foto: Santiago Rincón, Tejido en la Escuela- 2017	405
Figura 44 Carmen Eliza Cruz Chicangana. Foto: Archivo Cabildo Yanakuna Cali, 2013.	414
Figura 45 Hilda Cenaida Luna. Foto: Santiago Rincón, 2017.	421
Figura 46 Erfidia Jimernez. Foto: Santiago Rincón, familia y tejido, 2017.	428
Figura 47 Cristina Cordoba Foto: Jorge Osvaldo Páez, Inti Raymi, 2013	434
Figura 48 Foto: Jorge Osvaldo Páez, Inti Raymi, 2013.	435
Figura 49 Foto: Angélica Peñaloza, 20 de noviembre. Las Mujeres PazHaremos. refrendando la paz, 2015.	442
Figura 50. Mapa Resumen Conclusiones Fuente: Anacona, 2018.	447
Figura 51. Feminismo espiritual – empoderamiento pacifista. Fuente: Anacona, 2018.	466

Lista de entrevistas

Anaconda, entrevista a Afranio, 2014	155
Anaconda, entrevista a Alba, 2013	167, 200
Anaconda, entrevista a Alba, 2014	306, 328, 331
Anaconda, entrevista a Alba, 2015	270
Anaconda, entrevista a Alba, 2017	163, 165, 330, 332, 333
Anaconda, entrevista a Ana, 2017	166, 335, 336, 337, 339
Anaconda, entrevista a Aura 2018	134
Anaconda, entrevista a Aura, 2015	390, 392, 398
Anaconda, entrevista a Aura, 2017	270, 390, 395, 410
Anaconda, entrevista a Carmen Eliza, 2010	140
Anaconda, entrevista a Carmen, 2017	411
Anaconda, entrevista a Delia, 2017	342, 344, 345, 346, 347, 348
Anaconda, entrevista a Diva, 2013	168, 297, 298, 301
Anaconda, entrevista a Diva, 2014	138, 162, 297, 299, 304, 305, 310
Anaconda, entrevista a Diva, 2015	136, 137, 157
Anaconda, entrevista a Diva, 2017	132, 154, 196, 273, 311, 412
Anaconda, entrevista a Diva, 2018	308, 410
Anaconda, entrevista a Doly, 2017	143, 162, 199, 378, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387
Anaconda, entrevista a Doly, 2018	201
Anaconda, entrevista a Erfidia, 2017	423, 424, 425, 426
Anaconda, entrevista a Erfidia, 2018	425
Anaconda, entrevista a Fanny, 2015	315, 316
Anaconda, entrevista a Fanny, 2017	163, 412
Anaconda, entrevista a Hilda, 2017	164, 165, 166, 411, 416, 417, 418, 420, 421
Anaconda, entrevista a Jimmy, 2015	134
Anaconda, entrevista a Luis M., 2014	130, 133
Anaconda, entrevista a Luis M., 2015	302

Anacona, entrevista a Luis M., 2017	410, 412
Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018	162, 164, 198, 202, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 361, 362, 364, 463
Anacona, entrevista a María, Gobernadora Pueblo Inga, 2016	414
Anacona, entrevista a Mireya, 2015	400
Anacona, entrevista a Mireya, 2017	401, 402, 403, 404, 406, 407, 408
Anacona, entrevista a Paulina, 2017	132, 202, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 375
Anacona, entrevista a Paulina, 2018	161
Anacona, entrevista a Praxedes, 2015	305, 321, 323
Anacona, Entrevista a Praxedes, 2016	320
Anacona, entrevista a Praxedes, 2017	166, 324

Lista de acrónimos

FILAC Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe

CEPAL Comisión Interamericana para América Latina y el Caribe,

CRIC Consejo Regional Indígena del Cauca

ONIC Organización Nacional Indígena de Colombia

CIT Confederación Indígena Tayrona

Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia (Gobierno Mayor),

AICO Autoridades Indígenas de Colombia por la Pacha Mama

OPIAC Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana

OIT Organización Internacional del Trabajo

FLACSO Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

DANE Departamento Administrativo Nacional de Estadística

IAP Investigación Acción Participativa

IA Investigación Acción

IAE Investigación Acción Educativa

GISOHA Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Humanas

ONU Organización de Naciones Unidas

CELADE Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía

CEDAW Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer

IDEAM Instituto de Hidrología, Meteorología, Estudios Ambientales

CRAS Colonia Rioblanqueña de Acción Social, Cali, 1966

COLRIOS Colonia Rioblanqueña Sotará, Popayán, 1975

ACUR Acción Cultural de Unidad Rioblanqueña, Cali, 1980

Integración Veredal Cali, 1982

CREA Colonia Rioblanqueña de Emigrantes, Armenia, 1985

DIZIMAC Directiva Zonal Indígena del Macizo Colombiano

DIYIMAC Directiva Indígena Yanakuna del Macizo Colombiano

Capítulo 1

Introducción e información general

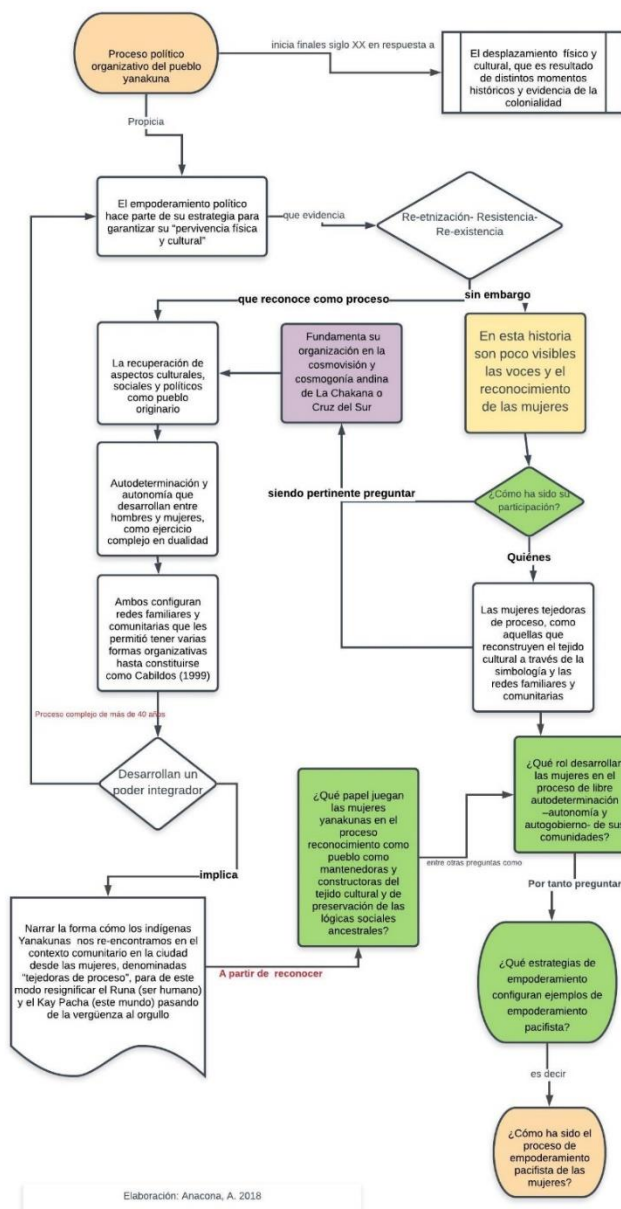


Figura 1 Mapa resumen

Planteamiento del problema

Para el planteamiento del problema partiré de la siguiente premisa: los procesos de empoderamiento político organizativos del Pueblo Yanakuna se inscriben en principios de autonomía, identidad, unidad y territorio. Inician y se mantienen colectivamente desde los años 60 del siglo XX en lo que se denomina “la casa y la familia Yanakuna”. Estimaré si la construcción de los pilares y la estructura del vínculo familiar, se pueden calificar como un ejercicio de *poder integrador* (Boulding¹⁵, 1993), en el que se promueve el amor, la solidaridad, el intercambio, la confianza y la identidad de la cosmovisión andina basada en La Chakana o Cruz del Sur. Posteriormente, destacaré si este proceso se materializa en la “capacidad de mover pacíficamente a los demás” (Muñoz y López, 2000, p. 7), para que se recupere y perviva la identidad yanakuna como pueblo indígena originario. Evaluaré si en este proceso de empoderamiento se evidencian múltiples capacidades y potencialidades de individuos y grupos¹⁶ que desde la ciudad van a contribuir de distinta forma al territorio de origen y viceversa¹⁷. Por último, plantearé si estos procesos pueden ser considerados como un empoderamiento pacifista y merecen ser descritos e interpretados desde los relatos de las mujeres tejedoras que han participado durante más de 40 años.

Sin desconocer que el *conflicto* es concomitante a la vida de los seres humanos, es preciso mencionar que en el proceso histórico del Pueblo Yanakuna en Colombia, en distintos periodos, se evidencian diferentes formas de discriminación y marginalidad física y cultural que inciden en sus formas políticas y organizativas¹⁸.

¹⁵ Boulding plantea, en su libro *Las Tres Caras del Poder*, que el *poder integrador* es el más influyente, porque basa su existencia en la categoría ampliada del amor. “En el amor hay varios grados, como en todo. También el amor es importante la respuesta y la reacción” (1993, p. 34). El amor genera relaciones del sistema social basado en valores, y también en contravalores, que legitiman las acciones de quien hacen parte del sistema.

¹⁶ A los individuos y grupos que han promovido el proceso de empoderamiento se los denomina Tejedores de Proceso, relacionados con aspectos de las cosmovisión en tanto que la Casa Yanakuna se construye entre todos y para todos, la Cobija Yanakuna se Teje en Familia, y la Palabra y el Pensamiento se Camina para el Buen Vivir de Todas las personas que integramos el pueblo.

¹⁷ Principio del “Churo Cósmico”, el ir y volver en el tiempo y en el territorio.

¹⁸ Comunidad o parcialidad indígena es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como

Aunque no es mi intención incluir un relato exhaustivo de la historia del Pueblo Yanakuna. No obstante, considero importante, para la contextualización, incluir una breve descripción del devenir de dicho pueblo.

En el periodo de conquista y colonización, con la llegada de los europeos y el sometimiento de los pueblos indígenas¹⁹, nuestros ancestros se vieron obligados a “huir y a dispersarse; el empobrecimiento que los llevó a emigrar y a abandonar sus territorios los pudo haber conducido a perder el idioma propio, algunas costumbres y con ello la consecuente pérdida parcial del “conocimiento como indígenas” (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011a, p. 36). En la independencia, el modelo de propiedad privada hizo desaparecer la figura de resguardo y cabildo. Más tarde, la violencia bipartidista permitió evidenciar que muchos yanakunas fueron reclutados para participar en las guerras por territorio, en la mayoría de los casos para grandes terratenientes, pero no para sus propias comunidades. Luego, en el siglo XX, la violencia asociada a la presencia de actores armados de extrema izquierda y extrema derecha, en nuestros territorios, denota que siempre estamos insertos en lógicas de conflicto complejas, que ponen en juego nuestra capacidad, como comunidad, para reencontrarnos y recuperarnos en una identidad, como pueblo indígena originario, lo que algunos denominan re-etnización (Zambrano, XX; Sevilla, 2010).

Esta historia *compleja*²⁰ deriva en que el Pueblo Yanakuna deba recuperar paulatinamente su identidad indígena, como principio de autorreconocimiento. Por eso, no

formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que puedan acreditarlos legalmente, o cuyos resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes (Decreto 2164 de 1995).

¹⁹ Pueblo indígena: es el conjunto de personas, familias, grupos, comunidades descendientes de poblaciones que habitaban regiones mucho antes de que estas fueran convertidas en países o fronteras estatales, sienten, manifiestan y conservan conciencia de identidad, y mantienen todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas, independientemente de su situación jurídica (Convenio 169 de 1989, OIT).

²⁰ La complejidad es entendida como la sobreabundancia de relaciones—en la sociedad, pues generan indeterminación o incertidumbre. La comunicación es el elemento eminentemente social que puede contribuir a establecer e indicar las orientaciones posibles de acción selectiva de los sistemas, reduciendo la contingencia de las decisiones (Lumman, 1990a, p. 47-48). En el caso del pueblo Yanakuna, en Cali, la comunicación se ha materializado en la constitución de vínculos familiares y comunitarios que han

se trata de un caso sencillo. Es la historia de un pueblo que tuvo en riesgo su identidad y que, hasta mediados del siglo XX, empieza a reconocer y buscar en comunidad, como pueblo, quiénes eran en términos de cosmovisión y herencia cultural, a partir de interrogantes tales como quiénes somos, de dónde venimos, cuál es nuestra identidad: evidencias de poder pacífico. En esta búsqueda participan tanto los líderes –hombres y mujeres- que vivían en los territorios de origen como aquellos que por distintas razones habían migrado a la ciudad. Por eso, es posible decir que la recuperación de identidad del pueblo Yanakuna en Colombia ha sido un proceso de la ciudad al territorio de origen y de este a la ciudad, en el reconocimiento de la dualidad que, aunque conflictiva, ha hecho parte del proceso de empoderamiento de las mujeres. Según el Plan de Vida, el Pueblo Yanakuna “fundamenta todo su accionar en el rescate de la Identidad, Autonomía, Cultura y Territorio, bajo los principios de Unidad, Integralidad y Participación” (2001, p. 4).

El desplazamiento del Pueblo Yanakuna es tanto físico como cultural. El empoderamiento político hace parte de su estrategia para garantizar su “pervivencia física y cultural” (Plan Salvaguarda, 2012, p. 9), tanto en el territorio de origen como en las ciudades. En este sentido, los yanakunas que iniciaron empezaron a rastrear y recuperar su origen, desarrollando la capacidad y potencialidad de “ejercer el poder sobre sus propias vidas (individual y colectivamente), a la vez que participan democráticamente en la vida de la comunidad, todo ello para generar cambios sociales [...] que apoyen la formación, organización y participación de las gentes en su propia vida, influyendo así en el curso de los acontecimientos y en la justicia política y social”, tal como lo proponen Muñoz y López (2000, p. 9).

En un proceso complejo de más de 40 años de logros en aspectos de reivindicación social, cultural, política y constitucional, y después de haber pasado por diferentes formas de asociación (colonias, asociaciones, integraciones y juntas, entre otras) se constituye el 26 de

permitido su encuentro en la ciudad y, al mismo tiempo, trabajar colectivamente en la recuperación de su identidad como indígenas.

febrero de 1999 el Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali²¹, como parte del ejercicio del derecho de la autonomía o autogobierno²². El cabildo tiene como propósitos defender los derechos indígenas y generar las posibilidades de una vida digna para toda su comunidad en virtud de los principios que lo rigen. Dichos propósitos denotan que el empoderamiento, como proceso, tiene una dimensión dinámica que implica cambios en el estado de cosas, transiciones o modificaciones en algún sentido (Betancourt, 2011, p. 3) y, en este caso concreto, la búsqueda del buen vivir yanakuna en contexto de ciudad.

En la actualidad, el Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali cuenta con 1.696 indígenas que integran 920 familias (53% mujeres y 47% hombres)²³ procedentes del Macizo Colombiano de los resguardos coloniales de Rioblanco, Guachicono, Pancitara, Caquiona, San Sebastián y San Juan, de los departamentos del Huila, Cauca y Putumayo. Estas familias residen, en su mayoría, en corregimientos y en las comunas 1, 13, 14, 18, 20 y 21, caracterizadas por las condiciones de vulnerabilidad y pobreza, producto de su conformación histórica: el desplazamiento (familias migrantes y desplazadas por la violencia colombiana en diferentes épocas y años: 1950, 1980, 1990 y 2000) (Plan Macana de Vida, 2014; Plan de Salvaguarda, 2012). En todas las épocas, los indígenas yanakunas nos hemos caracterizado por el espíritu de hermandad y ayuda mutua, aplicando el principio de reciprocidad como forma de ayudar tanto a los congéneres residentes en Cali como a los de los resguardos de origen.

Para el caso de esta tesis doctoral, se abordó desde la *matriz comprensiva* cuyos ejes son el conflicto, la deconstrucción (visibilización y crítica de la violencia), la consideración

²¹ En la fecha de entrega de este informe de investigación (2019) el Cabildo cumple 20 años de conformación y reconocimiento como autoridad en contexto de ciudad. Lo que también demanda el registro ante el Ministerio del Interior de Colombia.

²² Cumplimiento del Convenio OIT 169 de 1989, ratificado para Colombia desde la Constitución de 1991, a partir de la Ley 21 de 1991.

²³ Ver el *Estudio de caracterización de las condiciones sociodemográficas, económicas y culturales de los cabildos indígenas: kofán, guambianos, quichuas, ingas, yanakunas, nasas de la ciudad de Santiago de Cali*, proyecto de Asistencia técnica para la implementación de política pública indígena en Santiago de Cali, Pueblo Misak, Alcaldía Municipal de Santiago de Cali, 2009.

de la paz imperfecta, las mediaciones y el empoderamiento pacifista) (Muñoz y Molina, 2009). Me centraré, particularmente, en el concepto de *empoderamiento pacifista*, de tal forma que se pueda narrar y recuperar la forma como los indígenas yanakunas nos re-encontramos²⁴ en el contexto comunitario de la ciudad desde las mujeres, llamadas “tejedoras de proceso”, para de este modo resignificar el Runa (ser humano) y el Kay Pacha (este mundo), pasando de “la vergüenza y temor de ser indios... a sentirnos orgullosos de ser indios” (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011a, p. 15). Y, de este modo, alcanzar el Vivir con Dignidad y Armonía o “Buen Vivir” (Sumak Kawsay)²⁵, en cualquier contexto en donde habitemos. En el 2013 quedamos organizados como cabildo, insistiendo en la dualidad y reciprocidad que expresa el diálogo y continuidad entre lo femenino y lo masculino.

Con el corolario anterior resultó importante indagar y documentar el proceso de empoderamiento de las mujeres tejedoras del proceso que han participado en el cabildo indígena Yanakuna de Santiago de Cali y de otras que desde el Macizo Colombiano, Popayán y Bogotá han incidido en este empoderamiento. Considerando que se concibe que entre los múltiples efectos del desplazamiento está la pérdida de memoria de quiénes son, de dónde vienen y qué ha hecho posible que hoy en Colombia se pueda hablar del Pueblo Indígena Yanakuna, esta investigación se puede considerar como un modo de preservar, recuperar y divulgar lo que para los Yanakuna garantiza nuestra identidad como pueblo y reconocer la figura femenina en esta historia.

Por tanto, y a partir de lo expuesto, la pregunta de investigación que planteo es: ¿Cómo ha sido el proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del cabildo indígena Yanakuna de Santiago de Cali?

²⁴ La historia del pueblo Yanakuna permite evidenciar que por distintas razones sus integrantes ya habitaban en el Macizo Colombiano.

²⁵ El Buen Vivir se transforma en el concepto articulador de las acciones públicas y privadas, políticas y sociales, en el doble sentido de la palabra: como eje del desarrollo y como objetivo de la acción, que ha motivado a Tejer la Cobija en Familia, aspecto básico de la cosmovisión Yanakuna, como signo de unidad, solidaridad, colaboración e intercambio.

Justificación

La *justificación* de esta investigación se hizo a partir de cinco argumentos: i) corresponde a una necesidad colectiva de recuperación de memoria que da cuenta del pasado, el presente y el futuro de una comunidad indígena organizada como cabildo en la ciudad, ii) En Abya Yala existen pocos antecedentes que den cuenta de procesos organizativos de comunidades indígenas en contexto de ciudad, iii) El proceso organizativo del cabildo indígena yanakuna y la participación de las mujeres es un tipo de empoderamiento que es susceptible de ser analizado en clave de la matriz comprensiva de la paz imperfecta en diálogo con el paradigma decolonial y la cosmovisión y cosmogonía de la Chakana, iv) Son escasas las investigaciones que den cuenta de los procesos de empoderamiento pacifista de mujeres indígenas en contexto de ciudad. Y v) Esta investigación resulta de relevancia en la medida que se intercambian saberes en la triangulación de enfoques desde la perspectiva de la paz imperfecta, el feminismo decolonial, específicamente el feminismo comunitario, la ley de origen de la Chakana o Cruz del Sur y la IAP. Esto como aspecto innovador y retador de la investigación.

Del mismo modo, haber delimitado la experiencia a la participación de las mujeres contribuyó a la identificación de procesos de liderazgos y potenciación de la capacidad que estas tienen en el proceso político organizativo del Cabildo y el Pueblo Yanakuna. La elaboración de sus discursos e identidades como *agentes de paz* es posible evidenciarlo con los resultados de este informe, pues la “investigación para la paz como la investigación de género pretenden recuperar esas historias silenciadas de la paz y del género en las que no estamos habituados a pensar” (Díez y Sánchez, Eds., 2010).

Así mismo, esta investigación puede dar cuenta del interés que tiene la CEPAL (2014) en promover los empoderamientos de la mujer indígena como aspecto central en la reducción de las brechas de desigualdad que sufrimos los pueblos indígenas. Aspecto acogido en el párrafo 36 del documento *Inclusión del empoderamiento de las mujeres*

indígenas en el programa de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer, del Foro Permanente de Naciones Unidas²⁶. Comprometerse con esta exigencia no desconoce los avances que existen en Colombia con relación a la normatividad y espacio de participación. Por el contrario, hace que se trabaje por darle mayor y mejor visibilidad a la participación femenina indígena. Por ejemplo, el aumento de la participación en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), del cual hace parte el Pueblo Yanakuna²⁷. Y, además, darlo a conocer en el movimiento indígena colombiano, a través de las organizaciones más representativas: Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), Confederación Indígena Tayrona (CIT), Autoridades Tradicionales Indígenas de Colombia (Gobierno Mayor), las Autoridades Indígenas de Colombia por la Pacha Mama (AICO) y la Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC).

Pertinencia de la recuperación de memoria del proceso de empoderamiento de las mujeres yanakunas en Santiago de Cali. El Pueblo Yanakuna en Colombia es originario del Macizo Colombiano y su proceso de reconfiguración como pueblo indígena empezó a finales de los años 60. Por lo tanto, no se trata de un pueblo que basa su lucha de resistencia en los efectos generados por la conquista, sino en el proceso de colonización que hizo que “se perdiera en el tiempo y que tuviéramos que retomar, recuperar, estudiar y aprender de nuestra propia historia rastreando tanto en documentos como en la memoria de los mayores y mayores²⁸” (Anacona, 2015).

²⁶ Consultar: Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU. Informe del XV periodo de sesiones (09 - 20 de mayo del 2016). Recomendaciones específicamente relativas a las mujeres y niñas indígenas, adoptadas por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Disponible en línea: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/2016/Docs-updates/Indigenous_women_UNPFII_session_15_Spanish.pdf junio 2016.

²⁷ Utilizamos el termino originario kichwa, Yanakuna, cuyo significado tiene relación con Yanantin (la dualidad y paridad de los seres en el mundo andino). Yanacona es una palabra que los españoles usaron para esclavizar a estas poblaciones.

²⁸ En los pueblos indígenas en Colombia existe la denominación *mayoras* referido a las mujeres mayores de edad. En ese caso, también se distingue entre hombres y mujeres, hombres mayores y mujeres mayores.

Las primeras investigaciones de corte histórico que se encuentran son las de Carlos Vladimir Zambrano (1990, 1993, 1995, 2000), que hace una caracterización de las comunidades residentes en el Macizo Colombiano (los 17 resguardos). Zambrano denomina “retnización” al proceso de autoafirmación indígena, un proceso de resistencia a la extinción cultural y física desde los siglos XVIII y XIX, y que en la actualidad experimentan un proceso de recuperación de su identidad y de reconocimiento y reivindicación cultural, social, económica y política. Estas son las razones por las que su Plan de Vida se llama “reconstruyendo la casa”²⁹ (Zambrano, 2000). Otros estudiosos de los yanakunas reconocen que siendo de origen Inca su ubicación en el Macizo Colombiano responde a las migraciones realizadas por los ejércitos españoles en el periodo de la conquista (Friede, 1982; Rostworowski, 1986; Murra, 1989; Celestino, 1980; Abercrombie, 1992).

El proceso de documentar nuestra historia como pueblo indígena empieza por la iniciativa de quienes migrando a la ciudad tuvieron la oportunidad de estudiar en las universidades e ir articulando su interés con el ejercicio de memoria y reivindicación como indios del macizo que va a tener lugar a finales de los 60. Por tanto, se trata de un ejercicio de memoria individual y colectiva³⁰ que como pueblo permite autodenominarse y

²⁹ Reconstruir la Casa Yanakuna es darle forma al Plan de Vida del Pueblo Yanakuna basado en los principios y valores ideológicos y políticos del ser comunitario, solidario y el compartir que orientan los cinco pilares del PESCAR (Político, Económico, Social, Cultural, Ambiental y Relaciones internas y Externas). Remite además al espacio sociocultural y geográfico en donde se desarrolla este plan, es decir en las 31 comunidades en 6 departamentos, considerado como el territorio donde se materializa. Una casa es como la historia que se construye bajo principios, pilares y valores, (Cabildo Mayor, 2011^a). Allí la importancia de “construir la casa o plan de vida” como aspectos histórico, y esto se hace en familia, es decir en los que nos servimos para construir este proceso. En otras palabras, “la cosmovisión Yanakuna nos remite a pensar no solo en el territorio físico sino en la *territorialidad simbólica*, que es la que se carga a todas partes para el Ser y el pensamiento; como nuestra mochila, la guardamos, la protegemos, nos ayuda y en todo lugar nos acompaña. De acuerdo a lo anterior señalamos el “*territorio desde nuestro legado cosmogónico*”, la familia, metafóricamente, hace referencia a todos los seres que conviven en el territorio Yanakuna donde nos servimos mutuamente y en reciprocidad en tiempos de los grandes retos y desafíos de las comunidades” (Cabildo Mayor, 2008, p. 37).

³⁰ Para el pueblo Yanakuna “la historia, la vida, no es lineal, no se repite, se complementa. Cada paso en el tiempo se aleja y se acerca a lo conocido y a los desconocidos, por lo tanto son historias o procesos de vida. Para los pueblos indígenas todas las formas de historia confluyen, porque la historia, el recuento, el “hace mucho tiempo”, se cuenta, se recrea y se valora constantemente. El medio para hacerla y posibilitar que

reconocerse como indígenas. En este sentido, esta investigación es el resultado de un proceso de participación de la comunidad Yanakuna de Santiago de Cali, que responde al cumplimiento de la norma de consulta previa. Surge como iniciativa comunitaria desde el 2012, a partir del miedo que les provoca a varios de los iniciadores del proceso en Cali el hecho de que la historia no esté documentada y se pierda. El temor surgió por el fallecimiento de tres de sus líderes (dos mayores y un joven) y el accidente cerebrovascular de una de sus lideresas.

Durante estos años trabajamos en diferentes escenarios y actividades que desarrollamos como comunidad:

- a) Las asambleas comunitarias del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.
- b) Las reuniones del Consejo Directivo del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.
- c) Espacios de mingas³¹ de pensamiento, como talleres: i) Cosmovisión Indígena Yanakuna, ii) Formación en comunicación y medios, iii) Gobernabilidad y educación propia.

perviva en el tiempo es la memoria, la leyenda, el mito, la metáfora y la simbolización” (Cabildo Mayor, 2011a, p. 19).

³¹ Minga: palabra de origen quechua, empleada por los pueblos indígenas que históricamente han habitado América Latina desde Chile hasta Colombia (López Cortés, 2018) para referir a las formas de trabajo colaborativo tradicionalmente empleadas por estos, pero que no necesariamente se ven limitadas a estos escenarios (Asociación Curuinsi, 2014). También puede referir a esfuerzos políticos reflejados en espacios urbanos o rurales cuyo fin radica en la materialización de la sumatoria de los esfuerzos mancomunados de un grupo humano por mejorar su bien-estar, a partir del fortalecimiento y la convalidación de sus referentes endógenos e intersubjetivos desde una perspectiva comunitaria. El ejercicio de la minga puede manifestarse en escenarios locales, regionales, nacionales o internacionales, según el caso (Escobar, 2011). Para ampliar puede consultar: Asociación Curuinsi, & el Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, (2014). Komuilla UAI, “Desarrollo propio y formación: una minga urbana en la amazonía peruana”, *Nómadas* (Col), (41), 27-43. Escobar, A. (2011). “Una minga para el posdesarrollo”, *Signo y Pensamiento*, XXX (58), 306-312. López Cortés, O. (2018). “Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia”, *Psicoperspectivas*, 17(3), 101-111. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas/vol17-issue3-fulltext-1353> (recuperado el 22 de marzo del 2019).

Figura 2. Evidencia de trabajo con estudiantes Fuente: Grupo Estudiantes de la Universidad Santiago de Cali, 2012.

En este mismo año los estudiantes Zuleydi Barahona y Francisco J. Zuluaga presentaron su trabajo de grado *Prácticas Comunicativas en el Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali*. Mi papel fue el de evaluadora del trabajo.

En el 2013, con el propósito puntual de recuperación de memoria, se vinculan como estudiantes de comunicación social Oswaldo Páez, Diego Sinisterra y Jaime Vivas, quienes, producto de la intervención social *Intercambio de Saberes*, experiencia edu-comunicativa, realizan su trabajo de grado *Pervivencia*³², que cuenta con cuatro diferentes productos: i) El informe de investigación, ii) Un documental de 50 minutos, iii) Una exposición de más de 109 fotos y iv) El diseño de una página web: www.cabildoindigenaYanakunasantiagodecali.com. En este caso actué como evaluadora de trabajo de grado. A finales del 2016, los estudiantes Johan Santiago Rincón, Jorge David Jaramillo y Nathalia Hincapié se vincularon desde la perspectiva de educomunicación para proponer algunas narrativas audiovisuales y fotográficas; también Stefanía Chingual realizó su trabajo de grado con un relato de vida. Esta vez sí fui asesora del trabajo de grado, como parte del apoyo institucional que la Universidad Santiago de Cali me brindó para la realización de mi propia investigación.

Estos productos tuvieron como propósito propiciar un proceso de autonarración y visibilización de yanakunas en el contexto cultural de la ciudad de Cali. Oswaldo Páez, Diego Sinisterra y Enrique Vivas³³ conformaron el Comité de Comunicaciones del Cabildo y el diseño de una página web del Cabildo en Santiago de Cali. Además, Oswaldo contribuyó como autor de las fotografías de los materiales educomunicativos que resultaron de esta tesis doctoral.

En el 2015 acompañé técnicamente la elaboración del Plan de Vida del Cabildo, *Macana de Vida*, con la coordinación de Jimmy Sevilla Chicangana, que un año después (2016)

³² Fue referido como meritorio, para ser laureado.

³³ Hago especial reconocimiento a Oswaldo Páez y Diego Sinisterra por su apoyo incondicional en los procesos desarrollados por el Cabildo y en las distintas ocasiones de recuperación de información.

publicaría el libro *El Pueblo Yanakuna en Colombia: el ir y venir en la oralitura. Identidad, tradición y modernidad, Siglo XX*, que configura un antecedente principal para esta tesis.

En el 2017 se elaboró una pieza de corte audiovisual que contó con el apoyo de la Gobernación del Valle, la beca de estímulos de patrimonio cultural³⁴. Este trabajo permitió profundizar sobre la historia de mujeres yanakunas. Se elaboraron y entregaron a la comunidad piezas educomunicativas³⁵. Se hizo uso pedagógico de algunos dispositivos y mecanismos de comunicación que les permiten fortalecer esa pedagogía de enseñanza (no formal) de ser indígena en contexto de ciudad a través del tejido:

- Libro álbum *Re-existencia Cultural Yanakuna en Cali*.
- Libro *Relatos de Mujeres Yanakunas*.
- La reseña del grupo Tejiendo Identidad.
- Un archivo fotográfico que da cuenta de su forma de empoderamiento.
- Un producto audiovisual: *Ahuacuna* (Tejiendo en el Camino).
- Cuatro piezas audiovisuales resultado de trabajos de cursos académicos.

³⁴ Anexo 1. Certificado de Reconocimiento Beca Estímulo Patrimonio Cultural Gobernación del Valle, 2017.

³⁵ Según Albarracín, la educomunicación, “como campo de la actividad comunicacional, busca fortalecer el desarrollo de los aprendizajes y el aprovechamiento de los elementos producidos y puestos en circulación por la comunicación y por los medios masivos para la interpretación de los mensajes la educomunicación” (2000, p. 187). Para esta experiencia los elementos se producen a partir del uso de la fotografía, los relatos y piezas audiovisuales que les permiten permanentemente registrar y recordar su proceso. En este sentido, con los estudiantes del semillero Texxidos que se vincularon a este proyecto encontramos que existen pocos trabajos de educomunicación en comunidades indígenas. Generalmente esta relación entre educación y comunicación se lleva a espacios escolarizados para promover el uso de medios y mediaciones de comunicación en un sentido crítico y transformador. Por tanto, reconociendo las posibilidades que tiene esta perspectiva, se encontró que podía fortalecer la forma en que la comunidad Yanacona de Cali, organizada como Cabildo, está documentando y dando cuenta de su proceso político organizativo y está formando a mayores, mayoras, adultos, jóvenes, niños y niñas en las prácticas culturales y asuntos políticos que les permiten ser reconocidos como una comunidad que se resiste y re-existe, como indígena, en la ciudad.

Se aprendió a responder a la implementación del Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna, según cumplimiento del Auto 004 del 2009, de la Corte Suprema de Justicia de Colombia. En correspondencia con lo que la norma constitucional y de consulta previa establece (Ley 21 de 1991: Convenio OIT 169 de 1989). Es decir, el derecho a la autonomía y autogobierno que les brinda la posibilidad de “asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas, y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven.

En este sentido, la memoria histórica puede ser considerada como un tipo de narrativa de los sujetos sociales que participan en un contexto determinado y que le atribuyen un peso a su identidad étnica, a su expresión política y a las formas de participación y empoderamiento de las mujeres en este proceso. La identidad étnica, por esencia, de tipo relacional y oposicional (definición de un “nosotros” diferente y oponible a los “otros”), requiere de un discurso basado en una experiencia compartida -real, inventada o mítica-, puesta en palabras mediante el recurso a la memoria (Hoffmann, 2000, p. 3).

Por su parte, el proceso organizativo se define como la resignificación de la comunidad Yanakuna como pueblo indígena, esto es “reconocer la descendencia de poblaciones que habitaban el país en la época de la conquista y la colonización, los cuales conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas, resignificación que ha estado inscrita en un proceso de empoderamiento político. La conciencia de su identidad indígena” (Convenio OIT 169 de 1989, art. 1). El reconocimiento de sus tierras y territorio, el primero asociado al reconocimiento de su propiedad y posesión tradicional, y el segundo a la existencia de la autonomía, cultura e identidad colectiva que orienta la organización de la comunidad de acuerdo con el Derecho Mayor o Ley de Origen, el Derecho Propio y en virtud a la Leyes Nacionales (Convenio OIT 169 de 1989, arts. 13, 14, 15, 16).

En palabras nuestras, como yanakunas, el proceso organizativo se entiende como la ruta que nos ha permitido caminar la palabra para comprender que somos un pueblo indígena, y ello, asociado a la noción de territorio, permite dar cuenta de la forma como construyen la organización y la autonomía, para garantizar sus tradiciones y sus costumbres en la ciudad. Y en este proceso las mujeres han jugado un papel predominante como tejedoras de la “Cobija yanakuna”, aunque poco se sabe de esto en la ciudad de Santiago de Cali.

Experiencias de cabildos indígenas en contexto de ciudad. Los cabildos indígenas en contexto de ciudad son realmente escasos. Poco menos son los estudios que existen sobre su existencia y mucho menos de la participación femenina en ellos.

En 1999 se encuentra una experiencia que documenta “la movilización identitaria y el recurso de la memoria de comunidades afrodescendientes de Nariño, Pacífico colombiano”. Trabajo realizado por Dile Hoffman, y traducido por Mónica Silva Pabón, con el apoyo de la Universidad del Valle. Hoffman (1999) da cuenta de un proceso de recuperación de memoria en la reconstrucción de identidad de las “comunidades negras” en cumplimiento a la Ley 70 de 1993. Expone entre comillas la noción de “comunidades negras”, se definen desde la perspectiva de identidad y se encuentran relacionadas con expresiones cotidianas, como “primo”, “familia”, “mi sangre”, “mi raza”, expresiones empleadas frecuentemente entre personas del Pacífico Colombiano. Aporta en la medida que permite evidenciar la importancia de las redes familiares que se tejen o construyen como mecanismo de protección o pervivencia en la ciudad.

La otra referencia es del 2003. *¿Es posible ser indígena en la ciudad? Sobre estudios indígenas y afrocolombianos. Memoria personal.* Su autora, Sabine Yuliet Sinigüi Ramírez, para obtener el título de Maestría en Estudios Culturales, decide reflexionar como joven indígena sobre su experiencia como parte de un semillero de indígenas estudiantes de la Universidad de Antioquia. Allí coordinó un proyecto de intervención con niños y niñas, en su mayoría del Cabildo Indígenas Chibcariwak, constituido en Medellín desde 1976. Este trabajo problematiza la forma como los niños y niñas indígenas que crecen en la ciudad muchas veces sin comprender qué significa

pertenecer a un grupo étnico o cuál es el sentido de su origen indígena, y que han sido traídos a la ciudad por organizaciones de misioneros o por circunstancias que los obligan a llegar como desplazados a la ciudad.

Más allá del ámbito colombiano, en el 2007 se realizó en Quito, Ecuador, como parte del programa de Antropología de Flacso, el estudio “Pueblos originarios, comunas, migrantes y procesos de etnogénesis del Distrito Metropolitano de Quito: nuevas representaciones sobre los indígenas urbanos de América Latina”, trabajo realizado por Álvaro Ricardo Gómez Murillo. El objetivo fue evidenciar la necesidad de construir “salidas políticas” –políticas sociales- entre las comunidades indígenas y los gobernantes. Con ello se problematiza la forma como:

La población de indígenas urbanos que se encuentra en las ciudades crea diferentes estrategias para resignificar sus prácticas cotidianas en un contexto urbano que parece ir en su contra. Tanto la migración como los procesos de ontogénesis aparecen como respuestas a los procesos de modernidad y expresan en su conjunto diferentes esfuerzos por superar el subdesarrollo (Gómez, 2007, p. 6).

Este trabajo refiere la importancia de la visibilización e inclusión de estas poblaciones en las agendas públicas, como resultado de las representaciones de las personas indígenas que habitan en zonas urbanas en toda Latinoamérica, en tanto que su presencia y movilización social y el marco jurídico nacional e internacional:

Ha significado el surgimiento, fortalecimiento y apropiación de identidades asociadas con el momento histórico actual, que además de darle fuerza, representación y legalidad a población tradicionalmente marginada del poder, permite el ascenso social de poblaciones que no encontraron cómo satisfacer sus expectativas de vida, con el proyecto de la nación mestiza, con el proyecto moderno de los Estados nacionales. Sin embargo, a pesar de ser un triunfo muy importante y significativo para los pueblos indígenas urbanos en Latinoamérica, es también un triunfo parcial (Gómez, 2007, p. 101).

Estas situaciones de demanda coinciden con el momento histórico en que, en la ciudad de Santiago de Cali, 6 de los 18 pueblos indígenas registrados por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2005) organizados como Cabildos construían de manera participativa los lineamientos de política pública para ser incluidos y reconocidos desde el enfoque diferencial y poder gestionar acceso a derechos de distinto orden para sus comunidades. Estas luchas de reivindicación de derechos de los pueblos indígenas en “contexto de ciudad”³⁶ coinciden con este antecedente en tanto que destaca que:

Superar las contradicciones internas y externas de estas formas de identidad actual implica hacer una revisión de carácter más estructural al interior de la manera en que abordamos, desde las ciencias, los procesos y las dinámicas sociales en Latinoamérica [...] Los indígenas urbanos nos muestran que, más allá del beneficio económico o de estatus social que se derive de este marco económico y jurídico, existen razones poderosas en ellos para querer ser diferentes de la ciudadanía de los estados nacionales (Gómez, 2007, p. 101).

³⁶ Contexto de ciudad es una expresión política propuesta por los seis cabildos indígenas de Santiago de Cali para poner en discusión la histórica dicotomía entre lo urbano y lo rural, y sobre todo buscar el registro institucional por el Estado Colombiano. Esta expresión fue acogida y expuesta en el protocolo de Registro de Comunidades en Contexto de Ciudad en Colombia en el 2013, aunque esto no ha significado su registro. Definimos contexto de ciudad reconociendo que como ente territorial la ciudad posee tanto zona urbana como rural, y lo más importante es que esa dicotomía entre lo rural y lo urbano ha hecho que la misma norma se debilite en su cumplimiento. De hecho esta discusión es más fuerte por la noción básica de territorio, debido a que el Convenio 169 plantea territorio y tierra, y presumen -las interpretaciones que se hace de este convenio- que es tierra ancestral, cuando, por ejemplo, en el contexto de ciudad pueden haber ocurrido varias cosas. Entre ellas, “que la ciudad nos haya llegado como comunidad indígena (caso mapuche, en Chile, o en Bolivia, Guatemala, México, con varios pueblos) o que llegáramos a la ciudad (desplazamiento forzado), otras. En uno o en otro caso, los indígenas tenemos formas de configurar el territorio que trasciende la noción de la tierra, o territorio físico, porque el territorio son las mismas marcas que ubicamos en la ciudad que habitamos por nuestras prácticas culturales y procesos político organizativos, del mismo modo para nosotros, hombres y mujeres indígenas, el territorio es desde nuestro propio cuerpo, y allí la dimensión simbólica tiene una connotación fuerte que ha hecho, para el caso colombiano, que las comunidades organizadas como cabildos y capitanías indígenas en contexto de ciudad estemos demandando que el Ministerio del Interior nos registre (acceso a derechos), porque el reconocimiento ya lo tenemos desde nuestra autoridades ancestrales y territorio de origen.

Este trabajo resulta muy relevante para esta investigación, porque expone los criterios de “buen vivir” como expresión política para construir sus formas de vida ancestral e incidir en la definición de agendas y toma de decisiones políticas locales que contribuyan a:

Superar la modernidad y sacrificar las formas hegemónicas de construir los conceptos, como ciudadanos; quieren vivir como indios otra vez, construyendo, al mismo tiempo, espacios alternativos de identidad que incluyen a población indígena, mestiza y demás. Desde esta perspectiva, las nuevas representaciones de los indígenas urbanos en América Latina nos expresan que, *más allá de querer ser indios para vivir mejor dentro del Estado con discriminación positiva, lo que les interesa es encontrar una mejor forma de vivir, y darles un mejor proyecto de vida a sus hijos, que el que promueve la sociedad actual*. Consideran que es mejor, desde todo punto de vista, refugiarse en la forma de vivir de sus abuelos y de sus ancestros, resignificando su identidad, aceptando la participación de quienes quieran incluirse en ella, lo que por lo menos no deja de cuestionarnos: ¿y qué tal que tengan razón? (Gómez, 2007; p. 102).

Desde el 2006, cuando el Ministerio del Interior y la Alcaldía de Santiago de Cali deciden, con el apoyo técnico de la Fundación General de Apoyo de la Universidad del Valle, realizar el *Estudio Etnológico de los seis Cabildos Indígenas constituidos en esta ciudad*, la investigadora social Nancy Motta realiza una serie de aportes a partir de distintas publicaciones que se convierten en antecedentes para esta investigación, dado que van a dar cuenta del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.

La primera publicación es del 2006: *Hacia el reconocimiento de una identidad indígena urbana en Cali. Estudio etnológico de las comunidades indígenas ubicadas en el municipio de Santiago de Cali, kofán, guambiana, quichua, inga, yanakuna, nasa*. Desde entonces hasta la fecha del cierre de este informe de tesis doctoral es el principal soporte que muestra el registro como Cabildo ante el Ministerio del Interior (Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías). Además de presentar datos sociodemográficos de

esta población, describe las características del desplazamiento del Macizo Colombiano y la llegada y adaptación a la ciudad de Santiago de Cali; permite evidenciar las prácticas culturales tradicionales que han sido recuperadas y que configuran festividades importantes, como el Día de la Familia Yanakuna y el Inti raymi (Fiesta al sol).

El segundo trabajo, *Tejiendo la vida en la ciudad de Cali: estrategias de adaptación e inclusión de seis cabildos indígenas urbanos*, publicado en la revista *Historia y Espacio*, No. 34, de la Universidad del Valle en el 2010, evidencia la forma como los seis cabildos iniciaron el proceso político para reivindicar la diferencia étnica. Para ello establece la discusión conceptual entre los procesos de “construcción étnica”, tomando como referencia a Koonings y Silva (1999), y el de “reinención étnica”, utilizando como referencia a Castillo y Cairou (2002).

La tercera publicación, *Con chirimías, lana y medicinas: reinventando el cabildo en la ciudad*, del 2011, retoma resultados del estudio etnológico, para dar cuenta de cómo los seis cabildos se han apropiado de (creo que es mejor usar “han ocupado”) espacios de ciudad, exponiendo la discusión sobre cómo la identidad indígena en contexto urbano se articula con otros sentidos de pertenencia. Utiliza como categorías analíticas la etnicidad y la identidad en una estructura antropológica.

En el 2009, como parte del proyecto de “Asistencia técnica para la implementación de política pública indígena en Santiago de Cali”, de la Alcaldía Municipal de Santiago de Cali y el Cabildo Indígena Misak de Santiago de Cali, se realiza el *Estudio de caracterización de las condiciones socio demográficas, económicas y culturales de los cabildos indígenas: kofán, guámbianos, quichuas, ingas, yanakunas, nasas de la ciudad de Santiago de Cali*”, que fue desarrollado por María Isabel Cardona, Mercedes Tunubalá y Adriana Anacona. El estudio refleja las condiciones de vida de los seis cabildos y presenta, en 12 variables sociodemográficas y económicas, la situación de cada cabildo en Santiago de Cali. Esta caracterización fue retomada en la elaboración de los planes de vida de los seis cabildos, en el 2014.

En 2010, Jimmy Sevilla realiza el trabajo de grado *Identidad, tradición y modernidad. El surgimiento del pueblo Yanakuna en Colombia en el siglo XX*, para optar al título de magíster en Historia de la Universidad del Valle. Este trabajo permite reconocer el proceso organizativo desde la constitución de redes familiares y facilita el rastreo de la conformación de grupos familiares, según apellidos, lo que significa un argumento más para el proceso de registro del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, ante el Ministerio del Interior. Es importante mencionar el trabajo de Jimmy Sevilla como profesional investigador y cabildante y que su trabajo de grado fue el insumo principal de su libro –referido arriba- *El pueblo Yanakuna en Colombia: el ir y venir en la oralitura. Identidad, tradición y modernidad en el siglo XX*, que presenta, desde una revisión documental y un trabajo de corte etnográfico, la forma “como se llegó a decidir y aceptarse como Yanakuna, cómo apareció y cómo se ha ido ubicando o fortaleciendo este movimiento a nivel local, regional y en marco nacional” (Sevilla, 2016, p. 19). Tal como lo menciona Sevilla, el trabajo es resultado de una investigación de carácter histórico que describe el proceso de surgimiento y las distintas formas de construcción de identidad colectiva como yanakunas, a partir de información recopilada en los resguardos, cabildos y Cabildo Mayor del Pueblo Yanakuna. Como espacio de reconocimiento político y de reflexión, documenta el III Encuentro de Emigrantes Yanakunas, realizado en Santiago de Cali en 1994. Este evento llevó a la conformación de 31 comunidades como cabildos que se autoafirman indígenas Yanakunas, y señala que “se realiza una profunda reflexión frente a la realidad de los migrantes indígenas que viven en las ciudades [...] y permite apreciar la debilidad e invisibilidad de que son objeto frente a la cultura avasallante de la sociedad mayoritaria cuando no hay claridad histórica, sentido de pertenencia cultural ni reconocimiento de la identidad” (Sevilla, 2016, p. 119).

Jimmy Sevilla (2016) permite evidenciar cómo el Pueblo Yanakuna a finales del siglo XX retoma su identidad indígena como resultado de un proceso de “autorreconocimiento y autoidentificación de ser indios para luego asumir la identidad

colectiva Yanakuna. Proceso que está articulado a revisar la historia, y también la memoria de los mayores, apropiarse de ella y difundirla, para así estructurar una forma organizativa representada en el Cabildo Mayor, instancia de autoridad que va a permitir presentarse ante la sociedad civil y política nacional como Pueblo y entrar a formar parte del movimiento indígena del país y a nivel continental” (Sevilla, 2016, p. 190).

En el 2013, el informe final de la investigación *Redes sociales en el proceso de adaptación y traslado de comunidad indígena a Cali*, realizada por el sociólogo Andrés Pérez, tuvo como propósito evidenciar las redes familiares que se tejen como parte de la pervivencia y resistencia frente al desplazamiento físico y cultural. Expone una serie de historias de vida, utiliza un eje principal, Víctor, y muestra cómo los lazos fuertes o redes, que son usados como principal herramienta para la adaptación y su estructura, se mantienen a través del tiempo. A la vez, cuestiona que las estructuras de redes, por sus características, llegan a un punto en que no siguen creciendo. Este estudio advierte sobre la necesidad de seguir ampliando y construyendo redes en donde se siga trabajando la identidad como yanakunas en contexto de ciudad.

En el 2013, se publica el libro *Los yanakunas y el proyecto posible de indio urbano*, de Manuel Sevilla y Elías Sevilla Casas, como resultado de una investigación de corte etnográfico en Popayán, Cauca, Colombia, con la comunidad del Cabildo Indígena Yanakuna de Popayán. Expone aspectos de identidad como grupo étnico, denominados “yanaconidad” en tanto son rasgos de expresión cultural indígena construidos desde la cotidianidad y definidos como “símbolos oficiales” correspondiente al “etnónimo, las comidas tradicionales, el conocimiento y las prácticas agrícolas, las expresiones artísticas (música, sainetes), el uso de quechuismos y un acento particular del castellano hablado, y el arreglo personal idealizado” (Sevilla & Sevilla, 2013, p. 197). En este sentido, destaca un rasgo en el que coinciden con las mujeres Yanakunas de Santiago de Cali que entrevisté para este trabajo: “la humildad... ellos prefieren conducir sus cosas de una manera tranquila, de modo que no moleste a nadie ni que nadie los moleste [...], incluye

cierta resistencia a las florituras y adornos materiales superficiales, que se perciben como cambio inesperado de la “naturaleza indígena” (Sevilla & Sevilla, 2013, p. 199).

Del mismo modo, este trabajo describe aspectos fundamentales en la actitud de los yanakunas, que son: la solidaridad, la generosidad y la reciprocidad horizontal que van a soportar la práctica de la minga, definida como la práctica de “ayudar a los otros que invitan a ayudar, con el esfuerzo adicional de ponerla a funcionar en el contexto urbano (que es bastante distinto del ambiente agrario y rural en el que nació la minga andina), el alto compromiso moral y voluntad de hacer trabajo compartido sin expectativas de compensación directa, solo con el propósito de fortalecer el tejido social “dándose la mano” (Sevilla & Sevilla, 2013, p. 222).

Al igual que en la investigación de Andrés Pérez, se destaca la importancia de las redes de apoyo entre “paisanos” y familiares, aspecto que fundamental de ayuda para la llegada a los contextos de ciudad y su adaptación a ellos, y la figura de autoridad del cabildo, representada en el gobernador o la gobernadora, que en un periodo de un año debe orientar, con los miembros de la junta directiva, el proceso político organizativo. En el caso de cabildos de ciudad se encuentra que quienes son elegidos para este cargo mantienen un balance entre ser personas mayores de edad, con trayectoria en el proceso del cabildo y conocimientos en planificación y gestión administrativa. En el caso del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, el gobernador fue elegido por periodos consecutivos, desde el 2006 a 2017, por sus capacidades y trayectoria. En el 2018, cuando se entregó este informe, fue elegida una de las mujeres tejedoras, que además de contar con proceso e incidencia en Cali, fue la fundadora del Programa Mujer del Pueblo Yanakuna. Es una mujer reconocida por su empoderamiento político como líder nacional.

En el 2017, se encuentra el trabajo de grado en Administración Pública *¿La formulación de la política pública indígena para el municipio de Santiago de Cali es un proceso incluyente o excluyente?*, de Paula Andrea Carabalí Rosero y Carlos Aurelio Imbachí Jiménez, gobernador del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali entre

el 2006 y el 2017. El texto hace una descripción del avance en el proceso de formulación de la política pública indígena y permite identificar las acciones de reconocimiento que tiene la comunidad del Cabildo. También muestra las principales fallas en el proceso de participación y toma de decisiones: se relaciona con otros cinco cabildos y la institucionalidad pública. Cuestiona la reducción del ejercicio democrático a la existencia de la Mesa de la Concertación. Este trabajo no hace referencia específica a la participación de las mujeres, pero revela situaciones estructurales que en la administración municipal delimitan la garantía de derechos a la existencia de la mesa consultiva.

En 2017, en la Universidad de Alicante, Nini Johana Ciro Calderón desarrolla la investigación de tesis doctoral en Desarrollo Local e Innovación Territorial *Estrategias para el empoderamiento diferencial desde la identidad cultural y el desarrollo local. Estudio de caso de las mujeres indígenas Nasa del Municipio de Santiago de Cali, Colombia*. Es un trabajo bastante riguroso en intervención con enfoque en la Investigación Acción Participativa, entre cuyos resultados pueden señalarse que caracteriza a las mujeres nasas pertenecientes al Cabildo, evidencia y fomenta el diálogo entre el pensamiento decolonial y la justifica epistémica e incidir en la conformación de cooperativas de emprendimiento en tejido, chicha y alimentos tradicionales. Por tanto, el enfoque teórico y metodológico de empoderamiento es a partir del desarrollo y la participación estratégica en el sector económico.

Finalmente, en el 2018, María Marcela Muñoz Benavides, indígena yanacona, realizó el trabajo *Ñuchanchik Yachanata Purinakunchik “Wawa Khari Pachamama” Yachana Wasipi Yanakuna Popayán Kusmankupi (Caminando la Educación Propia de la Escuela Wawa Khari Pacha Mama, del Cabildo Indígena Yanacona de Popayán (Yanakuna Tuparik Wasi)*, para optar al título de Magistra en Educación Popular, en la Universidad del Cauca, Colombia. Esta investigación tuvo como propósito establecer un diálogo permanente con los saberes ancestrales en cuatro partes que define la Chakana: (1) Qué es ser Yanakuna en ciudad, (2) cómo se desarrolla tejiendo sabidurías y conocimientos, (3) cómo se hace un acercamiento epistémico a los conceptos de

educación popular propia, que incluye sus encuentros y/o desencuentros y (4) cómo reconoce a la Chakana como propuesta metodológica.

Preguntas de investigación

Preguntas generales

¿Se pueden deducir procesos de empoderamiento pacifista de los que las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali han sido protagonistas?

De ser así, ¿cómo han sido dichos procesos?

Preguntas sistematizadoras

- ¿Cómo ha sido la participación de las mujeres en el proceso político organizativo del cabildo indígena Yanakuna de Santiago de Cali y el pueblo yanakuna?
- ¿Qué papel juegan las mujeres yanakunas en el proceso de reconocimiento como pueblo y como mantenedoras y constructoras del tejido cultural y de preservación de las lógicas sociales ancestrales?
- ¿Qué rol desarrollan las mujeres en el proceso de libre autodeterminación –autonomía y autogobierno?
- ¿Qué se ha pretendido con el proceso de empoderamiento? (capacidad para la acción-mediación-consciencia-transformación: qué tipo de acciones)
- ¿Cuáles han sido sus discursos y la construcción de identidad que contribuyen a su crecimiento personal e incidencia en el colectivo social como pueblo originario que pervive en la ciudad?
- ¿De qué manera el empoderamiento pacifista de las mujeres del cabildo incide en la toma de decisiones en políticas públicas del pueblo Yanakuna, especialmente en el Plan de Vida Yanakuna, 2001, y en el Plan de Salvaguarda, 2012?
- ¿Qué estrategias de empoderamiento configuran ejemplos de empoderamiento pacifista?

Objetivos

Objetivo(s) general(es)

- Describir el proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.
- No obstante, para llegar a ello es fundamental:
- Visibilizar las agentes, los tiempos y los espacios de construcción de paz de las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.
- Dentro de dicho contexto, distinguir la construcción de paz del empoderamiento pacifista.

Objetivos específicos

- Definir la participación de las mujeres en el proceso político organizativo del cabildo indígena Yanakuna de Santiago de Cali
- Explicar los propósitos y estrategias del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Yanakuna de Santiago de Cali.
- Identificar la incidencia del empoderamiento pacifista de las mujeres en procesos de toma de decisiones en políticas públicas del pueblo Yanakuna, especialmente en el Plan de Vida Yanakuna, 2001, y en el Plan de Salvaguarda, 2012.
- Narrar los discursos e identidades femeninas Yanakunas y su incidencia en el colectivo social como pueblo originario que pervive en la ciudad.

Capítulo 2

El camino o ruta metodológica que recorrimos en esta investigación

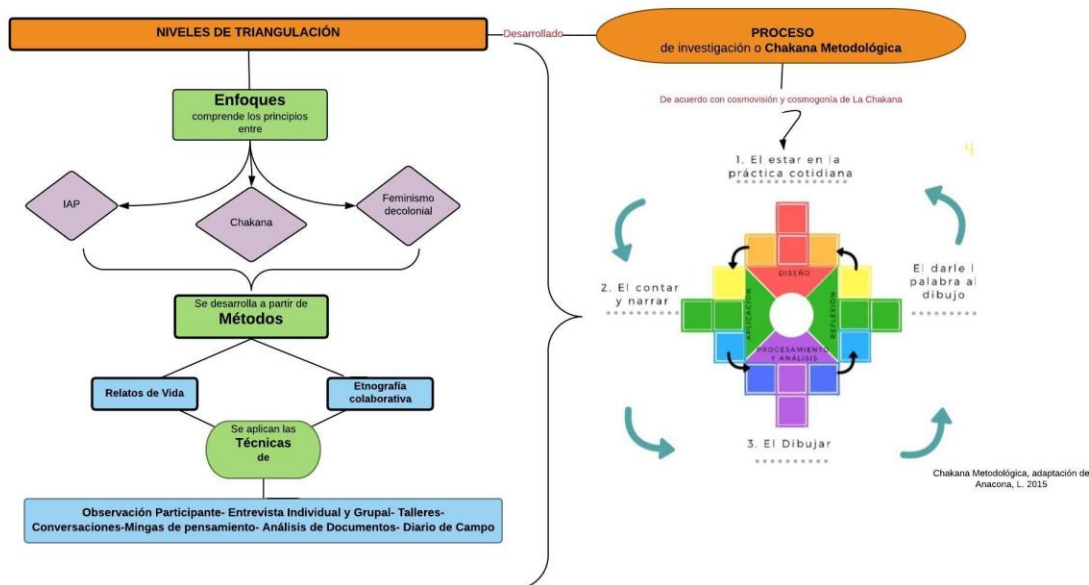


Figura 3. Mapa Resumen Metodología Fuente: Anacona, A. (2018)

Presentación

Este capítulo está estructurado en cuatro apartados, el primero da cuenta del enfoque metodológico y describe los principios epistemológicos que se triangularon. El segundo presenta los aspectos centrales de la Chakana o Cruz del Sur. Ambos orientan al lector/a a comprender aspectos centrales de la cosmovisión y cosmogonía andina que definen esta investigación. El tercer apartado explica de qué se trata la Chakana Metodológica, para con ella desarrollar el cuarto apartado que describe uno a uno los caminos del ciclo de investigación: i. Estar en la práctica (diseño), ii. Contar y narrar (aplicación), Dibujar (procesamiento y análisis), Darle la palabra al dibujo (reflexión) .

Los principios y enfoques que orientan esta investigación

Según el “pensamiento y la praxis falsbordiana”³⁷, la Investigación Acción Participativa, IAP, es una filosofía de vida, a la vez que un método de investigación y una postura ética. La IAP es aplicada no solo en las ciencias sociales, sino en las ciencias de la salud, ambientales, de la administración y de la ingeniería.

Es un proceso abierto de vida y de trabajo, una vivencia, una progresiva evolución hacia una transformación total y estructural de la sociedad y de la cultura con objetivos sucesivos y parcialmente coincidentes [...] es un medio para llegar a formas más satisfactorias de sociedad y de acción emprendidas para transformar las realidades (Rahman & Fals, 1989, p. 16).

Tiene entre sus objetivos el apoyo a los colectivos populares, y su praxis sistemática, y fomentar la discusión de las desigualdades desde el pensamiento crítico, que permite considerar las formas de dominación no solo materiales, sino del conocimiento. Lo que otros pensadores de carácter decolonial van a describir como el *epistemicidio*³⁸, es decir, el desconocimiento y desaparición de la producción de conocimiento ancestral que ya existía mucho antes de instaurar el modelo de dominación sistema/mundo/modernidad (Quijano, 2000, 2014, Santos de S., 2009, 2014, Rivera, 2010, Grosfoguel, 2013).

Del mismo modo, encontramos que el maestro Orlando Fals Borda recomendó:

Volver los ojos, respetar y reaprender de cuatro pueblos que han conformado la esencia de la nación colombiana, que son las víctimas del conflicto armado, y a los que hay que reparar. Son ellos los indígenas, los negros de palenques, los artesanos y campesinos antiseñoriales y los patriarcas colonos de las fronteras agrícolas [...] estudiarlos destacando sus valores de reconciliación y solidaridad

³⁷ El Comité Falsbordiano de la Universidad Nacional desde el 2018 promovió esta definición en la V Conferencia Anual de la Red de Acción de Investigación de las Américas (ARNA), en Cartagena, Colombia, la primera conferencia ARNA en América del Sur, 13 al 15 de junio del 2018.

³⁸ Epistemicidio: expresión que hace referencia a la destrucción de saberes propios de los pueblos originarios. Ha sido utilizada por pensadores decoloniales como Aníbal Quijano, Boaventura de Sousa Santos y Ramón Grosfoguel, entre otros.

humana [...] entender y combinar, en el contexto regional, las complejidades de las sociedades [...] lo oral, lo particular, lo local. [...] resistir a la homogenización de la globalización para defender las identidades y la vida como naciones y pueblos autónomos (Fals, 2017, p. XLII).

En esto promovió, sin ser su pretensión inicial³⁹, la investigación para la paz, en un periodo largo de estudios desde la violencia, que en el escenario actual hacen más fuertes, posibles y visibles los estudios de investigación para la paz desde la paz, como esta investigación de las mujeres yanakunas.

Esta es una propuesta científica y política para reconocer el conocimiento popular frente a la dominación del conocimiento formal. Por eso tiene tanto sentido, que la IAP respalde la producción de conocimiento de los movimientos sociales desde el intercambio de saberes entre la teoría, lo sistemático y la reflexión para la acción o la transformación, algunos de estos de forma decolonial.

La Investigación Acción (IA) tiene como características esenciales: i) reconocer el carácter participativo de las personas que participan en la investigación, tanto en la fase de planificación como en las modificaciones; ii) promover la democracia; las decisiones se toman de forma consensuada; iii) contribuir a la ciencia social y al cambio social. Se presume que buscar problemas implica buscar soluciones; es un proceso en donde la investigación y la acción se realizan simultáneamente. Como proceso para K. Lewin, implica una práctica reflexiva social en la que interactúan teoría y práctica con el propósito de generar cambios (Anacona, 2015). Han existido dos fuertes tendencias de la IA. La IAE= Investigación Acción Educativa y la IAP=Investigación Acción Participativa que es la más cercana a la experiencia aquí descrita. La Investigación

³⁹ Una de las primeras publicaciones de Orlando Fals Borda fue *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucio*. Bogotá: Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia. Monografía Sociológica no. 7, 1961. Versión Castellana de Álvaro Herrera Medina, revisada por el autor y con permiso de la University of Florida Press. Y una de las últimas, aún vivo: “Me queda la angustia de la continuidad” revista *Foro*, No. 65, Bogotá, octubre del 2008, ese fue el año de su muerte.

Acción Participativa (IAP), corriente sociológica con origen en los años sesenta, a partir de pensadores como Orlando Fals Borda quien, además de cuestionar con argumentos la IA heredada de K. Lewin, manifestó desde siempre “que esta opción o decisión filosófica, ética y metodológica es una tarea permanente y debe entenderse y hacerse más general. Un investigador activista comprometido no va a desear, ni ahora ni en el futuro, ayudar a las élites y clases oligárquicas que han acumulado poder y conocimiento con un irresponsable espíritu de corta visión y craso egoísmo” (Fals, 1992, p. 14). Ha sido éste como principio que orienta la práctica reflexiva que me lleva a investigar y construir con y en comunidad.

En este sentido, la reconstrucción de la memoria del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna⁴⁰ de Santiago de Cali se realizó desde un enfoque interpretativo y comprensivo de la realidad social, que triangula los principios de la IAP, del feminismo decolonial y de la Chakana o Cruz del Sur.

Uno de los principios que coinciden, y que es básico, es la participación activa de los sujetos que construyen su propia historia y dan cuenta de ella como sujetos sociales que tienen la capacidad de reflexionar sobre sus propias acciones y generar transformaciones y cambios. Las formas de participar y escuchar a las mujeres fue criterio básico para la realización de esta investigación. Al tiempo que, incluso a mí como sujeto, me comprometió mucho más con mi labor, como indígena y académica que puede aprender y contribuir con y en comunidad.

Aquí, lo comprensivo es entendido como aquello que permite hacer una lectura holística de la realidad que es observada y que al tiempo se interviene. Lo comprensivo es un modo de buscar y documentar el proceso desarrollado por las mujeres en el Cabildo. Quienes participamos en la investigación tenemos la obligación de comprender y

⁴⁰ Como se mencionó arriba, el nombre propio del Cabildo es Yanacona, sin embargo en el proceso político organizativo se está reivindicando el Yanakuna como término originario, en ese sentido este informe acogerá la expresión Yanakuna en todos los casos, aún en nombres propios.

describir lo que se observamos, lo que las personas dicen y lo que los documentos presentan. Por tanto, ser comprensivo significa “guiarse por la experiencia de estar siempre allí, sintiendo la actividad y la tensión, conociendo a las personas y sus valores” (Stake, 2006, p. 141) o, como lo expone Lenin Anacona, “la capacidad de reconocer el territorio, sus dinámicas y relaciones, vivir y mambear⁴¹ el territorio” (2015, p.1).

En una perspectiva crítica, este tipo de enfoque metodológico considera que la realidad social es resultado de la reflexión y actuación práctica permanente de los actores (Giddens, 1987). Debido a que las acciones sociales deben ser estudiadas a través de un esquema de referencia, es decir, teniendo en cuenta las reflexiones que los sujetos realizan, sus propósitos y pensamientos en el momento de la propia acción social. En este caso, de la forma cómo las mujeres se empoderan desde la cotidianidad de su casa, la comunidad, la ciudad y el territorio de origen. El acto referencial obliga a considerar aquellos aspectos de colonialidad y decolonialidad presentes en los discursos y acciones de estas mujeres indígenas y con quienes se relacionan.

Además, esta investigación, en diálogo con una perspectiva decolonial y de corte feminista, sirve para cuestionar algunos principios epistemológicos del positivismo, en tanto que cuestiona la pretendida “objetividad y neutralidad” que representa la separación entre el sujeto-objeto y el método. Por el contrario, en esta investigación se brinda importancia y, por tanto, validez y credibilidad a la experiencia humana y a las subjetividades de las mujeres que nos comprometemos en este proceso de investigación desde el principio comunitario de narrar nuestras propias historias.

⁴¹ “La forma principal del uso de la hoja de coca en Colombia se le conoce como mambear. El uso de la hoja de coca ha sido a la vez una expresión de tipo religioso y medicinal, con diferencias importantes entre los distintos pueblos indígenas. El mambear se realiza de distintas formas. Las diferencias se pueden identificar desde los distintos pasos necesarios para la preparación de la hoja, que en algunos casos se usan las hojas frescas sin secarse, en otros casos se secan al sol, en otros se cocinan, mientras que otros grupos las muelen. Por otro lado, a las hojas se le agrega cal o cenizas (reactivo alcalino) que modifica las condiciones de extracción de los contenidos de la hoja. También hay diversos tipos de cal y de cenizas”. (Zuleta y Daza, 2018, p.4). Recuperado de <http://fileservr.idpc.net/library/Capitulo%203.pdf> 10 de junio de 2019.

Así, tenemos como referente a Alejandra Massollo, que cuestiona la aparente *neutralidad* que representa el positivismo, escondiendo una “visión androcéntrica del mundo que universaliza la experiencia de los hombres como la representación de lo humano” (Massollo, 1992, p. 103). Y hay quienes exponen que el conocimiento disciplinar y el saber científico favoreció el desconocimiento y el racismo epistemológico, “las formas más obvias de disciplinar fueron la exclusión, la marginalización y la negación de los saberes indígenas [...] el efecto de tal disciplinar fue silenciar (para siempre en algunos casos) o suprimir formas de saber y lenguas de conocimiento de muchos pueblos indígenas” (Smith, 2017, p. 138), este fue por mucho tiempo el ejercicio de *neutralidad* que impuso la ciencia y que hoy día con este tipo de investigaciones se entra a cuestionar.

El estudio de la recuperación de mi pueblo como pueblo originario y, con ellos, reconocer la voz de las mujeres que están presentes en esta historia, me implicó, como dice Catherine Walsh, reconocer *mi lugar de enunciación*⁴² como mujer indígena yanakuna. Una mujer que se compromete con su comunidad a acompañar el proceso político organizativo desde su labor como docente e investigadora social. Entender la injusticia externa e interna de desconocer nuestra propia historia me lleva a comprender lo que Paulo Freire (2002) propone como un modelo de cambio social en donde la concienciación de la injusticia lleva a cuestionar las relaciones de poder tanto en los procesos sociales como académicos. En este caso puede entenderse como una investigación que viene *desde dentro*, es decir, “para las investigadoras e investigadores que vienen de comunidades comprometidas, ese trabajo también puede ser entendido

⁴² En el texto *Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales*, de la Universidad Andina de Quito, Catherine Walsh dice: “Me identifico más bien como una militante intelectual, una intelectual activista o activista intelectual, y siempre como una pedagoga. Esto último lo entiendo no en el sentido formal educacional de una maestra que transmite o imparte conocimiento, sino como una facilitadora, como alguien que se esfuerza en provocar, estimular, construir, generar y avanzar con otros cuestionamientos críticos, comprensiones, conocimientos y accionares; maneras de pensar y hacer. Mi uso de ‘pedagogía’ y de lo pedagógico recuerda la concepción de pedagogía de Freire, como metodología indispensable, y resuena con las comprensiones expresadas tan claramente por Jacqui Alexander” (2014, p. 2).

como una investigación ‘desde dentro’ [...] Se hace también referencia a estos enfoques como investigación crítica, investigación de justicia social e investigación de acción comunitaria” (Smith, 2017, p. 362).

Así, para mí representa una forma de contribuir al reconocimiento de las múltiples voces de las mujeres históricamente invisibilizadas y marginadas, como lo señalan las pensadoras decoloniales Sylvia Marcos, María Lugones, Francesca Gargallo Celentani, Magdalena Valdivieso, Amandina Fulchirone, Yuderkys Espinosa, Bethy Rut Lozano, Julieta Paredes y Mara Viveros Vigoya, entre otras, (Varea, S., y Zaragocín, S., 2017), que van no solo dando voz sino enseñando a escuchar las demandas históricas de muchas mujeres en lo que hemos denominado de forma ancestral Abya Yala o el territorio conocido como América Latina. En el cuarto capítulo realizo una descripción de la perspectiva decolonial en los feminismos haciendo hincapié en el feminismo comunitario, en la medida que este orienta esta investigación. En este feminismo la comunidad es el cuerpo que integra en paridad a hombres y mujeres, cuestiona cinco campos de acción: el cuerpo, el espacio, el tiempo, el movimiento y la memoria desde y con las mujeres (Paredes, 2010).

Por consiguiente, esta investigación se suma a este compromiso, que además Aída Hernández expresa de manera directa:

Recuperar la historia desde la subjetividad de las mujeres indígenas y las formas específicas en las que ellas viven su participación en los distintos espacios organizativos será un instrumento metodológico muy importante, pues es clave para combatir la “invisibilidad-omisión” de la mujer en los estudios sobre movimientos sociales y de participación política, ya que nos permite un acercamiento y comprensión más directos y profundos de las relaciones sociales en la que están insertas las experiencias de la vida y la conciencia de las mujeres en el pasado y en el presente, revalorizado y resituado, en el significado de la subjetividad y de la experiencia individual y colectiva” (Hernández, 2008, p. 15).

Cosmovisión y Ley de Origen: Chakana o Cruz del Sur

Para terminar de comprender el enfoque, el desarrollo metodológico y los resultados de esta investigación es preciso conocer aspectos fundantes de la cosmovisión y ley de origen que nos orienta como Pueblo Yanakuna. Lo reseñamos a continuación.

El proceso político organizativo del Pueblo Yanakuna puede ser un referente para otros pueblos originarios, en la forma como se realiza el proceso de reflexión y acción, en la búsqueda y recuperación de la cosmovisión y simbología andina. La Chakana, o Cruz del Sur, permite comprender la Ley de Origen y la ruta metodológica de re-elaboración o re-existencia de nuestra identidad como pueblo originario.

El Proyecto de Vida Yanakuna es construir una comunidad como pueblo, es decir, como Casa Yanakuna. Para ello, el Plan de Vida permite planear y organizar la vida de las 31 comunidades en seis (6) departamentos del territorio colombiano.

En su proceso organizativo, busca y recupera la simbología andina, mitos y leyendas propias. Para lograrlo, se rastrean las huellas del idioma propio, el Runa Shimi (derivado del Kichwa). Como Ley de Origen se comparte la Ley Espiritual que hace posible lo material. Esto significa que el universo se sostiene en una permanente relación entre el pensamiento y acciones, que deben estar en armonía y reconocer la interdependencia entre el destino de la Pachamama (Madre Tierra) y el destino del Runa (ser humano), y que por tanto merece todo el respeto si se quiere vivir con dignidad y armonía, es decir, Sumak Kawsay.

Se buscan las raíces en el mundo andino, originario Yanakuna, reconociendo que son originarios de los incas, y que migraron desde el Perú y Bolivia al Macizo Colombiano producto de invasión española. Se describe que la Chakana o Cruz del Sur⁴³

⁴³ En un reciente trabajo musical, *Ritmos del Sur*, se explica en menos de un minuto la Chakana: <https://www.youtube.com/watch?v=OSbZVUUfkhc&list=RDJr9Ph9LEwGc&index=12> (oír minuto 30), recuperado 15 de abril del 2019.

(Figura No. 4) “representa una estructura de pensamiento genuina y original del mundo andino y se encuentra en contacto con las expresiones del conocimiento universal. En este sentido se propone como ordenadora de cuatro momentos que permiten acceder a la sabiduría” (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011b, p. 65).

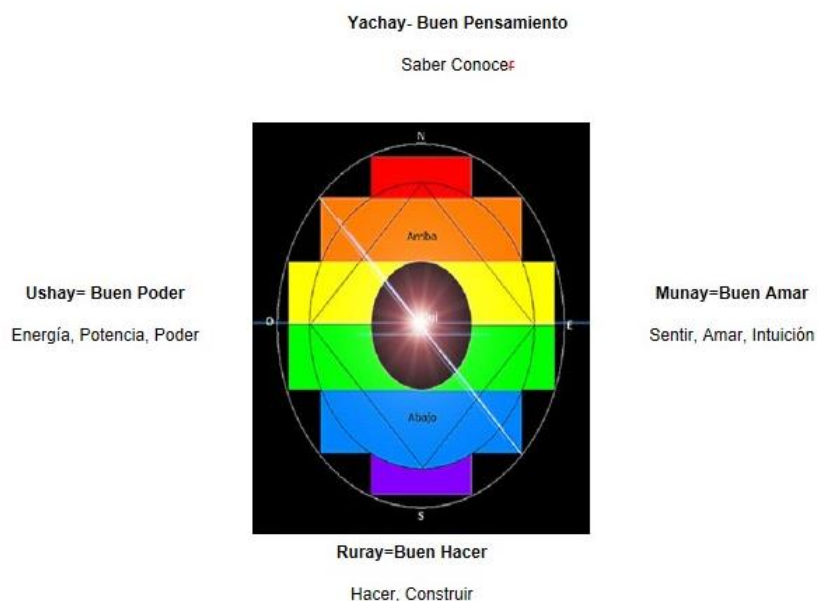


Figura 4. Sabiduría El momento de la Visión comprende el horizonte que enseña la sabiduría ancestral; el momento del Saber se construye en un camino de palabras a la visión; el momento de la Mirada discierne y despierta el ver conjugando la visión con el saber; el momento del Retorno reflexiona y alimenta con sabiduría el conocimiento universal (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011b, p. 65) Fuente: Cabildo Mayor Yanacona, 2001

La cultura andina es la única en el mundo que puede demostrar su origen y el proceso de su desarrollo cultural, a partir del paisaje cósmico, regido por la constelación de la Tawa Chakana o Cruz del Sur.

Según Lenin Anacona (2015), en el mundo moderno a quien se le atribuyó la identificación de la Chakana en el cosmos fue a Carlos Mila Villanueva, pero mucho

antes los pueblos del antiguo Tawantinsuyu⁴⁴ ya conocían y establecían su relación del mundo material con el mundo espiritual, el mundo de la mente y el mundo de los afectos.

La Chakana encierra componentes contrapuestos. Es decir, opuestos: el cielo y la tierra, el arriba y el abajo, la energía y la materia, el tiempo y el espacio, lo masculino y lo femenino.

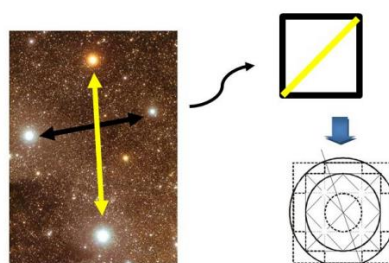


Figura 5 La Constelación del Sur y su representación geométrica Fuente: Carlos Mila Villanueva, 1992

Como ordenadora, la Chakana construye caminos de palabra que permiten comprender la identidad, la memoria y la comunidad como ejes fundamentales en los procesos de reflexión, acción y metodología de re-elaboración, re-encuentro, recuperación o re-existencia que hacemos como Pueblo Yanakuna.

La Chakana se construye con dos palos que se van entrecruzando, y que, con el peso y el caminar, se van ligando mucho más. No es solo uno, son dos, es la paridad” (Anacona, O.L. 2015, p. 6).

⁴⁴ Es un símbolo plurimilenario aborigen de los pueblos indígenas de los andes centrales, en los territorios donde se desarrolló la cultura Inca (sur de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina). En algunas culturas preincas (Perú, Bolivia), en ancash, Huánuco y Nor Lima, es posible que se lo haya llamado tesakano.

Como ordenadora, la Chakana, construye caminos de palabra que permiten comprender “el juego de ocultamiento y des-ocultamiento” de tres elementos simbólicos de la sabiduría y espiritualidad del mundo andino: Wiracocha (Dios), Pacha (mundo) y Runa (ser humano).

Según el Cabildo Mayor Yanakuna:

Wiracocha como creador o hacedor del mundo, quien muestra su ejercicio de poder en dos momentos, el primero cuando creó el mundo oscuro y luego rectificó y dio origen a la luz. La Pacha tiene tres dimensiones: el suelo de arriba (hanan pacha), el suelo de abajo (hurin pacha) y el suelo celestial (hinan pacha). El Runa describe en cuatro edades en reencuentro histórico de la humanidad hasta la expansión de los incas. La primera edad fue Pacarimoc Runa (gente del amanecer, nacer y aparecer), Variruna (gente primitiva y autóctona), Purunruna (gente del campo, nómada), Aucarunas (gente guerrera); estos últimos fueron quienes se ubicaron en las peñas altas para defenderse de los enemigos, entre ellos los españoles (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011b, p. 66).

Esta construcción representa la malla o red, que representa los principios del Pueblo Yanakuna, compartidos con varios pueblos indígenas:

- La vitalidad: como servidores del proceso de la vida.
- La relacionalidad: marca la interdependencia, la armonía se genera por la heterogeneidad que coexiste en el tiempo y el espacio.
- La correspondencia: parte de la paridad representada en distintas formas de vida: mujer-hombre, día-noche, arriba-abajo.
- La complementariedad: la cultura nace del par, como unidad, lo masculino con lo femenino, lo frío con lo caliente.
- La reciprocidad: dar, recibir, retribuirá todo nuestro entorno

Estos principios de vida yanakuna se representan en Autonomía, Territorio, Identidad, Cultura y la Unidad (Figura 6).

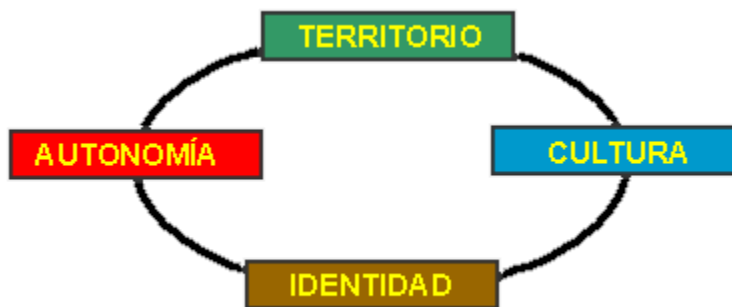


Figura 6 Principios Pueblo Yanakuna. Fuente: Nación Yanakuna, 2011

El Plan de Vida del Pueblo Yanakuna es una forma de reordenar y reconstruir este origen espiritual. Se representa como una mochila tejida, y para ello se constituyen seis pilares. Una mochila puede ser un pilar o un campo de conocimiento que se nutre al caminar. Es decir, al desarrollar el proceso.

Los seis pilares son formas de materializar los principios, construir la Casa Yanakuna y Tejer la Cobija en Familia. Los pilares constituyen el PESCAR yanakuna, esto es el pilar Político, el Económico, el Social (que incluye la educación), el Cultural, el Ambiental y el de Relaciones Internas y Externas.

En la mochila del pilar político se encuentra la cosmovisión, manifestada en la participación en los tres espacios del mundo: espacio interior, espacio de las actividades cotidianas y el espacio de arriba.

La mochila del pilar económico se identifica con la minga como eje integrador y generador de conocimiento de la cultura. La Chagra, en donde se integra lo espiritual y cultural, para proveer lo suficiente para el buen vivir de la familia y la comunidad.

En la mochila del pilar social se toma como referente Tejer la Cobija en Familia, el fogón como primer espacio de compartir saberes, y donde se piensa, planea, cambia y reflexiona en familia.

En la mochila del pilar cultural se vincula la identidad yanakuna y el idioma Kichwa. Es el componente básico para poder continuar avanzando en la constitución como pueblo, aquí se encuentran las prácticas culturales.

En la mochila del pilar ambiental se encuentra el territorio, para comprender la relación entre todos los seres vivos, como dinámica de correlación.

En la mochila del pilar de relaciones externas e internas se encuentra el enfoque de la interculturalidad entendida como un mecanismo de colectividad entre el Pueblo Yanakuna y otras comunidades, lo que genera lazos de hermandad y convivencia pacífica.

Cada uno de los principios y pilares se comparten y reconocen en las 31 comunidades organizadas como cabildos. Sin embargo, en cada cabildo según sus necesidades se adaptan los principios. Por ejemplo en el caso de Santiago de Cali los principios se definen como:

El territorio es fundamental para cualquier comunidad, porque es allí donde se desarrolla en todos sus aspectos, constituyéndose en parte fundamental del proceso de lucha indígena. En Santiago de Cali, el territorio físico es requerido porque precisamente ha sido parte de la lucha y reconocimiento reconstituir un espacio propio, que favorezca el

encuentro de las distintas generaciones de yanakunas que habitan en la ciudad, es la necesidad de tener un espacio físico permanente y propio que favorezca el fortalecimiento de nuestras raíces, por eso se constituye en un principio sustancial en la medida que es a través de este que se fortalece la identidad, la autonomía, la cultura y la unidad, para así salvaguardarse como pueblo y trascender en el tiempo.

La identidad “es la forma como se identifican y caracterizan como diferentes de otras etnias y de otros sectores de la sociedad, donde se pone de manifiesto nuestra cosmovisión y el sentido que le damos a nuestra vida colectiva. En Santiago de Cali, la identidad se teje en familia, como se teje la “Cobija Yanakuna” (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014. pp. 54 - 55).

Todos hacemos parte de un pueblo. Por eso habitar, estar o pasar por un espacio urbano obliga a promover, mantener y fortalecer nuestros principios, valores, prácticas y costumbres, según lo enseñan las y los mayores. Aquí se piensa en Familia y se actúa igual, por eso se cree y pretende seguir salvaguardando lo que son, sienten y hacen en cada caminar, aprendiendo unos de otros.

La **Autonomía** se reconoce como el “derecho a decidir por sí mismo en sus diferentes situaciones que los conmuevan. También se exige que se respete ese derecho por las instituciones del Estado y por otros pueblos. En este sentido se establece que la autonomía de la comunidades indígenas es limitada por la leyes”. En Santiago de Cali la autonomía constituye una práctica cotidiana, desde el reconocimiento de nuestra identidad en cada espacio en el que hacemos presencia, defendemos y valoramos lo que somos, nuestro pensamiento, esta defensa como principio ha garantizado construir con otros pueblos indígenas una política pública municipal que es implementada a partir de propuestas propias y con nuestra misma gente,

de igual modo participamos y aportamos en diversas organizaciones y organismos que defienden y protegen nuestros derechos como indígenas. La cultura “se trata de aprender a sentir, pensar y actuar como Pueblo Yanakuna, se aprende en cualquier espacio, y todos aprenden de todos”. En Santiago de Cali la cosmovisión es el sentir de cada día, se constituye en la relación como familia sustentada en la honestidad, la confianza, la solidaridad, el afecto; persiste en la necesidad de que todos los yanacones valoren lo que son, su historia, los mayores, la danza, la música, la comida, la medicina. La cultura implica reconstituir la relación que se tiene con el otro (no indígena) tener la capacidad y voluntad de enseñarle a proteger y salvaguarda lo que nuestro pueblo y otros pueblos indígenas constituimos como esencia de vida (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014. pp. 54 - 55).

La Chakana o Cruz del Sur metodológica

Investigadores del Pueblo Yanakuna, como Lenin Anacona (2015) describen cómo la Chakana está inscrita en las prácticas y formas de relacionamiento en los resguardos de origen. Por ejemplo:

Vemos que el Runa Shimi (idioma del ser humano) ha quedado empapado en el territorio. Chaka: es puente y Hana: arriba, alto, amplio; de este modo, es un camino hacia otro conocimiento, otro tiempo – espacio dimensional [...]. En investigación, reflexión y acción es la posibilidad “fractal que expresa que hay varias miradas para la misma realidad. Su centro (taypi) es un vacío para que fluya la energía y nos dice que debemos estar dentro del círculo Pacha para entender la realidad y liberarse de visiones subjetivas o dogmas impuestos” (Anacona, 2015, p. 1).

Según la Chakana, en el proceso de indagación y su sistematización se tiene en cuenta: el Kana (estar), el Munay (sentir) - Yachay (saber) y Ruray (actuar).

Y los contrapuestos se complementan. Por ejemplo, la dualidad o paridad de lo cuadrado (lo masculino) y lo circular (lo femenino) se complementan. Por tanto,

El avivamiento del conocimiento debe tener estas dos facetas, la lógica y lo creativo. Entonces, es lograr un equilibrio entre el puro deseo de hacer algo y el amor de hacerlo, entre el hacer algo solo por el hacer y el hacer con amor a la vida, entre poder hacer las cosas a veces sin conciencia y el saber que se está haciendo las cosas y, finalmente, entre el uso de la razón como herramienta valorativa del conocimiento y el uso de la intuición o “corazonada” que se tiene y que a veces ignoramos (Anacona, 2015, p. 6) (Figura 7)



Figura 7 Chakana en el Proceso del Conocimiento. Fuente: Adaptado de Anacona, L. 2015

Por consiguiente, la Chakana permite desarrollar de forma reflexiva el caminar de la investigación, acción y participación en cuatro momentos o caminos que se deben recorrer: i) Estar en la práctica; ii) Contar y narrar, iii) Dibujar y iv) Darle palabra al dibujo (Figura 8).

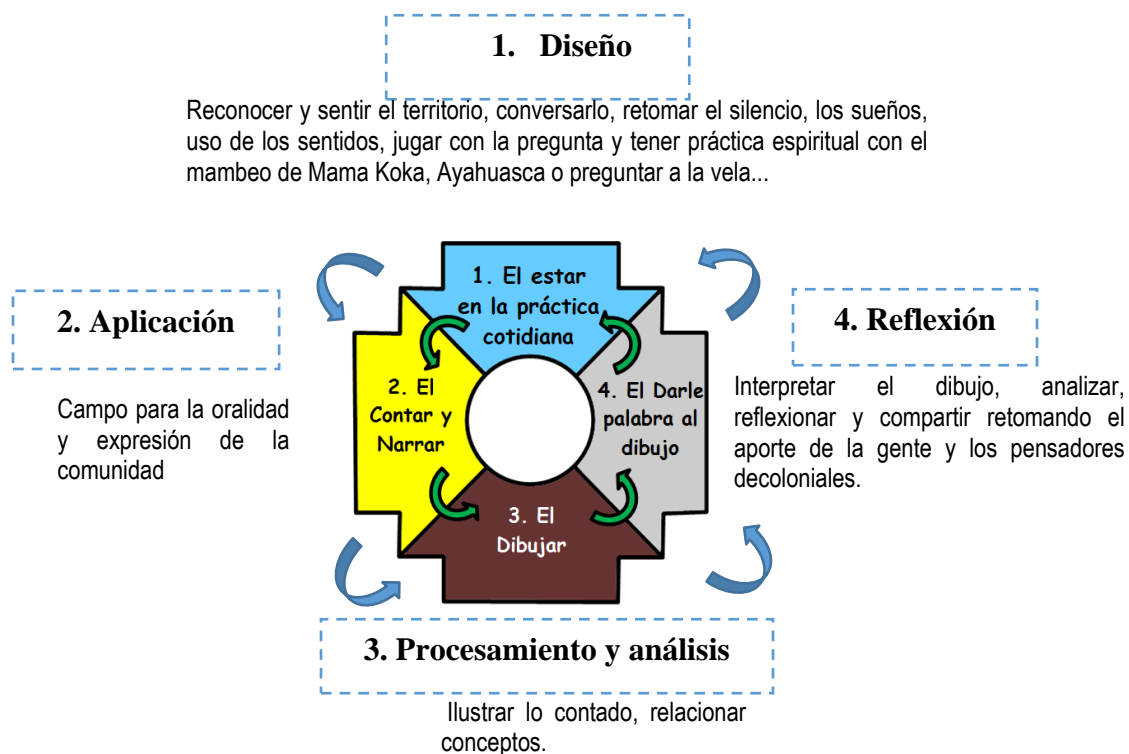


Figura 8 La Chakana Metodológica. Los recuadros punteados son adaptados, para dialogar con el sentido de la investigación cualitativa y facilitar el diálogo intercultural. Fuente: Adaptación de Anacona, A, 2018, original de Anacona, O.L. 2015, p. 4.

A continuación se describen con detalle cada uno de estos cuatro caminos. Se espera que quien lea pueda ubicar en la ruta metodológica que construimos en esta investigación.

Cada camino de acuerdo con el ciclo de la investigación

Este apartado presenta cada camino de este proceso o ciclo de investigación de forma detallada y descriptiva. Cada *camino* se equipara a un momento del proceso que se desarrolla con y en comunidad:

- Primer camino: *Estar en la práctica*, que corresponde al diseño.

- Segundo camino: *Contar y narrar*, que corresponde con la aplicación de técnicas y sus respectivos instrumentos.
- Tercer camino: *Dibujar*, que corresponde al procesamiento y análisis de todo lo recogido.
- Cuarto camino: *Darle palabra al dibujo*, esto es, la reflexión en donde además de validar los relatos, se trabaja en la revisión de la investigación y los informes.

Primer camino: Estar en la práctica cotidiana (Diseño). Reconocer a las mujeres en el proceso político organizativo del Pueblo Yanakuna respondió a una tarea de observación de varios años. Cuando uno llega a la comunidad, lo primero que encuentra son hombres liderando y que sus voces son las que más se escuchan. Por esa razón, lo que en principio quisimos hacer fueron relatos de vida en general de hombres y mujeres que permitieran conocer el proceso político organizativo, esto también lo motivó la ausencia física (muerte, en el mismo año) de dos líderes y la enfermedad de una lideresa (2013-2014)

Sin embargo, cuando empezamos a hacer el ejercicio de observación, las mujeres estaban y lideraban de manera constante, al tiempo, en la construcción del estado del arte, se evidenció que eran pocas las investigaciones sobre mujeres indígenas, y cuando el profesor Juan Manuel Jiménez, director de la Tesis Doctoral⁴⁵, nos regaló el libro *Género y paz*⁴⁶, pudimos identificar que en la comunidad era pertinente reconocer la dualidad femenina y, por tanto, el papel de las mujeres. Por eso, en una actitud reflexiva fueron observados los distintos espacios donde ellas hacen presencia y participan:

- Las Asambleas.
- Las reuniones de junta directiva del Cabildo.

⁴⁵ Juan Manuel Jiménez, doctor en Historia de la Universidad Granada, España. Músico. Y un ser humano que sabe orientar exigiendo el esfuerzo de reflexionar, documentar y escribir como práctica y disciplina.

⁴⁶ Es una publicación desde la investigación para la paz, que presenta expresiones pacifistas desde el género. Editores: M. Elena Díaz Jorge y Margarita Sánchez Romero, publicado en el 2018 por Icaria editorial.

- Los encuentros del Pueblo Yanakuna.
- Las jornadas de minga de limpieza.
- Las jornadas de mingas de pensamiento.
- El Día de la Familia Yanakuna.
- El Inti Raymi.
- Las mingas de pensamiento para la consolidación del Plan MACANA de Vida (Minga, Ancestral, Construyendo, Alianzas, Nuevas Autonomías). Los espacios de reunión que convocan en ocasiones las instituciones públicas. Las reuniones de trabajo que se hicieron para la elaboración del Plan de Salvaguarda de Pueblo Yanakuna.
- Las movilizaciones del Movimiento Indígena y el Movimiento de Mujeres en Colombia.

Fueron varios los espacios y largas las jornadas de observación participante, esa que menciona Rosa Guber (2001) en donde el etnógrafo no solo observa, sino que aprende a escuchar y actuar. Luego entendí que respondía al primer momento de investigación a partir de la Chakana, es decir, el *camino uno*, que es *Estar en la práctica cotidiana*. Lo que Lenin Anacona define como:

Reconocer y sentir el territorio, conversarlo, retomar el silencio, los sueños, uso de los sentidos, jugar con la pregunta y tener práctica espiritual con el mambeo de Mama Koka, Ayahuasca o preguntar a la vela... (Anacona, 2015, p. 4).

Por esa razón, para construir el diseño de esta investigación sumaron todos los espacios en los que logramos compartir en y siendo parte de la comunidad.

En este primer camino, la memoria fue el principal recurso al que apelamos como comunidad, en tanto que la memoria histórica puede ser considerada como un tipo de narrativa de los sujetos sociales que participan en un contexto determinado, y que le atribuyen un peso a la identidad étnica y su expresión política. Un “grupo étnico, aun

concebido, según Barth, como la expresión de una red de relaciones sociales y sus fronteras, más que como una entidad fija, necesita una memoria colectiva tanto para asumirse frente a los demás como para llamarse y reconocerse a sí mismo. La identidad étnica, por esencia de tipo relacional y oposicional (definición de un “nosotros” diferente y oponible a los “otros”), requiere de un discurso basado en una experiencia compartida - real, inventada o mítica-, puesta en palabras mediante el recurso a la memoria” (Hoffmann, 2000, p. 3), en donde las mujeres participan en un sentido de dualidad y reciprocidad que merece ser comprendida desde ellas mismas y con quienes se han relacionado.

El otro concepto importante fue el de proceso organizativo relacionado con la resignificación del Pueblo Yanakuna como pueblo originario. Esto es “reconocer la descendencia de poblaciones que habitaban el país en la época de la conquista o la colonización, y que conserven sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas. La conciencia de su identidad indígena” (Convenio OIT 169 de 1989, art. 1). El reconocimiento de sus tierras y territorio, el primero asociado al reconocimiento de su propiedad y posesión tradicional, y el segundo, a la existencia de la autonomía, cultura e identidad colectiva que orienta la organización de la comunidad de acuerdo con el Derecho Mayor o Ley de Origen, el Derecho Propio y en virtud de las Leyes Nacionales (Convenio OIT 169 de 1989, arts. 13, 14, 15, 16).

En palabras yanakunas, “el proceso organizativo lo comprendemos como la ruta que nos permite caminar la palabra para comprender que somos un pueblo indígena que asociado a la noción de territorio nos permite dar cuenta de la forma como se construyen la organización y la autonomía que nos garantiza que las tradiciones y costumbres se mantengan y se conviertan en recursos para el mismo fortalecimiento organizativo en donde vamos caminando hombres y mujeres” (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014).

Del mismo modo, en este primer camino de *Estar en la práctica cotidiana* se establecieron las categorías para definir categorías de análisis. La primera fue *tejedora de*

proceso. Un o una tejedora de proceso es aquella persona que en el Pueblo Yanakuna contribuye para reencontrarnos y encontrarnos en el territorio de origen y aún más en el contexto de ciudad. Que desde el sentido reflexivo que ha implicado investigar nuestro origen está dispuesto a devolverse y revisar cuantas veces sea necesario. Es una persona rigurosa en la labor de tejer la red social. Aquellas personas que han resistido y reexistido en el tiempo, que nos permite pensar que hoy día somos una Familia Yanakuna en cualquier lugar donde habitemos.

Con estos aspectos conceptuales en la mochila⁴⁷, encontramos el relato de vida como la posibilidad de reconocer la historia oral de quienes son tejedoras de proceso. Y la posibilidad de hacer aportes desde la teoría y la práctica.

En este sentido, los relatos de vida responden a los métodos biográficos, como las historias de vida, las biografías y las autobiografías. “Este método puede aglutinar la estrategia metodológica de la conversación y narración y la revisión documental de autobiografías, biografías, narraciones personales, cartas, diarios, fotos, etc. Conjuga de este modo fuentes orales con fuentes documentales personales con el propósito doble de, primero, captar los mecanismos que subyacen a los procesos que utilizan los individuos para dar sentido y significación a sus propias vidas y, segundo, mostrar un análisis descriptivo, interpretativo, y necesariamente sistemático y crítico de documentos de *vida*” (Sanz, 2005, p. 102).

De acuerdo con Almudena Cotán Hernández (2012) los métodos biográficos son de carácter retrospectivo longitudinal y subjetivo, facilitan y exigen la triangulación metodológica como es nuestro caso, además, “compensa el objetivismo de los estudios cuantitativo con elementos reflexivos y encubiertos del comportamiento y la experiencia social” (Cotán, 2012, p. 6).

⁴⁷ Una mochila puede ser un pilar o un campo de conocimiento que se nutre al caminar, es decir, al desarrollar el proceso.

El relato de vida permite reconocer la relación que existe entre tres elementos claves: identidad, memoria y sociabilidad o comunidad. Para este caso son fundamentales, pues se trata de un proceso de re-existencia o re-elaboración y autodeterminación de una identidad propia como indígenas y como mujeres indígenas en contexto de ciudad.

Los criterios de selección de las mujeres yanakunas para construir sus relatos de empoderamiento fueron:

- Haber pertenecido a alguna de las formas organizativas del proceso de conformación del Cabildo Indígena Yanakuna en Santiago de Cali (1950 - 1982: Colonias, 1982-1999: Asociación Río Blanqueña (ACUR), 1982-1986: Integración Veredal Río Blanqueña, 1999- Actual: Cabildo).
- Haber participado en alguno de los Grupos: Tejido, Danza, Música, Deporte, de los consejos pilares del PESCAR, junta directiva, equipos de trabajo, equipos técnicos o culturales.
- Tener relación directa con el tejido de lana de ovejo (orientar el tejido, saber tejer o aprender).
- Mantener relación entre el lugar de residencia y el Cabildo de origen de manera frecuente.
- Haber participado en el diseño de Plan de Vida, Políticas, Políticas Públicas o normatividad, o tener algún tipo de escrito que evidencie su empoderamiento en este ámbito.
- Ser reconocida por la comunidad, el Pueblo Yanakuna y otras organizaciones por su trayectoria de participación en el proceso del Cabildo o del Pueblo Yanakuna.
- Tener disponibilidad de diálogo, conversación y aporte de fuentes.
- Cumplir la labor de gestión o mediación en procesos de concertación al interior de la comunidad, el pueblo, entre pueblos indígenas, organizaciones indígenas, Estado y otro tipo de organización.

- Haber recibido algún tipo de reconocimiento por su trayectoria en recuperación, re-existencia, defensa y garantía del proceso de la comunidad dentro o fuera del Pueblo Yanakuna.

El tipo de muestreo para las entrevistas, relatos de vida y documentos fue tipo bola de nieve⁴⁸, es decir, aquel en donde un dato lleva a otro, pues se trata de un ejercicio de memoria colectiva. Por esa razón también se incluyeron dos relatos, uno de Bogotá y otro de Popayán, que tienen incidencia en los 31 Cabildos del Pueblo Yanakuna en Colombia.

Es preciso mencionar que aunque la investigación se delimitó al espacio de Santiago de Cali, zona urbana y rural, se visitaron los resguardos de Río Blanco, Pancitará, Caquiona y San Sebastián en el departamento del Cauca, aquí en Cali y el resguardo de San Agustín, en el departamento del Huila, y la Casa de Cabildos de Bogotá, además de participar en espacios de movilización nacional de pueblos indígenas y mujeres en Piendamó La María, Popayán y el municipio de Coconuco, en el Cauca, todo para registrar y ampliar información

En este primer camino de *Estar en la práctica cotidiana* se construyó y materializó la matriz de análisis de la siguiente forma:

Construcción de matriz de análisis, definición de categorías y técnicas. Aquí construimos una Matriz de Análisis que facilitó la recolección de información, considerando cada subsistema o cuadrante para describir el empoderamiento pacifista que reconozca la re-existencia y pacifismo desarrollado por las mujeres.

a) Para iniciar resumimos los objetivos y la hipótesis

Objetivos específicos

- Definir participación en proceso político organizativo
- Explicar propósitos y estrategias de empoderamiento pacifista
- Identificar incidencia en procesos de toma de decisiones y Políticas Públicas

trayectorias y que campmentar los criterios de selección.

Hipótesis

En el proceso de libre autodeterminación, las mujeres han jugado un papel importante como aquellas que construyen el tejido cultural y de preservación de las lógicas sociales ancestrales, para ello han desarrollado una serie de estrategias de empoderamiento que por su representación e incidencia pueden constituirse como expresiones pacifistas.



Figura 9 Objetivos e hipótesis

b) Hicimos una relación conceptual según la Chakana, las preguntas sistematizadoras y otras para ser aplicadas según cada técnica. Teniendo la entrevista individual y grupal como principal, de modo que se garantice el diálogo y la escucha de las mujeres que protagonizan los relatos. En este sentido, encontramos que la Chakana, en sus cuatro cuadrantes o subsistemas, nos permite dar cuenta del Origen, Trayectoria, Participación y Empoderamiento, respondiendo a la relación entre el mundo de arriba o espiritual y mundo de abajo o material, relacionado con el mundo afectivo y el mundo mental.

En estos cuadrantes, según las preguntas, pudimos ubicar los conceptos de identidad, memoria, sociabilidad, comunidad, proceso político organizativo, tejido, territorio, cuerpo, comunidad, re-existencia, paz, construcción de paz, tejedora de proceso, discriminación, feminismo, feminidad, espiritualidad, no violencia y empoderamiento. Por tanto, las preguntas de indagación fueron abordadas con relación a cada cuadrante y relacionadas para identificar la técnica metodológica más pertinente, según las características de las mujeres, nuestra comunidad y los espacios de encuentro, reflexión y acción (Figura No. 10. Chakana y Preguntas).

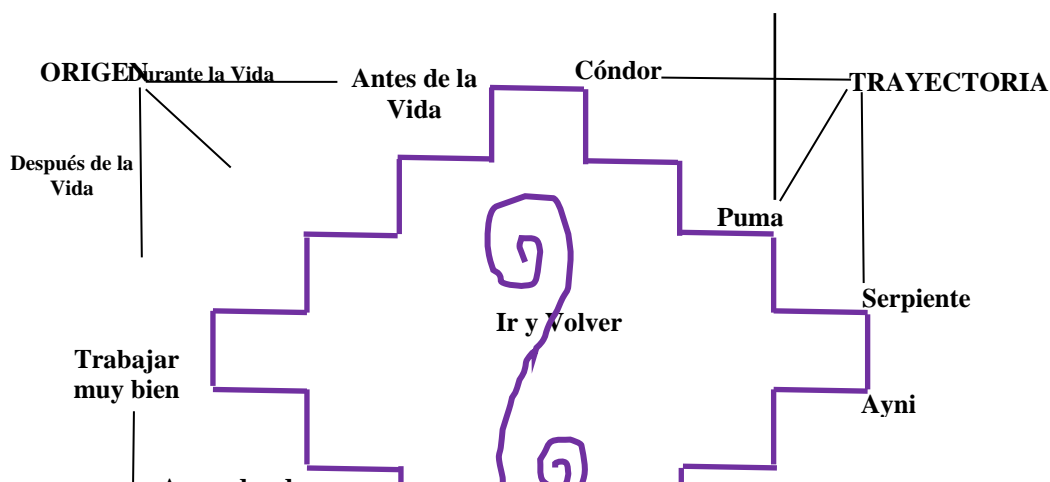


Figura 10 Chakana en cada relato de la Mujer Yanakuna. Fuente: Anacona, A., 2018.

Origen:

¿Cuáles son sus creencias /dioses/abuelos/abuelas?
¿Cómo es su relación con la madre naturaleza?

Antes de la vida

¿Con quién creció y en dónde? ¿Cuáles son las características de su familia? ¿Quién le enseñó a tejer?

¿Cuáles han sido sus discursos y construcción de identidad que contribuyen a su crecimiento personal e incidencia en el colectivo social como pueblo originario que pervive en la ciudad?

Durante la vida

¿Cómo enseña a otros?; ¿qué considera que es trascender?

Después de la vida

Identidad- Territorio- Tejido- Trabajo- Familia-Comunidad

Trayectoria:

¿Cuándo salió del territorio de origen? - ¿Razones de salida? - ¿De qué forma ha retornado?

Cóndor

¿Qué roles ha tenido en los diferentes ámbitos de la vida? - ¿Qué dificultades ha tenido y cómo las ha superado? - ¿Qué tipo de reconocimiento ha recibido y por qué? - ¿Cuáles son sus aprendizajes y recomendaciones a otras mujeres?

Puma

¿Qué tipos de violencia ha sufrido? - ¿Cómo ha enfrentado la adversidad? - ¿Qué definición tiene de víctima? - ¿Qué recursos ha utilizado- acceso a oportunidades?

Serpiente

**Cuerpo-Construcción- Discriminación
Resistencia- Re-existencia
Género- Raza- Sexualidad**

Empoderamiento:

¿En qué proceso de toma de decisión ha participado? - ¿Cómo ha sido su trabajo en comunidad? - ¿Qué hechos y personajes femeninos han incidido en el proceso de empoderamiento y formas organizativas?

Trabajar muy bien

¿Cuáles han sido sus aprendizajes en este proceso: capacidades y potencialidades desarrolladas?- ¿Qué transformaciones puede dar cuenta en su vida?- ¿Qué significa empoderamiento?

¿Qué significa Paz?- ¿Qué significa Construcción de Paz? - ¿Qué retos tiene la construcción de paz? - ¿Cómo ha sido su relación con Estado?

¿Qué se ha pretendido con el proceso de empoderamiento? (Capacidad para la acción-mediación-consciencia-transformación: qué tipo de acciones).

- ¿Cuáles han sido las estrategias de empoderamiento?

Participación:

¿Formas, tipos y espacios de participación? - ¿Cómo se han vinculado en las distintas formas organizativas que se han manifestado en 40 años de proceso previo a la constitución del Cabildo?

Ayni

¿Cómo ha sido la relación con hombres y con mujeres? - ¿Qué noción tiene de feminismo y de machismo? - ¿Qué es lo más complicado de trabajar en comunidad? - ¿Cómo ha sido la participación de las mujeres en el proceso político organizativo del Cabildo indígena Yanakuna de Santiago de Cali y el Pueblo Yanakuna?

Minga

¿Cómo ha sido su participación en Plan de Vida de Pueblo, de su Cabildo?, ¿Qué procesos ha liderado? - ¿Cómo ha sido su relación con Cabildo mayor, el movimiento indígena - otras organizaciones? ¿Dificultades y Fortalezas?

¿De qué manera el empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo ha incidido en la toma de decisiones en políticas públicas del Pueblo Yanakuna, especialmente en el Plan de Vida Yanakuna 2001 y en el Plan de Salvaguarda 2012?

c). Consolidamos la matriz para orientar la ruta de este segundo camino: Contar y Narrar. A continuación la matriz de análisis sin resultados, por el tamaño decidimos hacer los llamados desde el programa que se procesó (Atlas ti)

Tabla 1

Esquema de Matriz de Análisis. Fuente: Anacona, A., 2015.

DISEÑO

CUADRANTE-SUBSISTEMA Equivale a una dimensión de indagación y análisis	CATEGORÍA Se desarrolla conceptualmente en el marco de referencia teórica y se establece como código para procesamiento y análisis	TÉCNICA Se define y se ajusta según condiciones del contexto y disponibilidad persona-tiempo Criterio de flexibilidad	RESULTADO Se codifica para procesar y capturar resultados para el análisis
ORIGEN	Identidad – Territorio – Tejido – Trabajo – Familia - Comunidad	Entrevista individual Análisis contenido Recorrido a resguardos	E: entrevista No.: número Identificación: Fecha: año Ej. E1Doly2017 En su diligenciamiento siempre debe ir Lugar: Participa:
TRAYECTORIA	Cuerpo – Construcción - Discriminación resistencia - Re-existencia Género – Raza - Sexualidad	Observación Participante Diario de campo Entrevista individual y grupal Análisis de contenido	E: entrevista No.: número Fecha: año En su diligenciamiento siempre debe ir: lugar: Participa:
PARTICIPACIÓN	Hábito – Consciencia – Poder - Noviolencia Capacidades - Potencialidades	Observación Participante Diario de campo Talleres	T: Taller M: Minga C: Conversación DC: observación
EMPODERAMIENTO	Dualidad – Complementariedad - Organización de las diferencias Interseccionalidad	Conversaciones – Mingas de pensamiento Análisis de contenido	FD: Ficha documental No.: número Fecha: año En su diligenciamiento siempre debe ir: Lugar: Participa:

ANÁLISIS

Segundo Camino: Contar y Narrar (aplicación). La oralidad y la expresión de la comunidad y de quienes investigan es fundamental para poder desarrollar el Contar y Narrar, que refiere Lenin Anacona (2015) como el segundo camino del proceso de investigación Yanakuna. Aquí la investigación busca ser participativa y colaborativa, es decir, participativa, porque pretende mejorar la propia práctica, reflexión y acción de empoderamiento de las mujeres y colaborativa, porque quien orienta la investigación forma parte del grupo involucrado en la situación que se desea cambiar, es decir, también está en el proceso de empoderamiento, recuperando y re-elaborando su identidad como mujer indígena yanakuna.

En este camino debemos aprender no solo a observar y detallar como lo haría una etnografía clásica, sino que se debe aprender a escuchar, en esta ocasión a las mujeres, y la escucha la hacen también sus silencios, risas y llantos. Es quizás lo más complejo, pues en ese *caminar* quienes investigamos nos interpelamos frente a la forma como hemos concebido la realidad en la comunidad.

En este camino se desarrollaron paralelamente dos grandes tareas:

i) **Aprender a escuchar y reflexionar** acerca de lo que para ellas, la misma comunidad, y para mí implica reconocernos como indígena, es decir, re-elaborar su vida, re-construir, re-existir como pueblo y sujeto/sujeta indígena originaria y también como mujer indígena.

ii) **Aplicar una serie de técnicas metodológicas y propiciar espacios de encuentro para la reflexión y acción** denominadas Mingas de Pensamiento, es decir, trabajo comunitario para aprender de todo, trabajar muy bien y respetar y querer a todos, que corresponde con los tres valores humanos de la Chakana.

Es importante mencionar que en algún momento acordamos que los relatos los escribiera cada mujer, o por lo menos el grupo inicial de las 12 mujeres que desde un principio (2014) iniciamos a considerar este proceso de investigación acción, y logré,

entre el 2016 y 2017, que dentro de dos mingas de pensamiento, varias horas de entrevistas y tiempo de observación pudieran relatar su propia historia.

En otra minga mencionaron las violencias directas y culturales a las que habían sido sometidas, para comprender su propio proceso de empoderamiento, y también para que entre todas las personas que participamos pudiéramos reconocer nuestra propia historia.

Finalmente, la escritura conjunta no funcionó, no por disponibilidad y empatía, sino porque los tiempos de la comunidad siempre serán muy distintos a los de la academia y, aunque contamos con el interés de todas, sus rutinas de vida de tres jornadas: responsabilidades del hogar, sus trabajos y el tiempo de comunidad poco nos permitieron sentarnos exclusivamente a escribir de su vida. Así entendimos que parte de la labor en este camino es aprender a consolidar y documentar para la misma comunidad. Esto, que reconocíamos en esta investigación, llevó más tiempo de lo previsto.

Metodológicamente esta investigación nos exigió ser creativas para “darle fluidez a la oralidad de la comunidad como un sistema de parir conocimiento que permita contar lo nuestro” (Anaconda, 2015, p. 7), pero siendo rigurosas en la selección de las técnicas posibles según los objetivos planteados, el marco de referencia teórica y los enfoques y metodologías señaladas.

A continuación se describen:

- i. Mingas de Pensamiento
- ii. Encuentro de Mujeres, participación, empoderamiento y políticas públicas
- iii. Espacios con registro de observación.
- iv. Análisis de documentos.
- v. Las entrevistas.

i. *Mingas de Pensamiento*. Los talleres y mingas de pensamiento son espacios que diseñamos para realizar acciones de reflexión y definición de acuerdos políticos, metodológicos, técnicos, administrativos, teóricos y analíticos. Casi todos tuvieron una guía o presentación que orientó el trabajo colectivo.

a) **Minga línea de tiempo:** durante el 2014 realizamos la definición de acuerdos en las formas de trabajo. En el 2015 hicimos dos mingas de pensamiento y un taller que nos permitió construir una línea de tiempo para identificar las mujeres y hombres que habían hecho parte del proceso político organizativo. Este trabajo se consolidó el 07 de julio del 2015 (Figura 10. Línea de Tiempo 1968 - 2015)

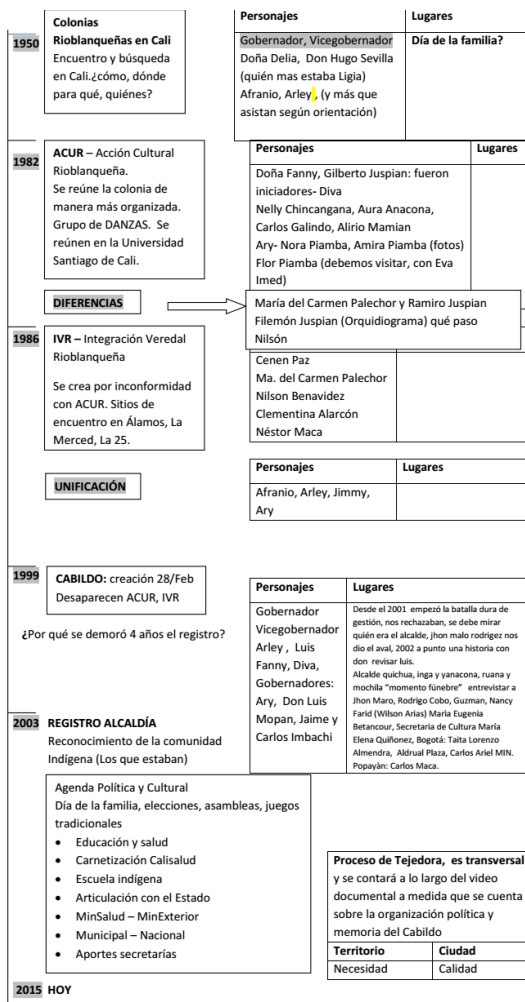


Figura 12. Línea de tiempo 1968 – 2015 Fuente: Anacona, A. 2015.

b) Mingas Plan de Vida: En el 2014 realizamos cinco mingas de pensamiento para la consolidación de lo avanzado en 15 años en contexto de ciudad, en lo que denominamos el Pla de Vida del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali. También trabajamos en dos Asambleas. En estos espacios se observó y conversó sobre la Participación y Empoderamiento de las Mujeres.

Tabla 2.

Balance Diario de Campo Mingas Plan de Vida 2014

FECHA-HORARIO	TEMA	PARTICIPANTES	REGISTRO
15 de febrero del 2014 Hora de 8 a.m. a 6 p.m.	Encuentro de Autoridades en la Escuela Integral Indígena de Cali (sede Eustaquio Palacios, de la IE Santa Librada).	Asisten en representación del Cabildo Mayor Carlos Maca, Gobernador Mayor; Emil Palechor, coordinador de educación del Pueblo Yanakuna; Iván A. Chicangana, coordinador del Plan de Salvaguarda, y Richard Maca, coordinador de gobernabilidad. El proceso lo coordina Jimmy Sevilla (Alcalde Mayor), y tres mujeres lo están apoyando: Carmen Eliza, Carolina H. Eliana Marcela. Hacen parte de la directiva del Cabildo que apoyan: 7 hombres y 10 mujeres. Carlos Aurelio Imbachí, Gobernador. Arley Luna, Vicegobernador. Rosa Emilia Jiménez, Alcaldesa Menor. Fanny Hormiga, Tesorera. Hilda Cenaida Luna, Tesorera Suplente. Eliana Anacona, Secretaria General. Dubeyi Jiménez, Secretaria de Asuntos Internos. Olid Jair Chicangana, Fiscal. Mireya Gómez, Fiscal Suplente. Luis Mopán, Coordinador Pilar Político. Práxedes Anacona, Coordinadora Pilar Económico. Carmen Eliza Chicangana,	En cumplimiento del Convenio 169 de 1989 con las autoridades se realiza la consulta previa, libre e informada para la consolidación del plan de vida del Cabildo, esto en el marco de un proyecto que desarrolla la Alcaldía de Santiago de Cali, con recursos de la USAID (Subconvenio de donación No: ACIP-02-227-G). Es una reunión de concertación y aprobación de la metodología de trabajo prevista en asamblea para el siguiente día. Quien orienta la reunión es Jimmy Sevilla y quien respalda el proceso es Carlos Aurelio Imbachí. Carmen Eliza apoya en la mediación y aclaración. Eliana Marcela lidera la relación de acuerdos y elaboración de acta. Jimmy responsable de consolidar.

		<p>Coordinadora Pilar Social. Ubeimar Mopán, Coordinador Pilar Cultura. Ángela María Anacona, Coordinadora Pilar Ambiental. Adriana Anacona, Coordinadora Pilar Relaciones Interculturales. Nilson Benavidez, Coordinador de Guardia. Huber Palechor, Coordinador de Inscripciones.</p>	
<p>16 de febrero del 2014</p> <p>Horario: 8 a.m. a 6 p.m.</p>	<p>Formulación de plan de vida-socialización del proyecto y trabajo por grupos según el PESCAR.</p>	<p>Participaron 423 personas: Mujeres: 262 y Hombres: 161.</p> <p>Se integraron las autoridades de Cabildo Mayor: Cabildo Mayor, Carlos Maca, Gobernador Mayor; Emil Palechor, coordinador de educación del Pueblo Yanakuna; Iván A. Chicangana, coordinador del Plan de Salvaguarda, y Richard Maca, coordinador de gobernabilidad.</p> <p>Participaron los líderes del proyecto según convenio y Alcaldía de Santiago de Cali. Cabildo Kofán, Dumer Bolaños Gómez, Coordinador Político Salud; Carolina Solarte, Coordinadora Salud; Jonathan Agredo, técnico agropecuario; Víctor Hugo Ordoñez, Técnico agroambiental; María Anacona y Dalia Maca, enfermeras.</p> <p>Las y los coordinadores de cada Pilar trabajaron como relatores de los grupos de trabajo.</p>	<p>Se hizo la socialización del proyecto por parte de Jimmy Sevilla, insistiendo en la importancia de consolidar el trabajo que desarrollamos por más de 15 años.</p> <p>Metodológicamente se trabajó en grupos. Cada coordinador de pilar hizo las veces de relator de los grupos. No se logró terminar por la densidad de problemáticas y reflexiones que se dieron.</p> <p>Carmen Eliza y otras mujeres, como Dubio, Eliana Marcela, Carmen Elvira, Carolina H. Cristina, Hilda doña Eliza y la hija de doña Argenis fueron de las que más apoyaron que los grupos comprendieran el ejercicio y que todas las personas participaran en ellos. La hija de doña Argenis Luna trae siempre a sus niñas. Vienen las tres generaciones.</p>
<p>02 de marzo del 2014</p> <p>Horario: 8 a.m. a 6 p.m.</p>	<p>Continuación trabajos por grupos y plenaria.</p>	<p>Participaron 452 personas Mujeres: 271 y Hombres: 181.</p> <p>Las directivas del Cabildo y coordinadores de pilares apoyaron la</p>	<p>Además de retomar el trabajo por grupos de acuerdo con el PESCAR, en esta minga se trabajó la estructura del Cabildo.</p>

		<p>labor que orientó Jimmy Sevilla, explicando lo avanzado en la anterior reunión.</p> <p>Fue una jornada bastante participativa y de discusión respecto a las prioridades. Facilitó que cada grupo se encargó de un Pilar del PESCAR, notando de nuevo asuntos que se cruzan.</p> <p>Doña Diva estuvo en esta jornada con algunos integrantes de su familia. Hizo aportes en la plenaria.</p>	<p>Allí Ubeimar tuvo un papel importante, pues ayudó a poner en común a los grupos.</p> <p>Las mujeres fueron las relatoras y orientaron motivando la participación.</p> <p>También fueron las que organizaron los insumos por los grupos y entregaron, siguiendo las indicaciones de Eliana Marcela y Jimmy dieron.</p> <p>La discusión de Pilar, acerca de las prioridades, estuvo de acuerdo, se dijo que era importante el consejo de mayores y mayores como autoridad dentro del Cabildo.</p>
<p>14 de mayo de 2015</p> <p>Horario: 8 a.m. a 6 p.m.</p>	<p>Priorización de: ¿cómo estamos?, ¿qué pensamos hacia el futuro? y ¿cómo lo vamos a transitar?</p>	<p>Participaron 322 personas Mujeres: 193 y Hombres: 129.</p> <p>Orientan Jimmy Sevilla y Marcela.</p> <p>Los coordinadores de pilares vuelven acompañar. Algunas directivas del Cabildo no llegaron a la jornada de la mañana, tenían una reunión interna.</p>	<p>Jimmy Sevilla orienta siempre el ejercicio. Esta vez por tres preguntas que cada grupo debe responder según lo que priorizó en la anterior minga.</p> <p>El ejercicio por grupos permite establecer metas y potencialidades que tiene la comunidad. Se prioriza el territorio, la familia, la salud y la educación.</p> <p>La mujer tejedora no aparece como priorización en esos ámbitos, sino en cultura como pilar.</p> <p>Durante las tres mingas se observó la misma práctica de las mujeres que llevan lana para tejer: ellas guardan silencio, se ríen, participan en los grupos y en la plenaria, cuando desean participan,</p>

			<p>levantan la mano. Si no las atienden ellas siguen tejiendo y guardan silencio. Al final les consultan si están de acuerdo o no.</p> <p>Es difícil llevar el registro en este espacio, porque la mayoría son mujeres y además me correspondió apoyar la consolidación de las plenarios.</p>
<p>10 de agosto del 2014</p> <p>Horario: 8 a.m. a 6 p.m.</p>	<p>Validación del Plan de Vida del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, Plan Macana de Vida.</p>	<p>Participaron 438 personas Mujeres: 262 y Hombres: 176.</p> <p>Coordinan Jimmy Sevilla y Carlos Imbachí, para que por Pilares se enseñen los resultados del trabajo.</p> <p>Las y los coordinadores de pilares del PESCAR acompañan, y unos hacen preguntas sobre la forma en que se va a presentar como documento.</p>	<p>Se realizó una exposición apoyada en proyección de diapositivas explicando lo que se priorizó en cada pilar respecto a:</p> <p>Problemas, acciones y metas.</p> <p>Se acordó que en la estructura del documento se hace por Pilares: lineamientos, programas, metas que recoge proyectos, acciones e indicadores.</p> <p>Se solicitó hacer gestión para un territorio en la ciudad.</p> <p>Trabajar por el registro del Cabildo ante el Ministerio del Interior.</p>
<p>Balance de Mingas Plan Macana de Vida</p> <p>El espacio de consolidación del plan Macana de Vida estuvo siempre compuesto en mayoría por mujeres (60% como constante)</p> <p>Asumieron roles de liderazgo en relatorías, plenarios, refrigerios y, a pesar de estar bajo la coordinación masculina, la guardia fueron más mujeres que hombres.</p> <p>Hubo dos Asambleas a las que no logré asistir por condiciones laborales (proceso de acreditación del programa y debía realizar la consolidación del informe y no me daban los tiempos).</p> <p>En estos espacios las mujeres fueron escuchadas, algunas tuvieron como practica el tejido, al preguntarles que si al tejer les permitía estar atentas a lo que pasaba, me contestaron “así escucho mejor”, “pues claro”, “claro, uno teje y se concentra”, “así es”, “¿usted sabe tejer?”.</p> <p>Al parecer el tejido les da una especie de meditación y reflexión para estar atentas, escuchando y aportando.</p> <p>Algo que sorprende y coincide en los otros espacios es que ellas tejiendo solicitan la palabra, cuando se la dan se expresan con claridad resumiendo asuntos. En ocasiones que no les dan la palabra guardan silencio y no vuelven a solicitarla sino hasta que son consultadas, esto como una resistencia pasiva.</p>			

Algunas mujeres van con sus hijos menores de seis años a las mingas, los niños y niñas juegan. Mientras apoyan los amamantan y los integran a las actividades, a pesar de estar pequeños. Observé siempre tres que los llevaban cargando en la espalda con una manta, las demás llevaban coches, o cargados (no contabilicé cuántas llevaron a sus hijos).

Los espacios se estructuraron en una agenda que desarrollan punto por punto, lo primero que se hace es declarar el espacio como territorio indígena, esto lo hace el gobernador o vicegobernador, la guardia levanta los bastones y toda la asamblea se pone de pie. Siempre se evoca a los caídos o muertos por enfermedad o por otras circunstancias, y después se da inicio con los himnos de Colombia y el de la Guardia Indígena que se canta y se baila o se agitan los bastones o los brazos, algunos levantan el kuichi o se quitan el sombrero expresando fuerza y resistencia.

Las discusiones no fueron densas, más bien se llegaron a acuerdos rápidos desde las relatorías por Pilares y luego en las plenarias, aquí las mujeres tienen capacidad de síntesis y de nombrar a quienes participaron en cada grupo, inclusive cuentan chistes de lo que el grupo vivió mientras trabaja. Es un ambiente de solidaridad, dualidad e intercambio de ideas. La Jornada más demorada fue la decisión de la estructura organizativa, pues todos coincidían en que debía ser representado en un espiral y que gráficamente se entendiera que la mayor autoridad de Cabildo es la asamblea. Los mayores y mayores jugaron un papel importante.

El día de la validación asistieron algunas personas por primera vez y al preguntarles si entendieron dijeron “que sí y que lamentaban no haber estado, pero que hizo falta mayor difusión de lo que estaba haciendo el Cabildo”.

Fuente: Anacona, A., 2014.

ii. *Encuentro de Mujeres, participación, empoderamiento y políticas públicas.* En el periodo de esta investigación se registraron como trabajo de campo ocho encuentros de mujeres indígenas en donde las yanakunas participamos⁴⁹.

a) Tres encuentros de mujeres con propósitos específicos de esta investigación (Tesis doctoral):

Uno realizado en Cali el 09 de abril del 2016 para conversar sobre las violencias que afectan a las mujeres, en donde participamos 48 personas entre hombres y mujeres. El segundo en Papayacta, en el Macizo Colombiano, el 23 de marzo de 2017, para conversar del tejido y la construcción de paz.

⁴⁹ Lo datos de asistencia fueron obtenidos de las listas de asistencia que rigurosamente llevan los Cabildos de sus encuentros, como documentos que soportan sus procesos.

Participamos 36 personas, 30 entre hombres y mujeres del resguardo de San Sebastián (los niños y las niñas no fueron registrados en los listados) y seis (6) personas que viajamos desde Cali. Y el tercero realizado el 28 de octubre del 2017, en Cali, para socialización de resultados de la Beca Estímulos Gobernación del Valle, denominado *Pervivencia Cultural del Tejido de las Mujeres Indígenas Artesanas del Pueblo Yanakuna en Santiago de Cali*; participamos 120 personas, entre indígenas yanakunas (108) y población académica (12). Estuvo todo el grupo de tejedoras y la junta directiva del Cabildo.

La forma de Contar y Narrar en cada uno de estos encuentros fue:

09 de abril del 2016: La metodología se construyó entre quienes participamos. Trabajamos en cinco grupos. Cada uno realizó un collage representando los tipos de violencia que nos afectan como mujeres indígenas, las preguntas que nos hicimos fueron: ¿Cuáles son las violencias que nos afectan a las mujeres indígenas? y ¿cómo podemos representar las violencias que nos afectan como mujeres indígenas? Trabajamos desde las 2 p.m. hasta las 8 p.m.

Se trató de un encuentro intercultural (misak, inga, kofán, quichua y yanakuna) con hombres y mujeres, niños y niñas, en donde el diálogo y la escucha fueron el aspecto fundamental como forma del trabajo en dualidad. En el espacio compartimos simbología propia de cada pueblo, contamos con el apoyo institucional de la Casa Matría de la Alcaldía en el marco de la conmemoración del Día Internacional de la Mujer. Los estudiantes del semillero Texxidos, de la Universidad Santiago de Cali, nos hicieron una nota periodística. Y entre todos preparamos en un salpicón las frutas que compartimos, expresando que el 21 de marzo fue el Pawaka Raymi, Fiesta del Florecimiento. La socialización se hizo en círculo tomados de las manos (la mano derecha da y la izquierda recibe) como expresión de reciprocidad, entendimiento, comprensión y cambio de lo que cada persona expresó en cada grupo y entre los cinco grupos.

Al corresponder con el informe final de tesis, debemos decir que en algunas entrevistas realizadas en el 2015 y el 2017 con las mujeres, coincidieron con las formas de violencia expresada durante este encuentro.

23 y 24 de marzo del 2017: La metodología de trabajo surgió a partir de la Chakana. Un espacio de armonización que dirigió el Taita del Cabildo de Valencia, Papayacta o Valle de las Papas, pertenece al resguardo de San Sebastián⁵⁰. Espacio en donde reflexionamos a partir de una serie de preguntas con relación a la construcción de la paz en Colombia:

¿Cómo definimos la paz?, ¿qué significa la construcción de paz?, ¿cuál debe ser la ruta metodológica para la construcción de la paz?, ¿de qué manera debemos trabajar entre la academia y las organizaciones indígenas para la construcción de la paz?

Ambos días trabajamos desde las 9 a.m. hasta las 7 p.m.

Fue un encuentro de reflexión y diálogo que nos permitió valorar el conocimiento que tienen las mujeres que habitan en el Macizo Colombiano sobre la construcción de la paz, desde el tejido, la siembra, el cuidado de los animales, la relación con la familia, el cuidado de las lagunas y los páramos. Tratamos de organizarnos en círculo según las condiciones del patio de la casa, organizamos un pagamento o ritual con papa, zanahoria, arveja, que se produce en la zona, tomate y lana de ovejo, y algunas mujeres pusimos prendas personales. Ambos días organizamos este ritual, pues el patio en la noche cumplía su habitual función de resguardar del frío a los tres perros, dos gatos y gallinas (no contadas).

Es importante mencionar que para iniciar a las 9 a.m. cada jornada del encuentro, las mujeres del grupo del tejido, llamadas Constructoras de Paz, se distribuyeron las funciones de alimentación y convocatoria.

⁵⁰ El resguardo de San Sebastián tiene dos Cabildos: San Sebastián y Papallaqta.

Se trata de una zona rural y la distancia en tiempo de casa a casa es de 20 minutos, las mujeres habitualmente inician su rutina a las 3 a.m. para organizar y salir a ordeñar las vacas, pues la única camioneta que pasa por la carretera principal de la vereda empieza a recoger la leche desde las 5 a.m. El ordeño no está cerca a la casa, sino por lo menos a 100 metros en un improvisado establo; deben sacar a la carretera tinas de 20 litros leche cada una⁵¹, la señora María ordeñó cinco vacas y sacó con su hijo de 9 años seis tinas con leche, no pude ayudar mucho. A las 6 a.m. están en su casa despachando para la escuela, que queda a tres kilómetros y los niños y niñas van algunos a pie y otros a caballo.

Para poder llegar y estar en el encuentro, organizaron su labor:

Dejaron preparados los alimentos para sus familiares mayores o quienes no pudieron asistir; dejaron alimento disponible para los curíes, gallinas y patos; los perros y gatos se alimentan del suero de la leche que dejan en tinas a la entrada de la casa. Además, decidieron ayudarse por turnos para apartar el ganado, es decir, apartar los terneros de las vacas, en esta labor colaboran los hombres. Sin embargo, el ganado está al cuidado de la mujer, ellos se encargan de la siembra y la cosecha, razón por la cual se integraron después de las 12:30 p.m., en ambas jornadas. En ellos observamos que entre 4 p.m. y 5 p.m. se retiraron, luego llegaron al atardecer (6 p.m.) con sardinas que pescaron en el río Caquetá⁵².

Durante el primer día participaron tres representantes de las autoridades del Cabildo de Valencia: Vicegobernador, Fiscal y coordinador del Pilar Social; la coordinadora del Grupo de Tejido medió en darles la palabra. Ellos saludaron, felicitaron

⁵¹ Nos hospedamos en la casa de la señora Miriam Anacona, cuñada de la señora Diva Santiago. Con ella viajamos a realizar este encuentro y a realizar las grabaciones para el documental. Estuvimos en trabajo de campo del 20 al 26 de marzo del 2017.

⁵² Toda esta dinámica demuestra como en el territorio se siguen conservando los sistemas de trabajo ancestrales: Minga: trabajo comunitario colectivo, la Mita: trabajo por turnos, el Ayni: trabajo por reciprocidad familiar.

por el encuentro y se integraron en el diálogo que se tenía. El segundo día no lograron asistir, la zona urbana queda a una hora si se desplazan en automóvil.

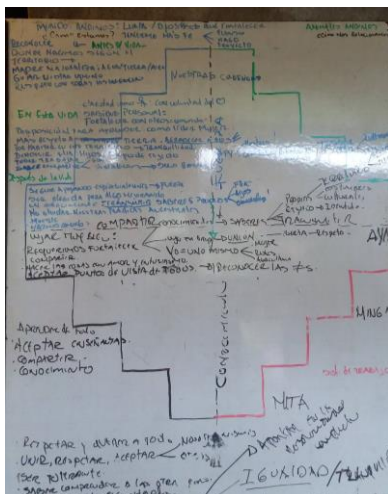


Figura 13 Construcción Chakana de Vida resultado de encuentro Foto: Diego Lozada. Consolidación Adriana Anacona, 23 y 24 de marzo del 2017.

Octubre 28 de 2017: Se logró realizar un espacio de encuentro de tejido cultural, en donde participaron las fundadoras del proceso del tejido del Pueblo Yanakuna de Cali. A partir de los resultados de la Beca de Estímulos en Patrimonio Cultural, de la Gobernación del Valle, denominado *Pervivencia cultural del tejido de las mujeres indígenas artesanas del Pueblo Yanakuna en Santiago de Cali*, en su realización contamos con el apoyo de la Universidad Santiago de Cali y de las directivas y comunidad del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.

Se inició con un ritual de armonización con un Taita Nasa que favoreció el espacio concebido para compartir. En el espacio de la plazoleta, la chirimía del Cabildo Waira Killa (Viento de Luna) acompañó con música y el grupo de tejedoras realizaron la danza que describe los pasos de tejido (esquilar el ovejo, tizar, ovillar, tejer, armar), luego, en una marcha danzando con ritmo de la música de la chirimía, nos dirigimos a un auditorio que acondicionamos con la simbología de la Chakana, utilizando fotografías,

flores, lana y elementos del tejido como la guanga (telar), la puchica (el palito) y el piruro (el peso), utilizados para enrollar el hilo.

En el auditorio se proyectó una pieza documental de 20 minutos que recogía la experiencia de empoderamiento pacifista de varias mujeres de nuestro pueblo, la mayoría presentes. Se propuso que al final de la pieza se pudiera hacer un conversatorio, tipo videoforo. Sin embargo, no se logró completamente, en tanto que se observó que una de las autoridades masculinas se molestó de que en la pieza audiovisual aparecieran solo mujeres, su comentario no fue directo, pero quien estaba a su lado lo expresó de esta manera “el trabajo está bonito, pero falta la voz de una autoridad allí”; otros manifestaron que era un homenaje a las mujeres y que era su fin: “el trabajo está bonito y allí participamos todos, si no están todos no puede quedar la voz de todos”. Allí recordamos que en el 2015, con el grupo de investigación GISOHA, Creactivos y Sense⁵³ se realizó otro trabajo de pieza documental del proceso político organizativo que el Cabildo decidió no utilizar como material de apoyo para la formación en el proceso político organizativo.

Los comentarios siguieron y permitieron identificar que algunas mujeres jóvenes y de trayectoria del proceso cuestionan la fragmentación que hubo entre las integrantes de Ahuacuna. De allí la razón de que el Cabildo organizara el Grupo Tejiendo Identidad, por lo que se propuso que esta pieza audiovisual, los relatos construidos y la reseña de las tejedoras fueran dados para que ellas mismas pudieran documentar⁵⁴.

Del mismo modo, nos permitió verificar que en la ciudad de Santiago de Cali no solo existe el proceso del Cabildo Indígena Yanakuna, sino que hay personas que se

⁵³ En el 2015, la Universidad Santiago de Cali auspició un proyecto para la elaboración de una pieza audiovisual del proceso político organizativo del Cabildo Indígena Yanakuna y en el 2014 se había realizado otro sobre la Pervivencia del Cabildo, como resultado de un trabajo de grado del programa de pregrado de Comunicación Social. Ninguna de las dos piezas está siendo utilizada por los directivos del Cabildo, aunque ha sido una solicitud constante la necesidad de documentar por varios medios, inclusive el audiovisual.

⁵⁴ Así se hizo. La pieza documental, los relatos, grabados y transcritos, y fotografías fueron compartidos y entregados a la coordinación del grupo de Tejiendo Identidad y a las directivas del Cabildo, dejando el registro en Oficio entregado el 04 de noviembre del 2017. La reseña fue utilizada como marco de antecedente en la propuesta que el Cabildo realizó en la Convocatoria de Estímulos de Cultura de Santiago de Cali del 2018.

retiraron por distintas razones. Existen tensiones o conflictos mediados por las tejedoras. También evidenciamos la complejidad en el empoderamiento de las mujeres que han hecho parte de este proceso de investigación, pues observamos que entre ellas se demuestran la capacidad de gestionar y actuar de forma autónoma, pero cuando se encuentran con la figura del Gobernador sus intervenciones y posturas están influenciadas por la apreciación que él exprese. Este es un hallazgo importante que se llevará a las conclusiones.

En Cali, existen otros cinco Cabildos indígenas conformados desde casi el mismo año del Cabildo Yanakuna (inga, kofán, quichua, nasa, misak) y uno mixto (nasa y yanakuna) conformado hace poco menos de cinco años, éste generó tensiones entre las autoridades indígenas presentes en Santiago de Cali e influyó para que en el 2019 se cambiaran las condiciones de posesión de la junta directiva. Proceso que desde el 2003 al 2018 se realizó como un acto público ante el Alcalde Municipal de la ciudad.

Además existen dos cabildos universitarios: en la Universidad del Valle y en la Universidad Santiago de Cali. El cabildo universitario de la Universidad del Valle es uno de los de mayor proceso a nivel nacional e influyó para que en la Universidad Santiago exista también un Cabildo universitario.

Existe el Colectivo Andino, que en 18 años logra instituir en la ciudad la danza andina los días jueves, de 7 p.m. a 9 p.m. cada semana y también realizan el Inti Raymi.

Estas condiciones se describen porque este encuentro de mujeres fue de convocatoria abierta. Del mismo modo, quienes participaron de la pieza son mujeres tejedoras del Pueblo Yanakuna que se desempeñan en diferentes organizaciones y espacios comunitarios.

Ambos hechos hicieron que en este espacio llegaran representantes de todos los procesos y fue interesante observar cómo las mismas tejedoras mediaron en la tensión, explicando los propósitos del encuentro y de la realización de la pieza audiovisual.

- b) Tres encuentros orientados por la Alcaldía Municipal de Santiago de Cali:** Uno desarrollado durante la evaluación de la política pública de ordenamiento territorial⁵⁵, el 14 de julio del 2014 en donde participamos 32 mujeres entre los 9 y los 70 años de edad de los cinco Cabildos indígenas, inga, kofán, nasa, misak, quichua y yanakuna. Y otros dos para conversar sobre las violencias que se ejercen sobre la vida y el cuerpo de las mujeres, el 04 de diciembre del 2016, con 120 personas (entre mujeres y hombres), y el 12 de marzo del 2017, con 132 personas (entre mujeres y hombres), ambas dirigidas a los cinco Cabildos indígenas.

La forma de Contar y Narrar en estos encuentros fue:

14 de julio del 2014 Esta fue una actividad de todo el día, en la zona rural de Cali (Corregimiento Pichindé. Salida 6 a.m., retorno 8 p.m.), desarrollada por la administración municipal en representación de la Secretaría de Desarrollo Territorial y Bienestar Social con el propósito de contribuir al proceso de evaluación del Plan de Ordenamiento Territorial de Santiago de Cali. Tuvo como metodología el trabajo por grupos y preguntas orientadoras: ¿en qué espacios de ciudad nos encontramos las mujeres indígenas?, ¿cuáles son nuestras formas de participación?, ¿de qué manera nos relacionamos con el territorio de Cali? y ¿cómo podemos mejorar nuestra relación? Los grupos fueron conformados por Cabildos: inga, misak, nasa, yanakuna, kofán y quichua.

⁵⁵ El ordenamiento territorial es concebido como una política de Estado y un proceso de planificación concertado e integral de relevancia contemporánea en la mayoría de países. En Colombia, con la implementación de la Ley 388 de 1997, los municipios construyeron y adoptaron los primeros Planes de Ordenamiento Territorial. Entre el 2012 y el 2013 los primeros planes perdieron su vigencia, y en Cali durante el 2014 se trabajó en la evaluación y consolidación del POT vigente, proceso que incluyó la participación de las comunidades indígenas organizadas como Cabildos.

En términos de ordenamiento territorial todos los grupos participantes evidenciaron que los Cabildos carecen de espacios físicos propios de encuentro para la realización del proceso de siembra, medicina tradicional, educación y vivienda.

Al hacer un ejercicio de tipo cartografía, intentando dar respuesta a los interrogantes propuestos, las mujeres yanakunas (Aura Anacona, Práxedes Anacona, Rosa Emilia Jiménez, Fanny Hormiga y Cristina Córdoba⁵⁶) expusimos que el ordenamiento territorial implica el reconocimiento de otras culturas y comunidades diversas en la ciudad, establecieron que la comunidad del Cabildo carece de tierra, “pero tenemos territorio, pues cada vez que nos encontramos hacemos declaración del territorio con el bastón de mando, el Gobernador o el Vice, allí ya vamos marcando territorio”, “también cuando hacemos la fiesta al sol o el Inti Raymi, allí marcamos la ciudad en la Loma de la Cruz, Los Cristales, el recorrido en la calle Quince en donde se realiza la alborada y al final la ritualidad o armonización que se hacen la misma Loma de la Cruz” (Anacona, A., Notas Plenaria, 14 de Julio 2014). Todas ellas dicen que es la forma de marcar el territorio y los espacios en donde ellas participan como mujeres *tejedoras de proceso*, a través de la danza, la ritualidad y el tejido. Por tanto, es una forma de relacionarse con el territorio en Cali.

El recorrido por la orilla del río Pichindé a la hora del almuerzo nos permitió recordar que también hacemos parte de la ciudad y participamos en las mingas de limpieza del río Cali, de la laguna La Estrella, del Colegio Santa Librada. De hecho, coincidimos con otras mujeres de los otros Cabildos que en Cali se acogió la expresión

⁵⁶ En esta actividad, de observación participante, mi labor como investigadora fue ayudar a tomar nota y apoyar a las mujeres, no intervine con mis posturas y quedé maravillada de la capacidad de argumentación de Aura Anacona y Práxedes Anacona respecto a exponer sus posturas y estructurar su defensa de la necesidad del territorio para el Cabildo, en lo que las demás se unieron, haciendo aportes, pero tuvieron timidez para exponer en la plenaria.

Minga, producto de la incidencia que hacemos en la ciudad, pero esa incidencia no es igual a reconocimiento:

“Una cosa es que se apropien de lo que uno dice o hace, porque hasta las ferias artesanales son ahora en minga, la planeación en minga, todo suena a minga, y otra es que nos reconozcan nuestros derechos, porque seguimos con problemas en atención en salud, con nuestra educación propia, no tenemos una tierra en dónde hacer nuestro centro de Armonización, por eso una cosa es que tengamos incidencia y otra que nos den reconocimiento, y es lo que necesitamos reconocimiento, para vivir los derechos”. (Anacona, A. Notas de Plenaria. 14 de julio 2014)

Esta solicitud de reconocimiento de los derechos a los que tenemos las comunidades indígenas en contexto de ciudad está vinculada con su solicitud de tierra como territorio, pues daría la posibilidad de acceder a vivienda, a la siembra y cosecha de alimentos propios, al ejercicio de la medicina tradicional, al fomento de ingresos. “es que el municipio debe definir tierra como territorio para cada uno de los Cabildos, eso nos daría la posibilidad de tener mejores condiciones para las familias y poder inclusive generar ingresos, tener vivienda, siembra de alimentos, mayor unidad”.

04 de diciembre del 2016 y 12 de marzo del 2017 Ambos encuentros fueron desarrollados por la Secretaría de Cultura y la Secretaria de Desarrollo Territorial y Bienestar Social de la Alcaldía de Santiago de Cali. Tuvieron como propósito “promover el reconocimiento y apropiación de la identidad cultural”, teniendo en su agenda el trabajo de reconocimiento de las violencias que afectan a las mujeres y los derechos de las mujeres de acuerdo con la normatividad existente en Colombia.

No se hace la exposición discriminada, porque tuvieron la misma dinámica o ruta metodológica. Se compartió simbología de los cinco Cabildos, las mujeres yanakunas, entre ellas Práxedes Anacona, ayudaron a organizar en forma de Chakana. Se preguntó a

las participantes si estaban de acuerdo con la agenda de trabajo que venía con la propuesta y una vez generada la armonización se daba paso a una exposición por parte de una conferencista que brindó información sobre derechos, y la participación de las mujeres se dio por trabajos en grupos, realizando una plenaria ampliada al final de la tarde.

En esta plenaria las mujeres vuelven a coincidir sobre la violencia que hay sobre sus cuerpos “en las casas, por las calles, o en los trabajos siempre quieren que seamos distintas, si no se burlan de nuestro cabello, de la forma de hablar, de las manos”. Inclusive mencionan algunas que no solo sucede en empleos domésticos, también en la institucionalidad, “así sea uno profesional, eso lo miran raro si uno lleva mochila, toca explicar, y eso que en Colombia están de moda las mochilas wayuu, vaya que uno lleve traje típico al trabajo, eso lo miran como bicho raro”.

Los dos eventos hicieron énfasis en las violencias domésticas, entendiendo esta como la conyugal y la intrafamiliar, allí algunas consideramos que hubo confusión y mucha información sobre derechos, que pudo ser mejor mediada por las características heterogéneas de formación y diversidad de comunidades indígenas convocadas.

No se abordaron las violencias generadas por el conflicto armado, a pesar de referir el desplazamiento forzado como un problema central; tampoco hubo referencia al Auto 092 del 2009, que reconoce y demanda atención para las violencias a las mujeres indígenas, afectadas históricamente por el conflicto armado en Colombia.

Metodológicamente ni los contenidos ni la forma de desarrollar la plenaria permitieron reconocer la pluralidad y liderazgos de las mujeres presentes. Aunque se desarrolló el trabajo por grupos, la actividad fue dirigida, no complementemente participativa, desde la agenda que ya iba construida, con conferencistas invitadas que desarrollaron sus exposiciones sin situar los contextos de los pueblos indígenas.

Se motivó a que las mujeres pudiéramos reflexionar sobre las violencias que nos pasan en la cotidianidad, sin olvidar la dualidad y reciprocidad de los pueblos ancestrales. Allí pudo haber confusión para el auditorio que no desconoció el machismo como

resultado del patriarcado cultural, tanto dentro como fuera de las comunidades, pero se restringió el análisis de las violencias a la relación de pareja y contexto familiar.

c) Un encuentro realizado por las mujeres de la Casa de Cabildos de Bogotá

El 07 de octubre 2017, para conversar sobre los espacios de participación de las mujeres en la ciudad y acciones afirmativas que se proyectaron en el 2018⁵⁷. Asistimos 46 mujeres de distintos pueblos. Entre ellas, 9 yanakunas y el gobernador del Cabildo Indígena Yanakuna de Bogotá.

El trabajo de campo realizado para construir el relato de Paulina Majín, mujer yanakuna coordinadora de la Casa de Cabildos de Bogotá, coincidió el desarrollo de un Encuentro de Mujeres de la Casa de Cabildos en donde se abordaron su percepción de la construcción de la paz en Colombia y se planearon las acciones afirmativas para realizar el resto del año 2017 y durante el año 2018.

Estuvo dirigido por la coordinadora del programa de Mujer, Sandra Chindioy, del pueblo Kanzasat⁵⁸. Se realizó trabajo por grupos, de acuerdo con cada pueblo indígena (cabildo inga, cabildo kichwa, cabildo yanakuna, cabildo ambiká pijao, cabildo inga, cabildo kichwa, cabildo eperara siapidara, cabildo nasa, cabildo wounaan, cabildo

⁵⁷ Uno de los ejes principales de Decreto 543 de 2011, que corresponde a la Política Pública de los Pueblos Indígenas en Bogotá, estructurada en nueve caminos. Bogotá es la única ciudad de Colombia que cuenta con una política pública regulada como norma (Decreto - Acuerdo) para comunidades indígenas en contexto de ciudad. Luego sigue Cali, que desde el 2006 cuenta con lineamientos de Política Pública y desde esa época viene implementando acciones de política pública, entre ellos la Mesa de Cabildos en donde se definen e implementan los programas y proyectos en Salud, Educación, Recreación y Deportes y Cultura. El documento de política pública está consolidado desde el 2015, pero aun en el Concejo Municipal no ha sido discutido. Yumbo cuenta con un documento de política pública elaborado en el 2015 desde la Alcaldía Municipal, el acompañamiento técnico de la Universidad del Valle y participación de la comunidad indígena, entre ellos el Cabildo yanakuna. En Medellín, en marzo del 2018 se inició la formulación de la Política Pública, espacio promovido desde Chikariwa, con respaldo de la Alcaldía Metropolitana de la Ciudad.

⁵⁸ Sandra Chindioy es del pueblo Kanzasat, la conocí por casualidad en Cartagena en el Congreso de IAP de ese año (junio del 2018), ella expuso la experiencia de las mujeres indígenas de Bogotá y conoce de la trayectoria de Paulina Majín como líder indígena y coordinadora de la Casa de Cabildos en esa ciudad. Sandra es una de las mujeres que apoya el proceso, es Trabajadora Social y una líder de proceso en reivindicación de derechos, hace parte de la Mesa Técnica Distrital de Mujeres Indígenas.

kamentsá). Las mujeres yanakunas trabajamos en con el gobernador Waira Campo y manifestamos que en la ciudad “vamos a estar siempre construyendo una casa, como la casa yanakuna; y lo que estamos haciendo aquí, hoy, es construyendo una casa, no solo estamos los yanakunas, estamos aquí de varios pueblos, fortaleciendo los saberes para profundizar en el compartir” (Anacona, A. Notas Plenaria. 07 de octubre de 2017).

La jornada consistió en ubicar en la ciudad espacios donde nos reconocemos y participamos, durante la jornada mencionaron espacios de trabajo que son diferenciales para cada pueblo relacionado también como su territorio, el jardín Botánico, coincidieron todas. No fue común que nombraran espacios de toma de decisión, pero se supo de cómo los Cabildos participan en Consejo de Cultura, el Consejo de Planeación Distrital y el Comité de Mujeres. Esta participación se da por delegación y en representación de la Casa de Cabildos.

Paulina es reconocida por su capacidad de liderazgo, su carácter fuerte y de concertación. Ella es quien coordina la Casa de Cabildos y fue una de las principales personas que impulsó la política pública distrital para pueblos indígenas, teniendo esta casa como territorio para concertación institucional y trabajo con las 21 comunidades.

Las mujeres de Bogotá expresaron su preocupación por las formas de vida en la ciudad respecto a la vinculación laboral y generación de ingresos, las formas de sus viviendas o lugares de residencia, las oportunidades de educación que desconocen sus idiomas propios, y mencionaron la importancia de retornar al territorio, hablaron de algunas de las violencias y la discriminación que les restringe la participación en el contexto urbano, más que en el institucional.

d) Un encuentro de mujeres indígenas desarrollado en el Programa Mujer y Familia del Pueblo Yanakuna el 08 de marzo del 2018, en Popayán, para conmemorar el Día Internacional de las Mujeres. Asistimos 55 personas de 11 comunidades yanakunas pertenecientes a los departamentos Cauca, Huila, Putumayo y Valle del Cauca. Las 21 comunidades restantes enviaron saludo explicando su ausencia. Asistieron el Gobernador

y Vicegobernador de Cabildo Mayor Yanakuna, el Gobernador y Tesorero del Cabildo de Popayán.

La conmemoración del Día Internacional de las Mujeres sirvió como pretexto para que lográramos encontrarnos en Popayán. Algunas comisiones (Putumayo y Huila) llegaron desde las dos de la mañana (2 a.m.) otras fuimos llegando durante la mañana. A las 10 a.m. se concertó la agenda para ser desarrollada durante el día. Realmente la jornada terminó con cierre ceremonial a la una de la mañana del siguiente día (9 de marzo).

Este encuentro tuvo cuatro momentos muy importantes para el despertar, el sentir, el pensar y el actuar como como mujer originaria:

- Primer momento: la ritualidad para armonizar el espíritu, cuerpo y mente.
- Segundo momento: la palabra de la mujer y sus sueños para vida.
- Tercer momento: conversatorio de las violencias que sufren las mujeres por hecho ser mujer en los diferentes espacios, familia, comunitario y otros.
- Cuarto momento: designación de nuestra orientadora del proceso de mujer en la familia en Pueblo Yanakuna.

En el primer momento una delegada de la ONU (Organización de Naciones Unidas) realizó una exposición acerca de las diferentes violencia de las mujeres, utilizando datos y elaborando preguntas, entre ellas: ¿qué significa ser mujer yanakuna?, a lo que se coincidió que “orientadora de Vida, Unidad en Comunidad”. Hubo apoyo audiovisual para explicar y conversar sobre los tipos de violencias cultural, directa y estructural, aunque no en los mismos términos que Johan Galthun, la conversación que se dio permitió evidenciar estos tres tipos, aunque nuevamente se hace referencia a la violencia intrafamiliar, física, psicológica, abuso y explotación sexual que establece la normatividad de Naciones Unidas, acogida por la normatividad colombiana

La conversación que se desarrolló permitió discutir acerca de la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación de Violencia contra las Mujeres, de 1979 (CEDAW), y la forma como la reconoció Colombia desde 1981. En el desarrollo normativo brinda importancia a las recomendaciones de las mujeres afectadas por el conflicto armado (Resolución 1325 del 2000) y la Ley 1257 del 2008, que reconoce las violencias contra las mujeres; la Ley 1542 del 2012: inasistencia alimentaria y violencia intrafamiliar; la Ley 1719 del 2014: acceso a Justicia, Víctimas de violencia sexual, y la Ley 1761 del 2015, acerca del feminicidio.

Del mismo modo, y contrario a los encuentros en Cali y en Popayán, hace referencia a la Resolución del 29 de mayo del 2015 de la Asamblea Nacional de Autoridades, de la Organización Nacional Indígena de Colombia, en donde se establece normatividad de derechos para las Mujeres, la prevención y atención de las violencias y el acceso a la justicia.

El segundo y tercer momento se desarrolló con base en las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son las violencias que más las afectan en su comunidad?
- ¿Qué están haciendo para superar esas violencias?
- ¿Qué se puede incluir en el Programa de Mujer Yanakuna para apoyarlas?
- ¿Qué compromisos quedan a las autoridades? (Sugerencia de coordinadora CRIC).

Se desarrolló trabajo en 7 grupos, todos con las mismas preguntas y una plenaria para exponer resultados. Lo grupos se conformaron por número de personas, no por Cabildo.

Grupo 1. Popayán, El Oso, Santa Marta y Frontino.

Grupo2. Guachicono y San Sebastián.

Grupo 3. San Sebastián, Puertas del Macizo y el Moral.

Grupo 4. San Sebastián y El Paraíso.

Grupo 5. Rio Blanco, y Rumiayaco.

Grupo 6. Putumayo, Rosas, Popayán.

Grupo 7. CRIC – Coordinación.

En los grupos y la plenaria se coincide que la normatividad en la que puede apoyar la protección y demanda de derechos las mujeres indígenas no debe ser enseñada solo a las mujeres, sino a los “dirigentes, pues si ellos la conocen nos pueden apoyar, todas las autoridades, directivos deben recibir este tipo de capacitaciones”.

Estando allí el gobernador de Cabildo Mayor se compromete a llevar este comentario como solicitud a las otras autoridades, sin desconocer que entre las participantes se encuentran las gobernadoras, vicegobernadoras, coordinadoras de guardia, fiscales junto con autoridades masculinas: gobernadores y vicegobernadores de Cabildos. (Santa Marta: María Elena Quinayas, Gobernadora. Frontino: Maryoly Arévalo Guevara, Gobernadora. El Oso: María del Carmen Martínez, coordinadora de la guardia de mujeres. Rosas: Yaniz Ziomara Rojas, Gobernadora - Carmelina González Médica Tradicional).

En plenaria se hacen una serie de preguntas que dan cuenta de su reflexión y acción: ¿cómo damos garantías que las mujeres podamos denunciar sin temor?, ¿cómo y qué hacer para pedir a las autoridades que nos escuchen?, ¿qué alternativas vamos a tomar con las autoridades?, ¿cómo hacer para ser escuchadas en asambleas grandes?, ¿cómo promover mayor solidaridad entre mujeres?

El grupo cuatro lee un poema y dicen: “Dar el paso, perder el miedo y confiar más entre nosotras. No es fácil si queremos que las mujeres indígenas nos fortalezcamos mucho más, que no nos dé miedo hablar, allí la tulpa⁵⁹ como espacio de pensamiento y toma de decisión es importante. Revisar ¿cuál es mi aporte y cómo lo hago?

La cuarta jornada inició a las 5 p.m. y terminó a la 1 a.m. Se realizó un ritual para armonizar la elección, después de la elección y al cierre de la jornada, en todo el tiempo

⁵⁹ La tulpa es el nombre ancestral al fogón que está compuesto por tres piedras grandes, leña y fuego para arder. Alrededor de la tulpa se armoniza, se toman decisiones..

la ubicación fue circular. Se registraron discusiones profundas y fuertes sobre la gestión de la coordinadora saliente Emelda Jiménez, que estuvo desde el 2016 y de las posibilidades de las candidatas y formas de elección de las coordinadoras para los próximos dos años. Para describir el perfil de coordinadora de Programa de Mujer y Familia Yanakuna, la gobernadora Mary Luz da lectura al acta del 18 de febrero del 2018. Allí se describe el proceso ocurrido con doña Emelda y luego el perfil de la coordinadora del programa.

Las mujeres estaban preocupadas de cómo legitimar la elección con la ausencia de 21 Cabildos. El Gobernador Mayor y Vicegobernador no apoyaron la elección de María Ovidia Palechor y el Cabildo Mayor reconoce al Programa Mujer y Familia como eje fundamental que dialoga con todos los pilares del PESCAR. Se estructuraron los argumentos para ser presentados en el Encuentro Nacional del Pueblo Yanakuna, previsto para el mes de abril. Durante este Encuentro se hicieron comentarios que fueron registrados en términos de notas de la plenaria, estos como:

“Hoy estamos mostrando que las mujeres luchadoras estamos aquí, el programa mujer está en de caída, aquí demostramos que las que estamos aquí queremos sacar el ser femenino, el ser femenino lo que nos proponemos, todos los espíritus nos dan esa energía y ganas de seguir, los yachas, bendición”, Isabel Quinayas, El Paraíso. Esta delegación llevaron iguales camisetas que decían en la parte de atrás: “haz parte del equipo que No tolera, ni justifica la violencia contra las mujeres”.

“No se van a sentir mal los hombres por estar entre las mujeres. El trabajo en la búsqueda de la coordinación de dos años. Todos los días tenemos los quehaceres, todos los días. Maneja las danzas, la medicina con los mayores y con los niños, porque existe una escuela, compartimos en hacer cremas como medicina ancestral”, Neolinde Tintinango, Puertas del Macizo.

“Saludo ancestral, recorrer de la espiritualidad es un camino muy sabio, dejar el egoísmo, dejar la envidia, este espacio que se ha hecho con tanto amor es para compartir. Nuestro pueblo que ha cogido el camino de la espiritualidad, nuestros yachas nos están acompañando, nuestros espíritus mayores nos acompañan, mambiar coca, la espiritualidad viene de la ley de origen, de las mujeres”. Judit, coordinadora Programa Mujer y Familia del Cabildo de Popayán.

“No son el sexo débil sino fuerte”, Gobernador de Popayán.

“No somos ni débiles ni fuertes, vamos el uno con el otro, en ningún momento estamos en contra de los hombres, en estos espacios”. Flor, maestra de Popayán. Fue coordinadora del Programa Mujer y Familia.

Tabla 3.

Aspectos comunes y divergentes de los encuentros de mujeres indígenas⁶⁰

ASPECTOS COMUNES Y DIVERGENTES. ENCUENTROS MUJERES
<ul style="list-style-type: none"> ▪ A pesar de las ciudades y de los contenidos, fueron más los aspectos comunes que divergentes. ▪ Los encuentros de mujeres indígenas tienen en común la representación de la simbología a través de la ritualidad, el cuerpo y la forma como se organiza el espacio de forma circular y en el centro o adelante un pagamento o “altar”, que representa su posibilidad de diálogo y encuentro, puede ser intercultural o solo de mujeres yanakunas, que siempre proponen la Chakana o el Churo Cósmico como representación de la tulpa para conversar y armonizar. ▪ El tejido, como representación del trabajo en red, comunidad, familia, exponiendo los valores andinos de respetar y querer a todos y trabajar muy bien, con la solidaridad, el afecto. ▪ El trabajo en minga o colectivo como forma de diálogo, lo mismo que la mita con relación a trabajar por turnos o saber delegar. El trabajo por grupos demostró esta posibilidad, inclusive

⁶⁰ Para su elaboración se tienen en cuenta las categorías que están por cada cuadrante/subsistema o dimensión: TRAYECTORIA: Cuerpo - Construcción - Discriminación - Resistencia - Re-existencia – Género – Raza - Sexualidad. Participación: Hábito, Consciencia – Poder - Noviolencia – Capacidades - Potencialidades. EMPODERAMIENTO: Dualidad – Complementariedad - Organización de las Diferencias - Interseccionalidad.

cuando se hacía intercambio con otros pueblos.

- En los espacios, las mujeres yanakunas interactuaron con mujeres de otros pueblos, de contextos urbanos y rurales, reconociendo la necesidad de dialogar y encontrar aspectos comunes para el reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas.
- Es frecuente que en los espacios se aborden, como eje de conversación, las violencias hacia las mujeres, evocando la normatividad occidental, pero poco acerca de la normatividad propia de los pueblos indígenas. Solo uno de ocho se refirió la norma nacional promovida desde la ONIC y otras organizaciones, pero no se mencionan referentes normativos internacionales del Foro Permanente para los Pueblos Indígenas, que prioriza el empoderamiento de la mujer, ni políticas expuesta desde la CEPAL- CELADE.
- Las situaciones de discriminación, como representación de la violencia cultural, directa y estructural que sufrimos los pueblos indígenas por la raza y el género estuvieron presentes en varias de las plenarios de los encuentros, aunque en poco se refirieron con la expresión directa de discriminación, sino como “necesidad de ser reconocidos”.
- En los encuentros de mujeres no se asumió en el lenguaje y discurso el uso de lo femenino y lo masculino de los-las se refiere a un nosotros. Las autoridades, mujeres y hombres, no la utilizan en su reconocimiento.
- La concertación de las agendas se da generalmente cuando los encuentros son promovidos por las mismas mujeres, generalmente cuando vienen de las instituciones ya tienen sus propias agendas, por tanto de sus propios intereses, que es difícil modificar en su orden, aunque sí en las metodologías o dinámicas de trabajo.
- En Cali, la Alcaldía, y en Popayán, las mujeres, se apoyaron en la figura de un expositor experto en normatividad de prevención de violencias para las mujeres para motivar el diálogo. En los otros coincidieron en tener preguntas orientadoras y fueron las mismas mujeres quienes desarrollaron su forma de trabajo concertado y en grupos.
- En el único encuentro que se trabajó con la Chakana como estructura de reflexión y de resultados del trabajo fue en papayacta (EMPA20170323y24)
- En los espacios siempre hacen “llamados” a las autoridades del Estado, indígenas, las comunidades e inclusive sus propias Familias, para que se reconozcan, conozcan y apliquen los derechos de las mujeres indígenas que se relacionan con el respeto, tenencia, uso y valoración del territorio, el acceso al trabajo e ingresos, mejorar condiciones de vida y de salud.
- Consideran que deben aprender y apropiarse más de la normatividad “occidental y propia”, e involucrar a las autoridades de distinto nivel y orden, para que sean garantizados sus derechos.
- Los espacios de encuentro al tener en común el interés de indagar por las violencias en las mujeres, permitió encontrar:
 - La violencia es reconocida en las expresiones físicas, verbales, psicológicas y simbólicas en

diferentes ámbitos de la vida: el hogar, la comunidad, las calles de la ciudad, el trabajo. Y aunque se reclame por el territorio son pocas las que reconocen la violencia estructural.

- La violencia hacia las mujeres existe tanto en el territorio de origen como en la ciudad. Cada contexto territorial tiene diferencias, pero en ambos hay violencias que se debe superar.
- La violencia tiene formas combinadas de expresarse y de ser vivida y superada por cada persona. En este caso, las mujeres.
- Se narraron historias asociadas a la vinculación laboral: “cuando yo llegué por primera vez a trabajar a una casa fue muy duro, uno no sabe nada, yo tenía como 9 o 10 años... allá me cortaron el cabello” (EMC20160409). Haberles cortado el pelo es una expresión de violencia directa y también cultural para las mujeres indígenas, pues para nosotras representa la relación de conexión con el territorio de origen y el pasado de cada pueblo.
- La violencia laboral: cuando no se paga lo justo por el trabajo doméstico o artesanal, los oficios condicionados que ofrece el sistema laboral por condición de raza y de género es una crítica constante. Además de las estrategias para ser mal remuneradas, expulsadas o privadas de su salario, fueron varios los casos que comentaron de que a pesar de estar al servicio de una casa más de cinco o 10 años, las despidieron con engaños y sin los mínimos legales (EMC20160409 y EMB20171104).
- La violencia verbal asociada a expresiones de estigma: “está india que no sabe nada”, “patiarrastrada” y “que se puede esperar de esta india” fueron parte de los relatos que se compartieron en los grupos, y que dan cuenta de la discriminación y el racismo hacía los pueblos indígenas (EMC20160409 y EMP20180308).
- La violencia en el hogar: desde los padres, los hermanos y los compañeros o esposos fue otra de las violencias identificadas. “mi padre me daba muy duro”, “todavía piensan que a uno le pueden pegar”, “tuve un esposo que me pegaba, hasta que aprendí que no se debía”. Esta última expresión también denota desconocimiento de nuestros derechos como mujeres indígenas y la forma como nos debemos complementar con el hombre (EMC20160409, EMC20161204 y EMP20180308).
- Se hizo referencia a la violencia por el conflicto armado: “las violaciones, el abuso o explotación sexual, los noviazgos obligados con actores armados por miedo, el reclutamiento forzado. Algunas consideraron que sobre “lo que ha dejado la guerra no se habla” y “otras de las que se habla, pero como víctimas” cuestionan que las mismas comunidades le brinden mayor peso al desplazamiento y poca profundidad a sus causas, porque consideran que los efectos han sido difíciles, pero no revisar las causas hace que no se vea el fenómeno del reclutamiento forzado como un problema de impacto, pues estando de cinco generaciones (década 50, 60, 70, 80, 90) coincidieron que el reclutamiento ha sido una práctica en el territorio, algunas épocas más fuerte que otras. En Cali (09 de abril del 2016) una mujer comenta que “inclusive en la ciudad, a nuestros hijos en los barrios los pueden reclutar para pandilla, o grupos armados” (EMC20160409- 20161204 y EMP20180308)

- La violencia que nos impone el cuerpo de la mujer occidental, y que desconoce que nos violentan cuando se burlan de nuestra estatura, o forma gruesa corporal, o de nuestros rostros, es un tipo de violencia simbólica o cultural.
- Solo en el espacio de Popayán (08 de marzo del 2018) se cuestionó el papel que juegan los medios de comunicación como reproductores de violencia hacia las mujeres, hacia los pueblos indígenas, comentando de un caso de una demanda de la ONIC a un canal reconocido del país por distorsión en información.
- Respecto al territorio se encontraron:
 - Recurrente demanda de reivindicación sobre el territorio, como tierra, cuerpo, espacio de encuentro y bienestar colectivo.
 - Las mujeres de Cali expresaron en un encuentro su noción del territorio y solicitaron ser reconocidas y respetadas no solo por la institucionalidad sino por los sectores privados y la sociedad en general (EMC20140714).
 - El territorio evoca fuerza, compromiso, arraigo. Necesidad de gestión para su protección y necesidad de retorno para las mujeres de Cali, Bogotá y Popayán (para las que viven por fuera de los resguardos), “uno puede recordar y sentir el territorio, pero no hay como estar allá y respirar el aire puro y ver el color de las montañas, eso no te lo da nadie en la ciudad” (EMP20180308).
- El empoderamiento de las mujeres en su trayectoria se demuestra por la capacidad de reflexión sobre sus vivencias, el trabajo y reconocimiento de la dualidad, promover el reconocimiento del otro y de su identidad, gestionar y mediar en tensiones internas para que se pueda dialogar cuando se presentan posiciones agresivas, no distintas, porque todo el tiempo hubo diversidad. Su conocimiento de la norma y su reconocimiento de aprendizaje y necesidad de apropiar y hacer uso de la normatividad vigente.
- La re-existencia se observa en la forma cómo representan su discurso como indígenas, la forma de simbologías en su cuerpo, la forma como organizan los espacios y los ejercicios de armonización y ritualidad que promueven para garantizar el diálogo, el respeto y los resultados de cada encuentro al inicio y al final.

Fuente: Anacona, A., 2018.

iii. Espacios con registro de observación. Los espacios fueron observados de forma participativa entre el 2014 y el 2018 hasta el ejercicio de la junta Directiva de Mujeres del Cabildo Indígena de Santiago de Cali, pues coincidió que en 18 años del Cabildo este es la primera vez en que toda la junta está integrada por mujeres, excepto el coordinador de

guardía. Y en Popayán, María Ovidia Palechor, una protagonista de los relatos, fue elegida como coordinadora del Programa Mujer y Familia del Pueblo Yanakuna. El tipo de observación todo el tiempo fue participante, los registros se unificaron en una tabla para facilitar las evidencias, los llevé como Diario de Campo en distintos cuadernos, siempre reporté la fecha, lugar, actividad de observación, utilicé convenciones y esquemas para dar cuenta de lo observado.



Figura 14 Ejemplo Diario de Campo

Tabla 4.

Características de los Espacios Observados

ESPACIO	CARACTERÍSTICAS
Asambleas	Cada año se programa una asamblea el tercer domingo de cada mes, a excepción los meses de abril y agosto, que por lo general se presenta como asamblea extraordinaria. Se hace en domingo para facilitar que la comunidad que trabaja durante la semana llegue.

	<p>El lugar siempre es en la Institución Educativa (IE) Santa Librada, la mayoría de ocasiones en el espacio de la capilla y, en caso de esta no estar disponible, en el auditorio principal, en tres ocasiones se ha realizado en la zona de árboles o central de la institución, esto por facilitar la armonización con la presencia de los árboles.</p> <p>Para lograr la asistencia se cuenta con un calendario, impreso y reproducido en las primeras asambleas. Hasta el 2015 la convocatoria era por llamada telefónica, poco a poco cambia y ahora es más frecuente por mensaje de texto en whatsapp y en el Facebook creado para el Cabildo en el 2013⁶¹. Estos mismos medios se utilizan para informar en caso de ser aplazada la asamblea.</p> <p>Aunque no puede asistir a todas las asambleas por año, sí logré registrar observación en la forma como se estructura: se convoca de 1 p.m. a 6 p.m. y si hay minga de limpieza (una vez al año) o minga de pensamiento la convocatoria es desde las 8 a.m. a 6 p.m.</p> <p>Hay una persona responsable del registro y de orientar para que las personas jóvenes que están solicitando avales para ingreso a la universidad o tarjeta militar apoyen en esta labor, junto con el ejercicio de guardia. Algunos de estos jóvenes participaron del taller de guardia indígena que se brindó en el marco del diplomado de derecho propio, en el 2016.</p> <p>Las mujeres están en la organización y desarrollo de ventas (empanadas de carne y de queso, dulces y bebidas –agua y refrescos), son también las encargadas de cocinar y de repartir alimentos (almuerzos y/o refrigerios) según el tiempo de la asamblea, si es de todo el día, el Cabildo asegura almuerzo.</p> <p>Las mujeres también son las que acompañan como directivas, siempre fue una mujer la secretaria que toma nota, y un hombre el que brinda la palabra o moderación de la asamblea, a excepción del 2015, que se compartió en la asamblea del mes de diciembre la moderación con un hombre en la elección de junta directiva.</p> <p>Al iniciar, la autoridad mayor, Gobernador o Vicegobernador (en su ausencia), declara el espacio como territorio, se hace un minuto de silencio por los muertos y se pone a “consideración el orden del día”, es decir la agenda de trabajo. En estos años no se rechaza la agenda propuesta, lo que se hace es proponer nuevos puntos que son incluidos en “varios”. Algunas veces los puntos de discusión no se logran evacuar y quedan para la siguiente asamblea.</p> <p>Pocas veces se brinda lectura al acta anterior, de modo que puedan recordar con exactitud lo dicho y acordado, se le atribuye responsabilidad a la forma como las secretarías llevan documentadas las</p>
--	---

⁶¹<https://www.facebook.com/Cabildoindigenayanacona.desantiagodecali?lst=693755431%3A100004393352125%3A1532401616>

	<p>actas, pero no se reconoce que responde más a la capacidad de síntesis y la falta de una única estructura de llevar el acta, pues en ocasiones se pide que se copie en detalle “todo lo que se dice” y en otras “que se haga una síntesis o balance”. Aun así, las actas son documentos de memoria del proceso que desarrollan, pero hay desorden en su disponibilidad de archivo.</p> <p>Tanto en la junta directiva como en la asamblea la mayoría son mujeres, en el caso de la asamblea las mayores llegan más temprano que los demás, llegan con sus tejidos, se sientan, conversan antes de iniciar la reunión y tejen mientras se desarrolla.</p> <p>Algunas familias van desde los abuelos hasta los bebés, otros van las mujeres, los y las jóvenes asisten, pero poco intervienen, quienes más intervienen en la toma de decisión o aclaración de asuntos son mujeres y hombres que han estado en la junta directiva del Cabildo o en las formas organizativas previas a ser Cabildo.</p> <p>En todas las asambleas llegan personas nuevas al proceso, generalmente la mujer coordinadora del pilar social es la responsable de brindar orientación y contextualización a estas personas.</p> <p>Hay mujeres, como doña Fanny H., que al tiempo que está en ventas debe estar durante toda la asamblea, aunque suele retirarse a la mitad y retornar cuando se solicita su presencia, a excepción de cuando es elección de junta de Cabildo. Igual pasa con Hilda C.L., que fue la coordinadora de guardia en el 2017. Otras veces le ha correspondido a la profesora Mireya, pues ella, además del cargo de fiscal suplente o principal (2014 a 2017), es quien organiza las danzas con los niños y las niñas, que suelen presentar en los meses de mayo, septiembre y diciembre.</p> <p>La asamblea no siempre comprende todos los asuntos que se abordan, casi siempre cuatro o cinco. Las veces donde asiste mayor proporción es cuando se van a referir los asuntos de reparación a las víctimas y avales a la universidad y libretas militares.</p> <p>De las mujeres a quienes se les construyó el relato, doña Diva dejó de asistir en el 2015 por estar viviendo el duelo –fallecimiento- de su hijo, que fue el líder, vicegobernador y coordinador del componente salud en años anteriores a esta investigación. Doña Delia también dejó de asistir en el 2015 por razones de enfermedad de Carmen Eliza, protagonista también de los relatos. Doly E. aunque vive en Cali no se registró dentro en el Cabildo, ella en ocasiones va y visita el lugar. María Ovidia y Paulina no son de Cali. El resto de mujeres participa activamente de la actividad de la asamblea, casi siempre cumpliendo dos funciones: junta directiva y acompañamiento en refrigerio, guardia.</p> <p>La asamblea se ha configurado como un espacio para compartir, aunque cada vez más se reduzca el número de mujeres que entienden el proceso.</p>
Reuniones de junta directiva del Cabildo	<p>Las reuniones de la junta directiva se hacen los sábados en la tarde o los jueves después de las cinco de la tarde. El lugar es la Escuela Integral Indígena.</p> <p>En los últimos dos años se ha querido trasladar al Centro de Salud Belalcázar, en donde queda en</p>

	<p>comodato la oficina del Cabildo, pero no se habitúan a este sitio y prefieren, por acceso al transporte público, seguir en la Escuela Indígena.</p> <p>Es un espacio en donde se observa el empoderamiento de las mujeres por su capacidad de mediación, los aportes en términos de conciencia y papeles que asume en la junta directiva.</p> <p>En ocasiones se organizan en círculo, no hay declaración del espacio como territorio, se inicia aunque debe ser un asunto muy relevante para que estén todas las personas integrantes de la junta del Cabildo.</p> <p>Generalmente las personas jóvenes que asisten a la asamblea van apoyando y luego son elegidas en esta junta: caso de Eliana Marcela, en el 2014, Luis Campo, 2016, Sandra Milena, 2017.</p> <p>Son espacios de toma de decisiones en donde hombres y mujeres comparten la responsabilidad de orientar el proceso del Cabildo. Allí se programan los contenidos de las asambleas, se distribuye la responsabilidad de participar en convocatorias de reuniones de la institucionalidad pública.</p> <p>Igual que en la asamblea hay poca organización en el registro de actas, su lectura y función.</p> <p>A esta reunión además de la junta directiva, asisten mayores y mayores, que son asumidos como autoridad, y otros integrantes de la comunidad que participan, pero sin voto cuando se deba tomar decisiones.</p> <p>Por año viene en aumento el número de reuniones de la junta directiva, cada vez más en el desarrollo de proyecto que el Cabildo se compromete con la Alcaldía de Santiago de Cali.</p>
<p>Posesión del Cabildo</p>	<p>Es importante mencionar que para la elección de la junta directiva las planchas de candidatos deben estar un mes antes de la asamblea, las mujeres siempre están entre candidatos de secretaría general.</p> <p>En el 2017 fue la primera vez en el tiempo de ser observadas que aparece Práxedes Anacona como candidata a gobernadora; Clementina Jiménez, como vicegobernadora; Elizabeth López, Secretaria General; Martha Yangana, Secretaria de Asuntos Internos; Mireya Gómez, Alcaldesa Mayor; Ruth Piamba, Alcaldesa Menor; Fanny Hormiga, Tesorera; Elsa Itáz, Tesorera Suplente; Hilda Luna, Fiscal, y Cristina Córdoba, Fiscal suplente. Estas mujeres vienen en la formación del proceso político organizativo del Cabildo y fue elegido en el año que para los pueblos andinos predomina el sentir femenino.</p> <p>La posesión del Cabildo se realiza en tres niveles.</p> <p>A nivel interno es ante la Asamblea acompañados del Gobernador Mayor, Vicegobernador y en ocasiones Fiscal Mayor, y algunos representantes de la Alcaldía Municipal e Instituciones como la USAID, que vienen apoyando el proceso del Cabildo.</p> <p>Se realiza en un acto ceremonial de ritualidad con organización de un pagamento en el centro, que siempre tiene la forma de la Chakana, se utilizan plantas, semillas, flores, la Olla de barro yanakuna, tabaco, palo santo, yerbas dulces y amargas. Todas las personas de la junta directiva</p>

depositan los bastones o varas de mando en un balde en donde hay agua con plantas para el refrescamiento, estas son sacudidas por una mayora, hasta el 2017 fue Práxedes Anacona. En el 2018 lo realizó el Taita Orlando. La nueva junta directiva saliente y entrante y los coordinadores de pilares del Pescar se organizan en dos filas de lado a lado para los primeros agradecer su servicio y los segundos comprometer y juramentar ante la asamblea servir “y en caso de incumplir ser castigados por el derecho propio y nuestros ancestros”.

Esta posesión es la primera asamblea de cada año, el tercer domingo de enero. Es un acto que dura entre la 1 p.m. y 8 p.m. La comunidad asistente es de entre 150 a 300 personas, adultos, niños, niñas y jóvenes. En dos ocasiones, 2015 y 2016, fue acompañado de danza, generalmente es el ritual. Y en el 2016 se realizó al mismo tiempo con la posesión de la junta directiva del Cabildo nasa.

Las mujeres siempre tienen un papel de dualidad y acompañamiento, desde la armonización y organización del espacio. La oración yanakuna la realiza siempre el mayor A.L.

A nivel del municipio de Santiago de Cali: este es un acto que se viene realizando desde febrero 23 del 2003. Es representativo para la comunidad y se hace con los otros cinco Cabildos organizados en la ciudad. En tanto que aún el Ministerio del Interior no ha brindado el registro. Esta posesión demuestra el reconocimiento y legitimidad que tiene el proceso de cada Cabildo en el contexto de la ciudad de Santiago de Cali. Las comunidades preparan previamente la agenda que acuerdan con el alcalde. Este acto es presidido por el Alcalde de la Ciudad, Secretaría de Gobierno, Secretaría de Desarrollo Territorial y Bienestar Social y Secretaría de Cultura. En los dos últimos años acompaña una persona representante de la Casa Matría (reúne los programas de la política pública de género a nivel municipal).

Es un acto que también incluye ceremonia ritual, en donde participan todos con sus simbologías, sus médicos tradicionales, chirimía yanakuna y la danza siempre participa.

Es el reconocimiento de la autoridad municipal a la autoridad indígena en la ciudad. Esto permite que la ciudad cuente con una mujer indígena Nasa (A.M.) que hace las veces de mediación ante la institucionalidad y que facilita los espacios de concertación desde el diseño de lineamientos de política pública desde el 2006, y de la implementación de programas y proyectos, entre ellos contar con una Mesa de Asuntos Indígenas, Programa de la Casa Matría, la Mesa Municipal de Mujeres, Víctimas, Salud, Educación Propia, Cultura, Recreación y Deporte. Cali cuenta con un documento de política pública e implementación de acciones, a pesar de no haber sido sesionada por el Concejo Municipal.

A nivel del Pueblo Yanakuna: la posesión la realizan las 31 autoridades del Pueblo Yanakuna ante una asamblea nacional que en estos años se realiza en un resguardo: Río Blanco (2014, 2016, 2018) San Agustín (2015).

	<p>La asamblea puede ser ante 3000 o 5000 personas que llegan por delegaciones en Chivas o Camionetas. De Cali generalmente viaja una Guala (carro grande como campero) y en dos ocasiones un bus de 25 pasajeros (2014 y 2015). Cada Cabildo apoya en el espacio, la comisión de Cali participa en la relatoría o acta del Encuentro de Posesión de Autoridades del Pueblo Yanakuna. Es un espacio que se realiza en cuatro momentos, el primero la llegada, organización de delegaciones, el resguardo anfitrión se responsabiliza del acto ceremonial, participan la mayoría de médicos tradicionales, y la médica Carmelina, que siempre es la única mujer en este grupo de recuperación ancestral.</p> <p>El segundo momento es la armonización de toda la asamblea, el Gobernador Mayor propone la agenda del día, que tiene ajustes generalmente en asuntos que todos deben responder.</p> <p>El tercero, la posesión de autoridades, se hace refrescamiento de vara y en círculo pasan, al tiempo que todos los médicos y la médica tradicional van cantando, fumando tabaco y armonizando con plantas.</p> <p>El cuarto es reconocer la trayectoria y conversar de asuntos que como pueblo cada año comprometen.</p> <p>En los tres niveles de posesión y sobre todo en el interno y a nivel de Pueblo Yanakuna la Guardia Indígena tiene un papel protagonista en el acto ceremonial, se canta el himno a la Guardia y hacen un camino de autoridad para demostrar la lucha y resistencia de los pueblos indígenas.</p> <p>El Himno de la Guardia Indígena en todas las ceremonias es el único que se baila, y las mujeres integran este espacio de autoridad. Cuando un guardia recibe un bastón y la pañoleta es insignia de orgullo y una labor que debe cumplir el resto de su vida. Esto a pesar de que a veces sea elegido como coordinador o coordinadora, siempre asumirá el compromiso de servir. Por ejemplo Hilda C.L., desde el 2014, recibió este reconocimiento y teniendo otros cargos en el Cabildo siempre debe actuar como guardia, como autoridad tradicional.</p> <p>En el Cabildo de Cali, en la Escuela, se promueve la formación de la Guardia Escolar y en las dos últimas elecciones los niños y las niñas se vinculan al acto ceremonial de posesión interna y municipal.</p>
Encuentros del Pueblo Yanakuna	<p>Los Encuentros son espacios de toma de decisión de asuntos que a nivel nacional inciden en el bienestar y desarrollo de todo el Pueblo Yanakuna, constituido por 32 comunidades en una población XX.</p> <p>Se realiza a partir de una agenda que es concertada previamente entre autoridades, que a su vez la deben concertar con sus propias comunidades y se elige una comisión de directivos y comuneros para asistir a este evento. Al regresar deben realizar informe verbal respecto a lo alcanzado y definido en este espacio.</p> <p>El Cabildo de Cali, en algunos de estos espacios, lleva documento escrito y expone su postura</p>

	<p>respecto a los contenidos. Este escrito se elabora en las juntas internas de Cabildo, socializado y validado con la asamblea. Hasta el 2014, cuando estuvo Carmen E., ella lideró la exposición. Con su retiro (obligado por enfermedad) esta labor la asume el vicegobernador, o la misma figura de gobernador.</p> <p>Es un espacio de concertación nacional, siempre inicia y termina con ritualidad, todos los asistentes son custodiados por la Guardia Indígena a quien se le respeta en su función de mando y regulación del espacio de la asamblea, distribución de alimentos, organización de comisiones para alojamiento. Los asuntos que allí se discuten son de carácter interno y son documentados en acta y compartida una vez termina este espacio. En la relatoría generalmente hay una persona integrante del Cabildo de Cali, una mujer la mayoría de veces.</p> <p>La comisión se distingue en cada encuentro porque en las horas de compartir danza y música es la más ruidosa y promueve la alegría. En el 2015, en el resguardo de San Agustín, la Guardia Indígena revisó lo que estaban tomando, pues en la hora del encuentro tenían mucha euforia que los demás no comprendieron. La situación correspondió a que se mantuvo seguida la deliberación de autoridades durante 37 horas y nadie se pudo retirar del espacio, solo las madres con las wawas. El espacio de descanso fue la disipación y disposición de nuevo para retornar a la deliberación. También esa ocasión se nombró el grupo de jóvenes como Grupo Motivacional, su alegría y colorido sirvieron para que durante el encuentro se lograra mediar.</p> <p>La preparación y distribución de alimentos la realiza la Guardia Indígena, que cocina. Son hombres y mujeres y cada comisión de Cabildo es asignado a una Cocina. Por lo general no son menos de 6 en cada lugar, pues se alimenta a todos los asistentes en horarios convenidos, cada persona debe llevar su plato, cuchara y vaso, y mantenerlo a su cargo.</p> <p>Su duración es de tres días, iniciando a las 9 a.m. Desde el primer día, hasta la despedida de las comisiones, que van saliendo en horas de la tarde el último día, o cuarto día, todo dependerá de la densidad de los asuntos abordados.</p>
<p>Jornadas de minga de limpieza</p>	<p>Se eligieron estos espacios para observación, pues generalmente las mujeres llevan a sus hijos e hijas a apoyar el cuidado del espacio de encuentro que constituye la IE Santa Librada y las orillas del Río Cali.</p> <p>Allí las labores se distribuyen por disponibilidad y hora de llegada, algunos jóvenes acompañan la preparación del almuerzo, que siempre es tradicional (Chango o Mote, para este espacio).</p> <p>Cuidar y limpiar es un ejercicio de comunidad que se realiza, compartiendo. Cada persona lleva sus implementos de aseo, las bolsas o estopas de recoger la basura las pone también la comunidad.</p> <p>Es una forma de recordar el territorio cuando se trabaja en la construcción de una casa, en la siembra de una huerta. La jornada es pesada, inicia a las 7 a.m. y termina a las 12 a.m., se realiza o en el mes de marzo o en el mes septiembre, asisten unas 200 personas en promedio.</p> <p>Cuando no se realiza a inicio del año, durante las asambleas suelen preguntar por la “Minga a Santa</p>

	<p>Librada”, como si se tratase de una fiesta, la alegría y el compartir se siente, los mayores de la Chirimía suelen asistir y acompañar con tonadas, a las que niños y niñas se les unen con las maracas.</p> <p>Después de distribuir el almuerzo, donde todos llevaron su plato, vaso y cuchara, se lavan los rostros otros se bañan en las mismas instalaciones, o se van a sus casa y retornan para continuar en la asamblea, que dura hasta las 6 p.m.</p> <p>Las mingas son un ejercicio de compartir saberes, resistencia y reciprocidad que se mantiene en la ciudad con este espacio, y en el único donde no se lleva tejido en lana, “se deja para estar en la tarde durante la asamblea, concentraditas”. El trabajo se coordina y no necesita la figura de Guardia, aunque su coordinador es quien organiza esta minga que más que de limpieza debería llamarse festiva.</p>
<p>Jornadas de mingas de pensamiento</p>	<p>Las mingas de pensamiento se hacen para abordar asuntos pedagógicos o de escuela de formación política. Se asume el término de las mingas de movilización nacional indígena promovidas por el CRIC, pero no son iguales, aquí son mingas que favorecen el desarrollo de la discusión del Plan de Salvaguarda, la Política Pública para Cabildos Indígenas en Santiago de Cali, la propuesta de Protocolo de Registro para Cabildos y Capitanías en Contexto de Ciudad, Formación en Simbología y Cosmovisión, Tejido y dos diplomados que durante estos años se observaron.</p> <p>El Diplomado de Primera Infancia para Pueblos Indígenas en Santiago de Cali, en donde se elaboró un modelo de educación propia para la parte inicial:</p> <p>El Diplomado en Derecho Propio, para los Cabildos de Santiago de Cali: el derecho y la justicia propia son asuntos de estudio y pedagogía en la ciudad. Este diplomado hizo su primera fase dirigido a las comunidades de cada Cabildo y proyecta una segunda fase para los funcionarios del Estado e instituciones que trabajan con los Cabildos.</p> <p>En ambos espacios se contó con el apoyo institucional de la Alcaldía y hubo graduación con las instituciones de educación superior que se vincularon, la Universidad del Valle y la Escuela Superior de Administración Pública, ESAP, ambas estatales.</p> <p>Las otras mingas responden a la formación en fotografía, producción audiovisual que orientó un grupo de trabajo de grado de la Universidad Santiago de Cali.</p> <p>Las mingas de simbología y cosmovisión, que lidera el profesor Jimmy Sevilla, e invitados del Cabildo Mayor. En estos participan siempre las mujeres y los y las jóvenes que están solicitando aval para universidad o libreta militar. Es un requisito también para quienes quieren llegar a ser Guardia Indígena.</p> <p>Se realizan mingas de derechos indígenas en colaboración con la ESAP, se comparte material y contexto internacional del Foro Permanente para los Pueblos Indígenas.</p> <p>Las mingas de pensamiento pueden constituirse en la Escuela Política de Formación solicitada por</p>

	<p>las mujeres, pero no se articulan de esa manera.</p> <p>Estas mingas son de convocatoria abierta, lo que significa que una persona por fuera del Cabildo si se presenta también puede asistir y aprender. Se realizan los sábados en la jornada de la tarde (3 p.m. a 7 p.m.) o si son los diplomados también los domingos y festivos en la mañana.</p> <p>En los dos últimos años, en términos de mingas de pensamiento, se ha realizado dos fiestas femeninas: la festividad del Pawkar Raymi (Fiesta del Florecimiento), 21 de junio, y el Killa Raymi, el 21 de septiembre, fiesta de la luna. Se han realizado con compartir de frutas, simbología y en dualidad, en la Escuela Integral Indígena, en horas de la tarde y la noche.</p> <p>Algunas reuniones técnicas con funcionarios de las instituciones del Estado, ONG o de organismos de cooperación se denominan mingas de pensamiento cuando se trata de formación y de asuntos de reconocimiento que implican investigación de alguna de las dos partes.</p> <p>Las otras son reuniones que se hacen por comités o en la Mesa de Cabildos, para concertación y ejecución.</p>
<p>Día de la Familia Yanakuna</p>	<p>El Día de la Familia, al igual que la minga de limpieza, es un día esperado por la asamblea. Se realiza todos los años el último domingo del mes de julio. Es un día de encuentro de tradiciones ancestrales creado por los comuneros en Cali desde 1999, cuando pensaron que debían tener un espacio que convocara a todos a compartir sus saberes, comida y que permitiera recuperar en la ciudad usos y costumbres ancestrales. Dicen que se denominó Día de la Familia por dos razones: la primera, porque responde a “tejer la cobija en familia”, principio de unidad del Pueblo Yanakuna, y dos, “porque recoge todas las celebraciones que algunos hacemos por el mundo occidente: día de la madre, el padre, el niño, la amistad, todo”. Es organizado por la junta directiva del Cabildo y liderado por quien haga las veces de coordinador o coordinadora del Pilar Social. Antes fue Carmen Eliza y durante tres años estuvo Carmen Elvira (2015, 2016, 2017). En la actualidad Aura Anacona es la responsable (2018). Se organiza una agenda que inicia con un ritual de armonización del espacio y organización del altar. Hasta el 2016 se desarrolló en las instalaciones de la Institución Educativa Eustaquio Palacios, por estar en remodelación de su infraestructura el 2017, se hizo en Coliseo Deportivo de la IE Santa Librada, este año se proyecta igual.</p> <p>Se organizan por comisiones, aunque la coordinadora del pilar Social debe estar respondiendo porque todo funcione. Los tres últimos años se invitó a los resguardos de origen, sobre todo Río Blanco, que permite a través del programa de salud y buen vivir que participen los y las mayores danzantes, médicos tradicionales y se realice mercado con alimentos orgánicos cosechados en este territorio.</p> <p>La comida que se prepara es tradicional, generalmente con maíz, frijol, habas y arvejas. Pringa Pata, Chango o Mote es lo que se prepara en ollas que alimentan a todos los asistentes. En</p>

promedio 700 personas, entre adultos, niños, niñas y jóvenes.

Ese día llega gente inscrita al Cabildo y otros que aunque no lo están se encuentran para “saber uno del otro”, comer empanadas de queso, envueltos de chócolo (maíz), queso traído del macizo, comprar carne de cordero, de curí, tomar chicha de maíz, comprar coles y lo que hayan traído para compartir. Ese día las mujeres también llevan sus tejidos y comparten la práctica con quien quiera aprender, llevan las cremas o los ungüentos de coca o marihuana que hacen para curar el reuma.

Los niños y niñas llevan costales y su caballo, para hacer la carrera de encostalados, el consejo organizador previamente recoge donaciones y lleva regalos para quienes asistan, una piñata, trompos y juegos preparados para recordar la raíz ancestral. Allí la profesora Mireya, con Dubeyi, tiene bastante protagonismo, pues apoya en la labor.

La chirimía no puede faltar, son quienes animan todo el día, desde las 7 a.m. hasta las 9 p.m. Son personas mayores de 80 años que tienen aliento para tocar y danzar. Las Danzas responden a contenidos de relación con el territorio, el compadrazgo, el enamoramiento y el tejido. Suelen bailar grandes y niños y niñas.

La otra parte, paralelamente con los juegos infantiles de la mañana, son el fútbol, para los hombres, y el baloncesto, para las mujeres, allí invitan de otros Cabildos para compartir y competir por un trofeo, que generalmente es su plato de comida. El propósito es compartir las tradiciones, por eso el premio es honorario.

En estos espacios en horas de la tarde se hace reconocimiento por la labor y el compromiso en el proceso político organizativo, allí también se recuerda algunos fallecidos. En el 2017 se hizo con doña Argenis, una mayora que siempre estuvo en el grupo de tejido, sus hijas y nietas siguen siendo parte del proceso. También se ha hecho a Carmen Eliza, a doña Fanny y a doña Diva, como promotoras del tejido familiar.

En este día van autoridades de los otros Cabildos de Cali, de los resguardos de origen, y autoridades de las instituciones públicas municipales.

Las familias van con abuelos, abuelas, todos los hijos, hijas, novias y novios si los hay, amigos de familia, y llevan sus mascotas (perros), es un encuentro grande, alguno a pesar de que se brinda el compartir de la comida llevan su propia comida y comparten con quienes se encuentran a conversar sobre ¿quién se ha casado?, ¿quién se ha venido a la ciudad?, ¿dónde trabaja?, ¿cómo le podemos ayudar? Como no siempre asiste toda la comunidad, quienes asisten se encargan de informar a los demás sobre lo ocurrido. Y el próximo año queda la promesa de volverse a encontrar.

Es emocionante escuchar y ver en este espacio que cuando toca la Chirimía algunas personas además de reír, lloran, porque “al escuchar la flauta es como estar allá”, “uno siente que viaja”, “yo bailo, porque me recuerda que estoy con mis padres”, “se siente uno con los abuelos”, “yo me siento pasando de la Sierra pallá”. Hay un mayor que es de la Chirimía y que suele empezar el

	<p>baile, Don Afranio, siempre alegre empieza danzando y mientras tuvo buena salud doña Isaura, del grupo de tejido (año 2016), de 78 años, iniciaba el baile. “Allí bailamos todos”, “es divertido” dicen los niños y niñas. Dejan la pena al lado dicen algunas profesoras mientras motivan a que en círculo salgan a bailar.</p> <p>Las mujeres y los hombres están pendientes de motivar para que todos se sientan que se conocen. Hay dos hombres adultos que siempre he observado que apoyan saludando y organizando, Nilson, de la Guardia y Deportes, y Ubeimar, quien hasta el 2016 apoyó en el tema de víctimas, y que sigue colaborando: sus sonrisas y simpatía ayudan mucho para que “todo salga de la mejor manera”.</p> <p>Las autoridades locales que asisten suelen integrarse, aunque en los dos últimos encuentros se les ha dispuesto silla adelante, como si se tratase de alguien especial. La comunidad impone su dinámica y voltea las sillas, hace sus grupos de fiesta, ve las presentaciones, pero no quiere que “el día de la Familia se convierta en una gran asamblea”, “ni que vengan a observarnos”.</p>
Inti Raymi	<p>El Inti Raymi o Fiesta al Sol es el nuevo año andino. En Cali se recuperó como fiesta ancestral desde hace 18 años. Se realiza entre el 20 y 24 de junio, en el marco del solsticio del 21 que describe la cercanía del sol a la tierra. Es la fiesta de la cosecha y la lidera el Pueblo Yanakuna. Convoca a los otros pueblos organizados como Cabildos y a los habitantes y visitantes de Cali en general. Se realiza en espacios de ciudad. Hasta el 2015 se hizo en el Teatro al Aire libre los Cristales, en la Ladera de la ciudad, algunos consideramos que era propicio el lugar, porque está sobre los andes y desde allí se puede hacer la adoración al sol, esto porque cuestionamos que el lugar de encuentro para esta fiesta haya cambiado, primero a las canchas panamericanas (2016 y 2017) y este año (2018) al lado del Coliseo del Pueblo, aunque esta última ubicación es más cercana a la población yanakuna, la mayoría vive en la ladera, comunas 1, 18 y 20.</p> <p>En esta fiesta se comparten danzas, música, alimentos tradicionales, tejido, semillas, se tiene una agenda de ciudad, que inicia con el lanzamiento en el Centro cultural de Cali, con presentaciones y pronunciamiento de las directivas de cada Cabildo. Luego se hace un foro de ciudad explicando de qué se trata la Fiesta al Sol según la cosmovisión de los pueblos andinos, en esto la Chakana cumple su función de ordenadora del tiempo y de los ciclos de la vida. Enseguida se hace ritualidad en cada Cabildo. Los últimos dos rituales yanakuna los realizaron en el corregimiento de Felidia, donde adquirieron un lote para sembrar. El día sábado inicia con la alborada (4 a.m.), una marcha de música y danzan que llega a la loma de la cruz a las 6 a.m., se agradece con semillas, flores, plantas y prendas personales alrededor del fuego, que se enciende como sinónimo de gratitud al Sol. Después de las 11 de la mañana, toda la noche y hasta el siguiente día se hacen presentaciones por Cabildo. Allí también los Cabildos llegan a compartir un castillo, que es un armazón de palos de guadua o bambú decorado con frutas, comida, chicha, regalos para el otro Cabildo. Es una forma</p>

	<p>de compartir la abundancia con la otra comunidad. En toda esta fiesta las mujeres son quienes ayudan en la organización: están en las danzas, en las exposiciones de tejidos, en las ventas de comida. Es una fiesta bonita, aunque bastante agotadora, porque además en los últimos dos años se ha hecho exposición de tejido en el Bulevar del río Cali, que requiere la presencia de estas mujeres tejedoras exponiendo y explicando el tejido. Allí ellas siempre se desempeñan muy bien, aunque argumentan que puede ser con más apoyo y organización, que no tendrían que “correr”, esto significa apresurarse para estar en todos los lugares a la vez.</p> <p>Aunque es una fiesta de los pueblos andinos y se realiza también en Bogotá y el departamento del Cauca, en Cali es en la única ciudad que se realiza como fiesta de ciudad, respaldada por la administración municipal⁶².</p>
<p>Las movilizaciones del Movimiento Indígena y el Movimiento de Mujeres en Colombia.</p>	<p>Durante este periodo de cuatro y casi cinco de observación, participé de varias movilizaciones del Movimiento Indígena y del Movimiento de Mujeres. No me iba en las comisiones. Esperaba encontrar allí a las mujeres yanakunas. Así conocí a María Ovidia Palechor y a Paulina Majín, a doña Emelda, que no me pudo dar entrevista por problemas de salud (cuando lo tenía previsto, pero sí conversamos). En estos espacios de Cabildo me fije que quizás la investigación tuvo que ser de mujeres yanakunas del pueblo en general, pero ya era suficiente con seguir a 12 mujeres por todo lugar. Y comprendí, por ejemplo, que las mayores no van a marchas, ellas asisten a los encuentros de mujeres y del Pueblo Yanakuna y de las organizaciones, pero no a las movilizaciones, allí van las “más jóvenes, las que pueden caminar y gritar lo que nos ocurre, nosotros nos ocupamos de acompañar desde aquí con la ritualidad” (Diva S.)</p> <p>Los espacios observados fueron: En Popayán y Piendamó la María, La Cumbre Continental de Comunicación Indígena: allí algunas mujeres yanakunas fueron a exponer su trabajo en fotografía y de producción audiovisual, eran de otros Cabildos, no del de Cali. Un espacio de bastante aprendizaje y de enterarnos que había una red de comunicadoras y periodistas indígenas en las que se podía apoyar en la difusión de contenidos de todo tipo, sobre todo para salvaguardar la identidad.</p>

⁶²Año 2013: <https://www.elpais.com.co/multimedia/fotos/imagenes-asi-fue-la-fiesta-de-adoracion-al-sol-inti-raymi-2013-en-cali.html> Año 2014: <https://www.elpais.com.co/cali/indigenas-celebraron-el-festival-del-inti-raymi-en.html> Año 2015: <https://www.elpais.com.co/multimedia/fotos/en-fotos-indigenas-celebraron-el-inti-raymi-en-cali-el-reencuentro-con-el-padre-sol.html>

La Marcha de las Mujeres la Pazharemos, allí estuvieron las mujeres lideradas por doña Emelda, coordinadora del Programa Mujer y Familia Yanakuna (entre agosto del 2015 y marzo del 2018), una delegación grande de diferentes resguardos del Macizo Colombiano, del Cauca y Huila, algunas del Putumayo. Las mujeres de Cali no estuvieron y las de Bogotá participaron en la marcha en esa ciudad, esto fue el 25 de noviembre del 2015.

Los espacios de Minga Social y Política convocados por el CRIC y Cabildo Mayor. Allí siempre hubo una delegación desde el Cabildo de Cali, que asistió liderada por el Gobernador y acompañó las mesas de trabajo, las discusiones en grupos, la planeación y el recorrido por carretera. Y cuando algunas de estas llegaron a Cali, el Cabildo se encargó de recibir, apoyar en la alimentación y delegar un grupo grande de Guardia para que acompañara el proceso. Las mujeres para asistir piden permisos en sus trabajos (las que tienen), se programan con sus familiares, para el cuidado de los hijos pequeños (si tienen), ellas buscan la posibilidad de cumplir a la comunidad en su servicio de guardia o de dirigente del Cabildo.

Las posturas son asuntos internos, lo que sí observé es que es muy organizado el proceso de discusiones previas en la junta directiva y de la asamblea para llevar a este espacio posturas como pueblos yanakuna, no como Cabildo. Hay mucha disciplina y la Guardia como Autoridad Tradicional es lo más visible, pero detrás hay todo un esfuerzo de convocatoria, apoyo, respaldo con alimentación, implementos de aseo y de logística, para garantizar el reposo. Las mujeres cumplen un papel valioso en dualidad. En estos últimos tres años la participación está en el marco de construcción de los Acuerdos de Paz en Colombia, y el año pasado, durante los meses de octubre y noviembre, la discusión del cumplimiento del primer año.

La última movilización que quiero registrar, en esta fase de revisión de escritura, es la realizada el viernes 05 de julio del 2018 en varias ciudades de Colombia y el Mundo para denunciar que están matando a los líderes sociales (300 en dos años de acuerdo; 111 hasta este día, 36 de ellos indígenas). En Cali marché con doña Diva, Paula y mi Hermana, cuatro mujeres en procesos distintos del Pueblo Yanakuna, seguro fueron, marchamos, con más de 2000 personas que nos encontramos en la Plazoleta de San Francisco y el Bulevar del Río Cali, y les dijimos ¡no más, a los violentos, no más asesinatos de los líderes!

Lo quiero registrar como observación, porque doña Diva es una mayora de las que arriba dijo que no salían a las movilizaciones, porque ella considera que las jóvenes pueden resistir mucho más y que ella era del grupo de personas que apoyan desde la realización y la armonización que se necesita. Al encontrarla allí ese viernes me dijo: “pero hay que salir al velatón, esto no puede

	<p>continuar en nuestro país, si queremos ver el arco iris brillar, esta guerra tiene que acabar”, ella fue con una de sus vecinas de la misma edad. Debo decir que doña Diva es una urdimbre en el tejido del Pueblo Yanakuna en Colombia, que al igual que doña Emelda, en el Cauca, lleva más de cuarenta años en el proceso, construyendo este tejido de resistencia y re-existencia pacifista, ella llevó sus velas, y quemamos “palo santo para sanar a los muertos y desarmar a los violentos”.</p>
--	--

Fuente: Anacona, A., 2018.

iv. *Análisis de documentos.* Para el análisis de contenido de documentos diseñamos una ficha que permitió rastrear evidencias en nueve (9) categorías de indagación: periodo o fecha, asunto o temática, tipo de organización, forma de poder femenino, papel, capacidad desarrollada, nivel de liderazgo, nivel de reconocimiento comunitario.

En términos documentales se utilizaron los datos agregados de caracterización socio-demográfica del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali que realizó en el 2010 y datos y mapas elaborados en el 2006 en el estudio etnológico⁶³ (Figura 15. Ficha documental).

⁶³ Desde el año 2006 existe el estudio etnológico de las comunidades indígenas ubicadas en el municipio de Santiago de Cali, kofán, guambiana, quichua, inga, yanakuna, nasa: *Hacia el reconocimiento de una identidad indígena urbana en Cali*. Y desde el 2009 el Estudio de caracterización de las condiciones sociodemográficas, económicas y culturales de los Cabildos indígenas kofán, guámbianos, quichuas, ingas, yanakunas y nasas de la ciudad de Santiago de Cali.

Proyecto Memoria del Proceso de Empoderamiento de las Mujeres del Cabildo Indígena
Yanacona de Santiago de Cali

Ficha Documental

Fecha de Diligenciamiento: DD__ MM__ AAAA__

Lugar de Ubicación del Documento:

Periodo o fecha:
Asunto o temática
Tipo de organización
Forma de poder femenino
Papel
Capacidad desarrollada
Nivel de liderazgo
Nivel de reconocimiento comunitario

|
Figura 15. Ficha Documental. Fuente: Anacona, A., 2014.

En los documentos priorizamos actas, relatorías de reuniones, fotografías, documentos de soporte de la trayectoria de las mujeres como diplomas, registros de notas, que soportaron la construcción de los relatos y fueron utilizados como fuentes secundarias para ampliar o profundizar algún dato de las mujeres que participaron en la construcción de su propio relato.

ORDEN DEL DÍA ASAMBLEA DE CABILDO YANAONA SANTIAGO DE CALI

Fecha: 11 de agosto

1. Comprobación de asistencia
2. Declaración de territorio
3. Informe del gobernador (advoca y familias en acción)
4. Informe de consejos
5. Organización del día de familia.

PROGRAMACIÓN DÍA DE LA FAMILIA

FECHA: 18 de Agosto de 2013

LUGAR: IE Eustaquio Palacios (Frente al Coliseo del Pueblo)

HORA: 8 am a 7 pm

ESTA ES UNA FIESTA QUE NOS CONVOCA A TODA LA COMUNIDAD COMO CABILDO YANAONA DE SANTIAGO DE CALI

Hora	Actividad	Responsables
8:00	Llegada al lugar y registro asistencia	Guardia Indígena y Comunidad
8:30 am	Ritualidad de inicio y declaración de Territorio	Gobernador Carlos Aurelio Imbachi, Representantes de Comunidad: Jimmy Sevilla, Afranio Luna, Praxedes Anacona, Zharick Andrea Navarro, Julian Jimenez, Chirimía Wairas Killa

9:00 am	Ubicación de espacios (Fogón, compartir comunidad, exposición artesanías, juegos, exposición de fotografías y ventas de productos tradicionales)	Coordinador de Guardia Indígena Nilson Benavidez, Equipo Logístico y Ventas de productos tradicionales)
Todo el día	La exposición fotográfica de Pervivencia de Cabildo Yanaona estará durante todo el día para que la puedan apreciar	Altey Luna, Julian Jiménez Jimmy Sevilla, Carolina Fernández
9:30 am a 12:00 m	Toma de presión Corte de Cabello	Coordina: Luz Dari Jiménez, Cristina Córdoba Atención en salud: Carolina Fernández
10:00 am - 12:00 am	Juegos tradicionales con niños y niñas yanaonas <ul style="list-style-type: none"> • Tizando lana • Arrancando la Arracacha • Cabalillos corredor • Encastalados con sus padres o mayores • Gallina ciega con Tabuco (Piñata) • Premación y obsequios 	Consejo Pilar Social: Carmen Eliza Chicangana Guardia Infantil: Mireya Gómez Guardia con Jóvenes
11:00 am a 1 pm	Juegos tradicionales con adultos hombres y mujeres yanaona <ul style="list-style-type: none"> • Pelando la Calabaza • Tizando lana • Zarambo • La Tuza • Tejo • Encastalados en parejas • Fútbol hombres • Baloncesto mujeres • Microfútbol mujeres 	Coordinador Guardia y Deportes: Nilson Benavidez Consejo Pilar Cultura: Ubeimar Mopan Consejo Pilar Ambiental: Dubeyi Jiménez
12 m a 2 pm	Almuerzo Tradicional Mote y Aguapanela	Coordinan Equipo de Unidad Productiva de Alimentos: Fanny Hormiga.

ACTA DE VOTACION Y ELECCION DE JUNTA DIRECTIVA DEL CABILDO INDIGENA YANAONA SANTIAGO DE CALI PERIODO 2013.

REALIZADA EL DIA 16 DE DICIEMBRE DEL 2012.
ORA DE INICIO: 3 :40 PM.

Se inicia la elección y votaciones para la junta directiva del Cabildo Indígena Yanaona de Santiago de Cali con el llamado de la presentación de las planchas por medio de la moderadora Adriana Anacona la cual explica el proceso de votación a partir de la inscripción de las mismas y el debido registro de las mesas.

Hover Palechor explica que el proceso para las votaciones se puede realizar a partir de los 14 años y con 6 meses de estar debidamente registrado e inscrito en el cabildo.

Francisco Medina: resalto por el cumplimiento y orden en los listados de aquellas personas actas para votar.

Adriana Anacona: se solicita un determinado tiempo para validar a las personas inscritas en tres planchas presentadas por comuneros; lo cual debe ser validado por tesorería el registrador y el tiempo es timado es de 10 minutos a partir de las 4:00 pm.

Adriana : sean presentado a la inscripción de tres planchas pero las cuales se encuentran incompletas por que el aspirante a gobernador no a firmado y en otras planchas los aspirantes presentan inconvenientes con

procesos de directivas anteriores los cuales no se han solucionado por tal motivo son inconsistentes las planchas que se presentan son de los siguientes aspirantes;

- ☐ Carlos Imbachi Gobernador.
- ☐ Jimmy Sevilla Vicegobernador.
- ☐ Mayra Maca Secretaria.
- ☐ Fanny Hormiga Tesorera
- ☐ Angela Anacona. Suplente.
- ☐ Olid Chicangana. Fiscal.
- ☐ Luis Mopan Alcalde.
- ☐ Arley Luna Alcalde Menor.
- ☐ Clemencia Anacona: Fiscal Suplente.

Se le presentan las planchas con las inconsistencias mencionadas anteriormente y se le asigna al registrador Hover Palechor la debida verificación y validación,

Jimmy Sevilla: he tenido un inconveniente desde el 2005 y he trabajado desde hace dos años en talleres educativos y procesos dentro del cabildo y no me han resuelto ni notificado por ningún medio por lo cual para la fecha sigo con incertidumbre si sigo con mi sanción o se me ha sido levantada, mas sin embargo seguiré aportando con mi trabajo como lo eh venido haciendo hasta el momento y el cual reafirmare el próximo periodo con la programación con el cronograma educativo de los talleres de año entrante, cedo el espacio para otro compañero en la plancha y pueda realizar su trabajo.

Cabildo Mayor Autoridad Tradicional del Territorio Yanaona
Moravia Colombia
(CER17-3230-048-3200 (Ley 17 de 2011)
No. 877.001.621.2

CONTROL DE ASISTENCIA ACTIVIDAD

TEMA: _____
FECHA: _____ LUGAR: _____

Nº	NOMBRE Y APELLIDOS	Nº DE IDENTIFICACION	IDENTIFICACION	Nº CELULAR	CARGO	PERO
1	Johana Cruz Quintero A	1508249973	Barranquilla	313 6508 888	Asistente	Shirley Gomez
2	Marta Velez Quintero B	36 294111	Barranquilla	313 366771	delegada	Andrés Arce
3	Mireth Maribel Anacona	18 271 2907	Barranquilla	314 499 1818	delegada	Yaneth Arce
4	Adriana Anacona	27 271 2910	Barranquilla	314 499 1819	Asistente	Yaneth Arce
5	Yaneth Arce	1 041 116 163	San Juan	304 417 764	Gobernadora	Yaneth Arce
6	Arley Galeano Gomez	16 07 720	San Juan	312 510 9102	Gobernador	Yaneth Arce
7	Arley Galeano Gomez	4 60 310	San Juan	312 510 9101	Gobernador	Yaneth Arce
8	Marta Elena Quintero C	107 007 630	San Juan	312 366 0214	Asistente	Yaneth Arce
9	Emecela Quintero	2 548 125	San Juan	312 72 36 10	Asistente	Yaneth Arce
10	Severo Enrique Navarro	105 77 404	Guacarán	311 62 80 912	Asistente	Yaneth Arce
11	Jorge de la Cruz Quintero	31 56 000	Guacarán	312 5 30 738	Comandante	Yaneth Arce
12	Luz Dalia Quintero	24 011 049	San Juan	313 284 4935	Gobernadora	Yaneth Arce
13	Yana Arley Palechor	35 276 277	San Juan		delegada	Yaneth Arce
14	Carolina Chicangana	34 26 657	San Juan	310 200 479	Asistente	Yaneth Arce
15	Yana Arley Palechor		San Juan		Comandante	Yaneth Arce

UNIDAD CULTURAL KATARIKA PARA EL CABILDO INDIGENA YANAONA DE SANTIAGO DE CALI
 DIRECCIÓN DE ASISTENCIA Y ORGANIZACIÓN DE ACTIVIDADES
 PABLO PARRALES

"Yanaona es patrimonio, Patrimonio Cultural y Ancestral del Mundo"
 Ley 17 de 2011 del Congreso de la República. Ley 1471 de 2011 del Congreso de la República.
 Email: cabildo@yanona.org.co Page: www.yanona.org.co

Figura 16 Documentos

v. *Las entrevistas.* Las entrevistas fueron la técnica principal de conversación y escucha de quienes protagonizan estos relatos, las realizamos en diferentes momentos según la disponibilidad del tiempo de las mujeres tejedoras. Hubo tres entrevistas grupales, una en Cali, otra en Bogotá y la última en el Macizo. Las otras fueron entrevistas individuales a las mujeres y otras personas, como fuentes secundarias.

Todas las entrevistas partieron de la guía que se expuso arriba y que permite evidenciar el Origen, la Trayectoria, la Participación y el Empoderamiento, en un espacio de dinámica conversación, por lo tanto no se trató de una entrevista cerrada, sino semiestructurada que permitió profundizar sobre la experiencia de cada una. En este sentido, las conversaciones sostenidas, las que autorizaron que se podían utilizar, las podemos considerar entrevistas. Mantener el espacio de confianza e ir juntas elaborando el relato nos permitió encontrar detalles de su forma de empoderamiento que, en un momento, hasta consideramos hacer la escritura, con algunas de ellas, pero como mencioné arriba el tiempo de su cotidianidad y la necesidad de consolidar este informe no nos lo permitió.

Estar con ellas en su cotidianidad me facilitó entrar a sus casas, en la intimidad de su hogar, visitarlas en sus trabajos y poder viajar con algunas a los resguardos de origen, fue la mejor experiencia de aprender de ellas y evidenciar su empoderamiento en todo lugar. Quisimos hacer el viaje todas juntas, pero solo con algunas logramos coincidir y visitar sus lugares de infancia, juventud y que ahora suelen transitar enseñando a otras.

Dibujar (procesamiento y análisis). En términos metodológicos el Pueblo Yanakuna busca su representación en formas y colores, en eso somos *muy gráficos*. Nos gusta la descripción con detalle y representar todo en un dibujo, esquema y convenciones de colores. De acuerdo con Lenin Anacona, “la comunidad y el cultivador de conocimientos, van construyendo representaciones ilustrativas de todo el proceso, de tal

forma que muestren las relaciones de conceptos desde los espacios de conversación o encuentros” (2015, p. 7).

Reconociendo que en este punto del camino ya las lecturas del feminismo decolonial tenían más efecto, decidimos construir en grupo como principio ético, lo que pensadoras como María Lugones o Betty Rut Lozano llaman *justicia epistémica*. En ese propósito de descolonizar los campos del saber, del cuerpo y lo público, y en sentido de hacer el diálogo ecológico que propone Boaventura de Sousa Santos (2014).

No fue nada sencillo el diálogo del saber experto comunitario y el saber experto en procesamiento, codificación y análisis, porque vimos claro que el camino recorrido de contar y narrar nos llevó a un volumen de información bastante amplio, en video, grabaciones, documentos y registros de diario de campo. Debíamos tomar la decisión de cómo procesarla y darle forma. Allí conjugamos saberes y decidimos hacer la transcripción primero en Word para luego importar y codificar en el programa procesador de datos cualitativo Atlas ti` con las imágenes y videos⁶⁴ y acordamos darle “cuerpo”. Allí, las mujeres, en un grupo más pequeño (Diva, Anita, María Ovidia, Doly y Diana) nos orientaron para dar la discusión.

El cuerpo del relato ya venía con una forma en los cuatro cuadrantes o subsistemas, es decir, dimensiones: Origen, Trayectoria, Participación y Empoderamiento, y dentro una serie de preguntas que dan cuenta de las categorías o códigos con los que procesamos la información. Pero no fue suficiente. Durante la codificación de la información encontramos que era posible darles cuerpo de mujer a los relatos, para marcarlos en la Chakana, de acuerdo con el ciclo lunar.

⁶⁴ La Labor de transcripción y codificación de la información recogida me llevó más tiempo de lo esperado, eso fue un aspecto de concertación con las mujeres. Al explicarles cómo lo hice entendieron que no era solo escucharlas y transcribir, sino que se trataba de un proceso denso de entender el significado que ellas le daban a su vida, y esto facilitó el que pudiéramos encontrar aspectos comunes y divergentes.

Es decir, en un ejercicio denso de procesamiento y, en paralelo, con el análisis definimos que la expresión “mi cuerpo como territorio” era una de las premisas de recuperación de identidad Yanakuna y que al ser todas desposeídas de su territorio ancestral, su cuerpo fue su primer territorio que re-significaron y que ese proceso de “caminar” reconociendo, aprendiendo, investigando y apropiando la simbología de la Chakana era el que le había dado orden y sentido a su relación y re-existencia con su ser yanakuna (identidad), su familia, su comunidad y la sociedad, y que ese momento de llegar y propósitos nos permitía darles unas características de acuerdo con el ciclo lunar, en i) Mayoras, ii) Sembradoras, ii) Recolectoras y iv) Siembra⁶⁵. Figura 17. Chakana de Tejedoras de Procesos Pacifistas Yanakunas.

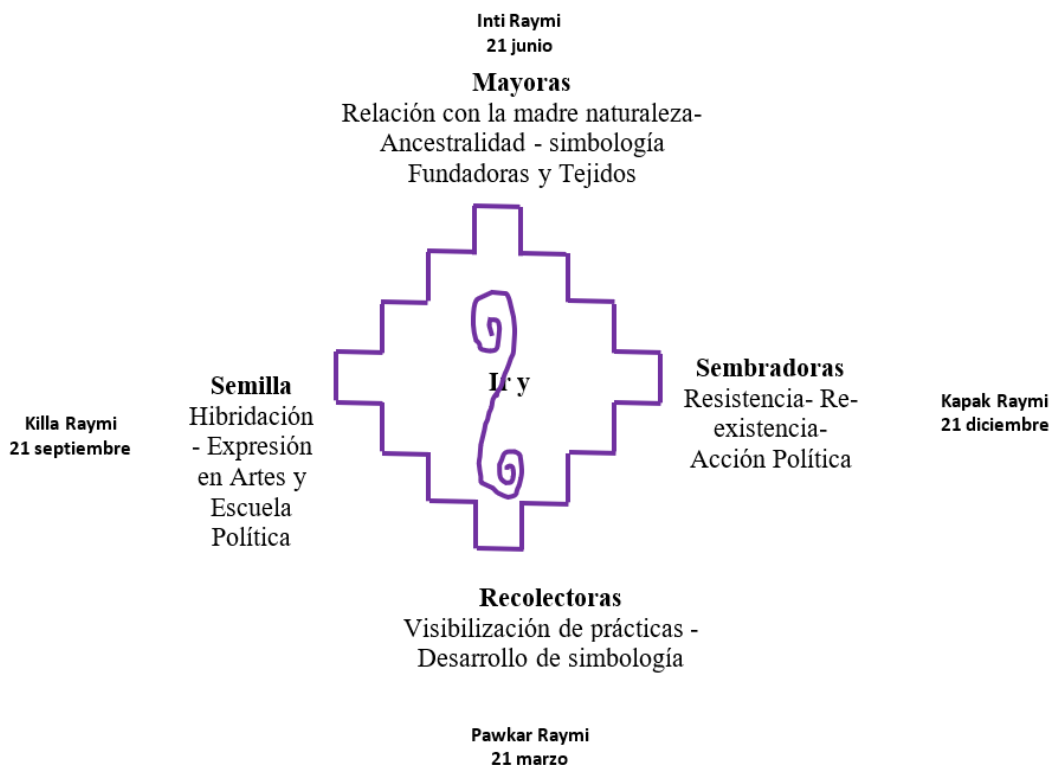


Figura 17 Chakana de Tejedoras de Procesos Pacifistas Yanakunas Fuente: Anacona, A., 2018.

⁶⁵ Esta descripción es desarrollada en el sexto capítulo, en donde se describen los relatos de las mujeres.

Con este recorrido, nos dimos a la tarea de desarrollar el cuarto camino Darle la palabra al dibujo.

Darle palabra al dibujo (Reflexión). Es decir, podemos reconocer a esas mujeres como quienes, en el proceso de más de 40 años (1968 a 2013), van tejiendo vínculos para aprender una de otra, de la forma como se puede ser indígena en contexto de ciudad.

Lo primero que vamos a reconocer es que las mujeres protagonistas de estos relatos se representan a ellas mismas con sus propias trayectorias, en donde retomar el tejido de la lana e investigar los motivos del tejido las llevó a re-encontrar su simbología ancestral que, en forma de Chakana, nos permite asumir una identidad como indígena Yanakuna, esto como aspecto de reetnización que, a su vez, permite la construcción de vínculos o redes entre mujeres y con otros integrantes de la comunidad, lo que les va a permitir ser reconocidas como tejedoras de procesos. En este sentido, vamos a comprender que el poder pacifista es un proceso histórico y político de empoderamiento que incluye ejercicios de fortalecimiento del tejido social, de la participación en la toma de decisiones, incremento de la resistencia y acciones alternativas de no violencia. Funciona como instrumento de gestión de conflictos que dota de más y mayor fuerza de libertad e independencia.

Según Muñoz et al. (2018) es un poder alternativo y complejo que exige transformar la forma como observamos e intervenimos los contextos. Está vinculado con la capacidad creativa de los sujetos sociales individuales o colectivos: “la capacidad de imaginar, que es contraria a la barbarie, inserta la capacidad humana de reflexionar, analizar y expresar un mundo de desconcierto, dolor, placer, vitalidad” (López, 2010, pp. 151-158). Para nuestro caso, se representa en la recuperación del mundo andino ancestral de origen indígena, que llena de símbolos la existencia de las personas indígenas Yanakuna en la ciudad. Así, “la creación es una regulación de conflictos sin violencia, a través de la estética, del proceso creador, por el que se muestra una forma de resolverlo” (López, 2010, p. 155).

Por tanto, en esta experiencia la creación se asociada al tejido, que es mucho más allá que la trama de urdimbres y ejes de hilo, se trata de recuperar el orgullo de ser y sentirse indígena Yanakuna (de la vergüenza al orgullo).

Por consiguiente, el poder transformador que realizan estas mujeres y la forma cómo logramos estructurar sus relatos y vínculos, a partir de los ciclos de siembra y cosecha que nos representa la misma Chakana, y que se pueden exponer como subcategorías de Tejedoras de Procesos y Re-existencias Pacifistas: i) mayores, ii) sembradoras, iii) recolectoras, iv) semilla. Del mismo modo, en cada relato se da cuenta de su origen, trayectoria, participación y empoderamiento, comprendiendo que el primer relato siempre será la urdimbre y que sobre los demás se tejen las otras historias.

A esta altura del trayecto, podemos decir que en cada camino hay un nivel de análisis, en el segundo camino, narrar y contar, es de forma descriptiva; en el tercero, de forma reflexiva y analítica, y en el cuarto camino, del validar con la comunidad. Como dice Lenin Anacona: “Es tiempo de mirarnos y enriquecernos con lo que muchos pensadores desde nuestros contextos locales y regionales proponen como estrategia descolonizadora frente al sistema dominante, conjugar el saber local con el global para construir propuestas transformadoras”, para luego seguir en la transformación, es decir, renovar las prácticas (el primer camino) “en donde, con nuevos y viejos conocimientos, se sigue caminando el territorio” (2015, p. 5).

En ese ejercicio de validación, una vez llevado un tiempo de escritura, algunas de las mujeres con las que venía trabajando, directivas del Cabildo, sintieron que en calidad de investigadora *me alejé*. Muy pocas personas comprendieron que me tuve que alejar para poder dedicarme a escribir, porque si seguía asistiendo a los espacios no me sentía capaz de cumplir con las tareas requeridas de profundidad en el análisis y de responder a la comunidad.

Tuvieron razón en parte cuando me dijeron que “trabajan y acompañan a la comunidad”, pero este trabajo es como un hijo que se construyó conjuntamente y que tuve que asumir su formación “así como cuando ellas se alejaron de tanta actividad, un año o dos, cuando tuvieron a sus hijos biológicos” (Anacona, A, 2018).

Utilizando esta metáfora y explicando lo construido llegamos al ejercicio de validar, en un paso de conflicto que nos puso a prueba la capacidad de solucionar. Por tanto, este trabajo tiene el interés de contribuir a la transformación o acción de las mujeres yanakunas de mi comunidad y si sirve a nivel nacional, hasta allá se valorarán los aportes.

De ese modo, se hizo una primera socialización el 28 de octubre en un espacio de encuentro. Luego, con cada una de ellas, me senté a revisar y corregir su relato y finalmente, en un ciclo de tres espacios de conversación, Cali, Popayán y el Macizo Colombiano, retornando lo aprendido, se socializó y acordamos que este documento les llegará una vez esté revisado y evaluado por la parte académica que corresponda.

Es preciso reiterar que los productos construidos se conciben como piezas comunicativas que ayudan a sistematizar y documentar la experiencia de las mujeres y el Cabildo, para que nos permita fortalecer en esa pedagogía de enseñanza (no formal) de ser indígena en contexto de ciudad a través del tejido:

- Libro álbum *Re-existencia Cultural Yanakuna en Cali*.
- Libro de *Relatos de Mujeres Yanakunas*.
- La reseña del grupo Tejiendo Identidad.
- Un archivo fotográfico que da cuenta de su forma de empoderamiento.
- Un producto audiovisual: Ahuacuna (Tejiendo en el Camino).
- Cuatro piezas audiovisuales resultado de trabajos de cursos académicos.

Con estos cuatro caminos recorridos llegamos a la presentación final de este documento y a la entrega de los productos mencionados.

Conclusiones metodológicas

En términos de enfoque epistemológico esta investigación se comprometió a triangular los principios de tres enfoques complejos y afines: la IAP, Feminismos decoloniales y la Chakana o Cruz del Sur, que van a configurar los principios políticos, éticos y metodológicos de todo el proceso de investigación.

Tiene siempre como derrotero la premisa de los feminismos decoloniales, en la medida en que estos reconocen las múltiples voces de las mujeres históricamente Yanac

Es una investigación de tipo descriptivo que en el nivel de triangulación metodológica hace uso de estrategias de la IAP y la etnografía colaborativa para la construcción de los relatos de vida.

Es preciso reconocer que la variedad de técnicas de aplicación requiere de la rigurosidad y sistematicidad que exige llevar control y detalle de todo espacio, en donde la habilidad de quien orienta la investigación se pone a prueba.

Con los resultados y contrastes de cada técnica aplicada se evidenciaron las formas de empoderamiento de las mujeres yanakunas y las contradicciones que existen en situaciones en donde, por ejemplo, las mujeres directivas del Cabildo establecen una relación de dependencia con la figura masculina que tuvo el liderazgo de esta organización durante 12 años. También las tramas de poder entre Cabildos y en otros procesos de comunidades andinas presentes en la ciudad de Santiago de Cali, que no fueron objeto de indagación, pero que inciden en las formas de participación y empoderamiento femenino Yanakuna.

Capítulo 3. Contexto del proceso político organizativo del pueblo yanakuna y del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali

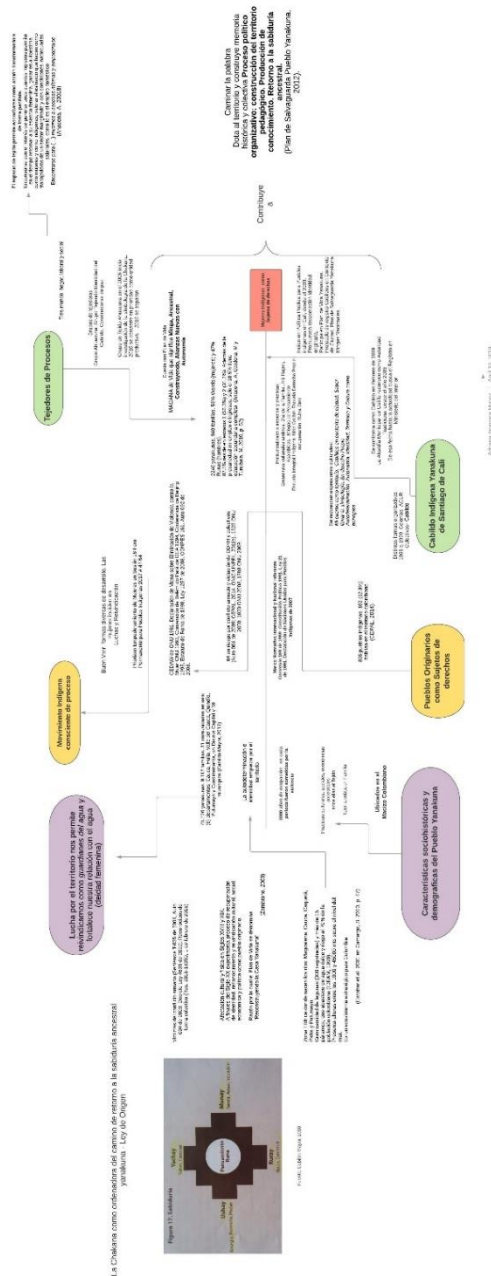


Figura 18 Mapa resumen

Presentación

Este capítulo describe aspectos históricos, demográficos y sociales del pueblo Yanakuna, del cabildo indígena Yanakuna de Santiago de Cali y de las mujeres tejedoras. Presenta aspectos normativos de los pueblos y las mujeres indígenas como sujetos de derechos en Abya Yala. Aspectos que se convierten en argumentos de lucha y reivindicación del Movimiento Indígena Latinoamericano, proceso en el que se inscribe la historia del Pueblo Yanakuna.

La caracterización la hacemos desde el contexto de América Latina y referencias normativas que nos permitan evidenciar las brechas de desigualdades étnicas, de género y generacionales que nos afectan como pueblos originarios y como mujeres indígenas. Soportamos la descripción en la información disponible en la Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas del 2014⁶⁶, consolidada por el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), de la División de Población de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en respuesta a la solicitud y trabajo con el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas⁶⁷ (Del Popolo y Reboiras, 2014).

Se recogen los datos presentados en el Plan de Salvaguarda Étnica del Pueblo Yanakuna (Cabildo Mayor Yanakuna, 2012) y los resultados de estudio y caracterización obtenidos

⁶⁶ Esta Conferencia se realizó en Nueva York el 22 y 23 de septiembre del 2014 y se presentó el documento *Los Pueblos Indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de derechos*. Documento Síntesis (LC/L.3893).

Antes de su realización, las organizaciones de Naciones Unidas, lideradas por la FAO, la CEPAL y el Foro Permanente para los Pueblos Indígenas, en cooperación con organizaciones indígenas, entre ellas el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC) y el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA), realizaron una serie de foros y reuniones para revisar la situación de centro y sur américa.

En tres de ellas tuve la oportunidad de participar como consultiva indígena. Chile, octubre del 2012; Guatemala, 26 y 27 noviembre del 2013, y entre el 12 y el 19 de diciembre del 2015 tuve la oportunidad de volver a participar para revisar los resultados de la Conferencia y su proyección. Esto por ser integrante de la Red de Egresados FILAC.

A la Conferencia no asistí, a pesar de la invitación, porque me encontraba en Granada, España, en el desarrollo del Seminario de Empoderamiento Pacifista, organizado por el maestro Francisco A. Muñoz y el grupo de estudiantes vinculados al doctorado.

⁶⁷ El Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas es el órgano asesor del Consejo Económico y Social (ECOSOC). El Foro fue establecido el 28 de julio del 2000 por la Resolución 2000/22, con el mandato de examinar las cuestiones indígenas en el contexto de las atribuciones del ECOSOC relativas al desarrollo económico y social, la cultura, el medio ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos. Consultado el 24 de abril del 2018: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/sesiones-del-foro-permanente.html>

en el marco de la construcción de la política pública para pueblos indígenas en Santiago de Cali:

- i) El Estudio Etnológico de Cabildos (Mota y Posso, 2007)
- ii) La caracterización sociodemográfica y económica de cabildos (Anacona, Cardona y Tunubalá, 2010)
- iii) El Plan MACANA de Vida (Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, 2014)
- iv) El análisis de la situación sociodemográfica y socioeconómica de los cabildos (Urrea et al., 2015)
- v) Los datos recogidos de las mujeres que solidariamente se vincularon en esta investigación.

El capítulo tiene el propósito de ubicar al lector o lectora respecto de quiénes somos los y las yanakunas. Evidenciar por qué es importante reconocer el proceso de autodeterminación como pueblo originario. Porque, contrario a otros pueblos, según Jimmy Sevilla (2016) nos perdimos en el tiempo y ha sido desde finales del siglo XX que venimos documentando quiénes somos, dónde estamos y cómo nos reencontramos como pueblo originario. Esta historia responde al proceso de recuperación de memoria colectiva en la que hombres y mujeres aportamos. Pretendo resaltar la labor de las mujeres de Santiago de Cali que aportan a la recuperación cultural desde el tejido. En lo que define el Plan de Salvaguarda (2012):

Cómo caminar la palabra, es decir, proceso que dota al territorio de sentido ancestral y reconocimiento político. Proceso que construye memoria histórica y colectiva. Caminar la palabra aporta al proceso político organizativo, la construcción pedagógica del territorio, a la producción del conocimiento y al retorno a la sabiduría ancestral. (p. 20)

En un primer apartado presento los datos de historia y ubicación geopolítica; en el segundo describo las características sociodemográficas y económicas; en el tercero doy cuenta del proceso político organizativo y finalmente describo los aspectos normativos

que, como pueblos y como mujeres indígenas, se relacionan con el proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres tejedoras del proceso en que participan en esta tesis.

Pueblos indígenas como sujetos de derechos

Nuestros derechos como pueblos indígenas. En Colombia, en el marco de los derechos humanos, los pueblos y comunidades indígenas⁶⁸ somos considerados como sujetos de derechos, lo que responde al reconocimiento constitucional de 1991. Esto exige comprender el reconocimiento y valoración de su condición como pueblos y como sujetos de derecho colectivo. Esta afirmación no desconoce la diferencia que existe entre los mandatos constitucionales y su implementación, en donde, sin duda, se restringen las libertades materiales y espirituales de los pueblos indígenas.

Según la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, los derechos humanos que se deben garantizar en Colombia son: el derecho a la distintividad, el derecho a la igualdad, el derecho a lo propio, el derecho al mejoramiento y el derecho preferente. Los cuatro primeros son válidos siempre, pero el quinto varía en razón de las situaciones de discriminación (Unicef, 2003, p. 3)

Derecho de distintividad: este derecho reconoce la diferencia, pero también manifiesta que:

El derecho de los pueblos indígenas a ser distintos implica el reconocimiento de su existencia por parte de otras sociedades, de los funcionarios, de otros

⁶⁸ Pueblo indígena: es el conjunto de personas, familias, grupos, comunidades descendientes de poblaciones que habitaban regiones mucho antes de que estas fueran convertidas en países o fronteras estatales, sienten, manifiestan y conservan conciencia de identidad, y mantienen todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas, independientemente de su situación jurídica. (Convenio 169 OIT de 1989). Comunidad o parcialidad indígena: es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes. (Decreto 2164 de 1995).

nacionales, y como base para ejecutar actividades institucionales con ellos. Sin el reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas y de sus miembros estamos frente a sujetos individuales y colectivos invisibles para la sociedad. El derecho a la distintividad de los pueblos indígenas adquiere carácter más sustantivo cuando, aparte de reconocer su existencia, los Estados reconocen a los pueblos indígenas no solo como realidades existentes, sino como sujetos de derecho (Unicef, 2003, p. 11).

Derecho a lo propio: este derecho no puede desprenderse del derecho a la distintividad, pues reconoce como sustancia la cultura que les brinda identidad a los pueblos, por tanto:

La cultura de un pueblo o de una persona procede de sí, o del contacto o de la difusión de dentro o de fuera, lo que importa resaltar es que, en su siempre cambiante devenir, los pueblos y las personas tienen usos y costumbres, lenguas, creencias y formas de vida y hasta de asimilación o rechazo al cambio que les son propios, sin importar tampoco si se trata de rasgos reproducidos desde un pasado, creados en el flujo de la vida y la historia o tomados desde el contacto con otros (Unicef, 2003, p. 15).

Derecho mejoramiento social y económico: los pueblos indígenas han sido históricamente objeto del abuso, el saqueo y la explotación. Por tanto, la realidad de despojo y miseria material son una constante para muchos de ellos. Algunos con situaciones más agudas que otros, pero todos afectados por la lógica de despojo y abuso. La existencia de este derecho:

Constituye una amplia variable general que incluye, por una parte, la generosa agenda temática de los capítulos y acápite complejos del derecho laboral, del derecho a la salud y del derecho a la educación, elaborados desde la perspectiva de los derechos de las personas y las colectividades y, por otra, las agendas de intervención para el desarrollo económico y social por parte de los Estados, la cooperación internacional y las organizaciones no estatales (Unicef, 2003, p. 12).

Derecho Preferente: para responder a que los pueblos indígenas hacen parte de las minorías históricamente marginadas, deben darse:

Acciones afirmativas, en razón de la pobreza, la marginación y la discriminación, son imprescindibles para los pueblos indígenas desde una perspectiva de los derechos humanos (Unicef, 2003, p. 13).

Con la Constitución Política de 1991, Colombia pasó de una perspectiva monocultural a considerar un Estado multicultural y pluriétnico. “El principio de la diversidad étnica y cultural reconoce y protege la diversidad cultural de la nación colombiana y cambia formalmente nuestra nación” (CPC, 1991, Art. 7).

Colombia es uno de los países que más desarrollo normativo tiene con respecto a la garantía de derechos colectivos de los pueblos indígenas. Sin embargo, es constante la violación de las Sentencias, Autos y Acuerdos que ratifican los instrumentos internacionales, entre ellos: la Convención de Derechos de Infancia; la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, la Declaración y Programa de Acción de Durban, la Declaración Universal de Derechos Lingüísticos, el proyecto de Declaración de Derechos Indígenas, de la Organización de Estados Americanos, la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos Indígenas, el Convenio 169 de la OIT, el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en el seno de las Naciones Unidas.

La Corte Constitucional de Colombia diferencia entre los derechos del sujeto colectivo de los pueblos indígenas y los derechos colectivos de los colombianos así:

Los derechos fundamentales de las comunidades indígenas, como sujeto colectivo de derecho, no deben confundirse con los derechos colectivos de otros grupos humanos. La comunidad indígena es un sujeto colectivo y no una simple sumatoria de sujetos individuales que comparten los mismos derechos o intereses difusos o colectivos (CPC, 191. Art. 88)

Esta especificación nos permite, como pueblos indígenas, utilizar mecanismos aparentemente más eficaces en la garantía y protección de nuestros derechos. Entre ellos, las distintas Sentencias que pretenden garantizar desde condiciones culturales hasta la protección del territorio y la pervivencia de los pueblos. De hecho, Colombia es referente normativo para toda América Latina en este sentido.

Nuestros derechos como mujeres indígenas. Existe un marco normativo de estándares internacionales que nos reconoce a las mujeres indígenas como sujetos de derechos. Ese marco incluye: la Convención Americana sobre Derechos Humanos de la OEA, en 1969; su protocolo de derechos económicos, sociales y culturales, denominado Protocolo de San Salvador, de 1988; la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW), de Naciones Unidas, 1981; los Mecanismos de Adelanto de la Mujer según el Convenio 169 de 1989; la Declaración de Viena sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, ONU, 1993; la Convención de Belém do Pará, Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, de la OEA, 1994; la Conferencia de Beijing, 1995; El Estatuto de Roma, Corte Penal Internacional, de 1998, que incluye los crímenes sexuales como crímenes de lesa humanidad y crímenes de guerra; la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007, y las normas asociadas a la protección de las mujeres frente a las violencias y discriminación en los conflictos armados, entre ellas las Resoluciones de Naciones Unidas: 1325, ONU, 2000; 1820, ONU, 2008, y 1888, ONU, 2009.

En todas se reconocen las desventajas que tenemos en términos de la situación desfavorable, de exclusión y discriminación, de los pueblos indígenas en toda América Latina (Del Popolo y Oyarce, 2006; CEPAL 2007).

Vemos que en Colombia, la Constitución Política de 1991 reconoce como principio la dignidad humana y el derecho a la igualdad, y prohíbe la discriminación

contra la mujer (Artículos 13 y 43). Reconoce la igualdad de derechos entre los integrantes de la familia (Artículo 42). Soportado en los Mecanismos de Adelanto de la Mujer, en Colombia, en 1999, se crea desde la Presidencia de la República la Alta Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer.

En el 2002, el Congreso de la República expidió la Ley 731, orientada a garantizar los derechos a las mujeres rurales y promover la igualdad entre hombres y mujeres, la participación política, especialmente, de las mujeres afrodescendientes e indígenas, esta ley promueve la creación de la Comisión de las Mujeres Indígenas Rurales. Así mismo, esta Ley establece disposiciones para la equidad en la reforma agraria (adjudicación y uso de predios).

En términos de institucionalidad, también se creó en el 2005 la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y Rom, desde el Ministerio del Interior y de Justicia. En el 2007 se abre el Programa Presidencial para la formulación de estrategias y acciones para el desarrollo integral de los Pueblos Indígenas de Colombia.

En el 2008 se crea el instrumento legal, quizás más importante en la protección de los derechos a las mujeres, la Ley 1257. En ella se acogen las Convenciones CEDAW y Belem do Pará. Establece como principio los derechos humanos y señala que los derechos de las mujeres hacen parte de ellos, y la no discriminación obliga a que los derechos se garanticen a todas las mujeres; define la atención diferenciada, es decir, según las necesidades y circunstancias específicas de las mujeres especialmente las vulnerables o en riesgo, como las mujeres indígenas. Esta Ley incorpora en el Código de Procedimiento Penal la facultad del juez de disponer audiencias cerradas en casos de violencia sexual.

En el 2011, el gobierno nacional emitió cuatro Decretos Reglamentarios: Decreto 4463, que compromete los derechos económicos y reglamentación laboral desde el Ministerio de Trabajo; Decreto 4796, que corresponde a la reglamentación en salud desde

el Ministerio de Salud; Decreto 4798, referido a la reglamentación en educación desde el Ministerio de Educación, y el Decreto 4799, acerca de la reglamentación de la justicia desde el Ministerio de Justicia.

En el 2012, como resultado del desarrollo de la Ley 1257 de 2008, se crean los lineamientos de la Política Pública Nacional de Equidad de Género y en el 2013 se publica el CONPES 161, de Equidad de Género de las Mujeres. En ambas normas se establece la intención de fortalecer las capacidades de las mujeres en busca de una sociedad más justa. Promueve, entre sus acciones, el desarrollo de mecanismos para la inclusión del enfoque de género de forma transversal en todas las políticas y acciones del Estado. Reconoce los impactos de los tipos de violencia en el desarrollo y calidad de vida de las mujeres, cuestiona y promueve el cambio de imaginarios sociales y condiciones sociales que limitan la participación y reconocimiento de las mujeres. Compromete al Estado en el desarrollo de múltiples estrategias para acabar con las condiciones de discriminación, segregación e inequidad de género, incluidas las condiciones étnica, clase social o situación de vulnerabilidad, entre ellas ser víctimas del conflicto.

Del mismo modo, entre el 2009 y el 2013:

La Organización Nacional Indígena de Colombia y algunas agencias de Naciones Unidas trabajaron en la posibilidad de un diagnóstico, en Huila, Tolima, Caquetá y Risaralda, de las mujeres indígenas en temas asociados a la violencia basada en género, la participación política y organizativa, el acceso a la justicia propia y ordinaria y los derechos sexuales y reproductivos (CEPAL et al, 2013, p. 121)⁶⁹.

⁶⁹ La Cepal brinda créditos a la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) y Consejería de Mujer, Familia y Generación: *Diagnóstico Nacional sobre la Situación de las Mujeres Indígenas en Colombia. Departamentos de Tolima, Huila, Risaralda y Caquetá*, 2012. Inédito.

Se reconoce que frente a la grave situación de diferentes tipos de violencias, la mujeres indígenas hacemos aportes en su conceptualización desde perspectivas propias: violencia estructural, violencia espiritual, violencia contra la madre tierra y procesos de sanación (CEPAL, CELADE- ONU Mujeres, 2014).

En términos normativos y sociológicos, en los últimos cuatro años se ha dado especial interés al empoderamiento de las mujeres indígenas como sujetos de derechos individuales y colectivos y protagonistas de cambios de nuestro propio desarrollo (CEPAL, CELADE- ONU Mujeres, 2014). Los temas de mayor interés están asociados a los tipos de violencias, el estudio contextualizado de las normas y valores culturales y simbólicos que producen y reproducen las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres indígenas; a la recuperación y preservación del Idioma propio, como manifestación cultural a través del cual se transmiten prácticas y significados del “ser indígena” que, en nuestro caso, se hace como recuperación del idioma a través del tejido y la simbología que implica. Es decir, el tejido como parte del idioma que nos permite resistir y pervivir como yanakunas en relación con otros pueblos indígenas.

Del mismo modo, se plantea como prioridad el liderazgo de las mujeres y de los y las jóvenes. En este caso, las normas que van en contra del racismo y la discriminación, como la Ley 1482 del 2011, favorecen la participación y el cambio de enfoque de intervención y acompañamiento a los pueblos indígenas. En este caso, promover la ciudadanía y participación femenina indígena se ha dado también en experiencias específicas, como las del Programa Mujer del Consejo Regional Indígena del Cauca, orientado al departamento del Cauca y con incidencia en Nariño, Huila y el Valle del Cauca por su cercanía y relación de los pueblos y comunidades indígenas.

Se plantea también como importante, en términos de políticas, estudiar y atender la migración interna de las mujeres indígenas, para conocer su magnitud e impacto. Reconoce que en países como el nuestro:

La mitad de las mujeres indígenas viven fuera de sus territorios [...] En este sentido, es preciso incrementar el conocimiento acerca del fenómeno de la migración de las mujeres indígenas, tanto nacional como internacional, y sobre todo los tipos de movilidad, teniendo en cuenta las diversas causas e itinerario, y los significados y consecuencias que tiene sobre las propias mujeres y sus comunidades de origen (CEPAL et al, 2013, p.130-131).

Sin duda el análisis comparado entre países permite reconocer los avances en políticas que inciden en las autonomías y capacidades físicas, socioeconómicas, toma de decisión y culturales de nosotras, las mujeres indígenas. Sin embargo, desde organismos especializados en análisis de políticas y relacionados con las mujeres, como ONU Mujeres, el Foro Permanente para las Cuestiones de los Pueblos Indígenas y la CEPAL-CELADE (2014, 2017), se reconoce que:

Los avances en materia de reconocimiento, institucionalidad, leyes, políticas y programas para las mujeres indígenas siguen siendo insuficientes y limitados; ellas permanecen invisibilizadas como sujetos de políticas diferenciadas, lo que constituye una expresión clara de la triple carga de discriminación que las afecta: económica, étnica y de género (CEPAL, CELADE- ONU Mujeres, 2014, p. 26).

Las instancias coinciden que, en materia de normatividad y políticas orientadas en promover las capacidades y potencialidades de las mujeres indígenas, se requiere:

- Articular las políticas de género y las políticas hacia los pueblos indígenas
- Considerar la interculturalidad y la construcción de género de los pueblos indígenas
- Considerar las dinámicas demográficas de las mujeres indígenas: estructura de edades, migración, fecundidad
- Atacar el racismo y la discriminación, enfrentando las diversas expresiones de la violencia contra las mujeres indígenas

- Generar más información y mejor calidad sobre las mujeres indígenas
 - Visibilizar las relaciones de poder y de género en las comunidades indígenas y enfrentar la violencia en contra de las mujeres indígenas
 - Tener presente la heterogeneidad socio-territorial y sus necesidades y demandas
 - Mejorar el acceso a la educación formal e informal y al conocimiento de su propia lengua
 - Apoyar las políticas de empleo que eviten la segregación ocupacional, la discriminación salarial y la inseguridad laboral
 - Incentivar la participación política y la paridad étnica y de género mediante la ley de cuotas y otros mecanismos.
- (CEPAL, CELADE, ONU Mujeres, 2014, pp. 29-30).

Así mismo, en el 2017, el Foro Permanente para Pueblos Indígenas definió, como prioridad, el empoderamiento de las mujeres:

Numerales 47-54. El Foro Permanente seguirá desempeñando un papel fundamental en el empoderamiento de las mujeres indígenas y brindando una plataforma para que los Estados, el sistema de las Naciones Unidas y las mujeres indígenas evalúen los progresos logrados y los retos pendientes para superar la marginación y la exclusión de las mujeres indígenas (Sesión 16, del 26 de abril al 05 de mayo del 2017)⁷⁰.

Producto del nivel de afectación que la guerra causa en los cuerpos y vida de las mujeres, las familias y las comunidades más vulnerables y en riesgo, entre ellas los pueblos indígenas, se establece de forma específica un marco normativo de justicia

⁷⁰ El documento completo resultado de la Sesión 16, de mayo del 2017, del Foro Permanente para Pueblos Indígenas se puede consultar en este enlace: https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/wp-content/uploads/sites/34/2015/10/Indigenous_women_UNPFII_Session-16-espan%CC%83ol-2.pdf

transicional, entendiendo esta como “aquellos mecanismos adoptados por un Estado para dar respuesta a las violaciones sistemáticas y generalizadas de los derechos humanos, en los cuales se reconoce a las víctimas y se promueven las iniciativas de paz, reconciliación y democracia” (Centro Internacional para la Justicia Internacional, s.f.).

Por su parte, la Ley 418 de 1997 regula los diálogos y la suscripción de los acuerdos de paz que se realicen en Colombia. Tiene disposiciones para la atención de las víctimas del conflicto armado interno, pero carece de aspectos diferenciadores por etnia o de género. Esta ley ha tenido continuidad en las leyes 782 del 2002, 1106 del 2006 y 1421 del 2010. Por otra parte, está la Ley 975 del 2005 que define la noción de víctima y a partir de la cual en Colombia se empieza a hablar de justicia transicional, además de reconocer a diferentes tipos de víctimas. Esta ley regula las medidas y acciones para garantizar sus derechos en diferentes ámbitos: salud, educación, laboral, protección. Se complementa con la Sentencia C-370 del 2006, en donde la Corte Constitucional presenta aclaraciones sobre los familiares en primer grado de consanguinidad de las víctimas directas del conflicto armado. Esta Ley establece la conformación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Esta es la conocida Ley de Justicia y Paz, que sigue careciendo del enfoque diferencial. Aunque presenta algunos avances en su implementación, se cuestiona respecto a los procesos de reparación integral de las víctimas, entre ellas las comunidades y mujeres indígenas, de allí la necesidad del Decreto 4760, del 2005, y las Sentencias C-370, del 2006, T-496, del 2008.

A su vez, otra serie de Decretos van regulando la implementación y ampliando la posibilidad de acceso a derechos, justicia, reparación y procesos de reconciliación en Colombia: Decreto 3391 del 2006, Decreto 315 del 2007, Decreto 3570 del 2007, Decreto 176 del 2008, Decreto 1290 del 2008, Decreto 2288 del 2010, Decreto 1737 del 2010. Así mismo, se establece la Ley 1424 del 2010, conocida como Ley de Transicionalidad o Ley de Desmovilizados, y la Ley 1448 del 2011 o Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, que está siendo implementada en la actualidad, y que establece el conjunto de medidas que garantizan efectivamente los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición. Se convierte en una medida de justicia

transicional que, sumada al Decreto Ley 4633 del 2011 y la Sentencia T-025 del 2004, los Autos 004 y 008 del 2009 y el Auto 092 del 2008, se convierten en unos de los avances normativos más importantes para la reparación y salvaguarda de los pueblos indígenas en Colombia.

En esto es preciso destacar que Colombia cuenta con un marco normativo bastante extenso que regula el desplazamiento forzado interno como una de las principales consecuencias del conflicto armado (Ley 387 de 1997; Decreto 501 de 1998; Decreto 2569 del 2000; Decreto 250 del 2005; Ley 11 del 2008, Decreto 1997 del 2009). Allí se inscriben las últimas normas mencionadas a favor de los pueblos indígenas. Por ejemplo, el Auto 092 del 2008 se expide en seguimiento a la Sentencia T-025 del 2004 en la que la Corte Constitucional reconoció el conflicto armado y el desplazamiento forzado. En ese Auto se reconoce el impacto desproporcionado que existe sobre las mujeres, niños y niñas, lo que los convierte en sujetos de protección constitucional reforzada. Se reconoce la violencia sexual (violación, explotación, abuso) por parte de todos los actores armados ilegales y de algunos actores de la fuerza pública, en correspondencia con la jurisprudencia internacional como:

Un desconocimiento frontal del derecho a la integridad personal y puede llegar a configurar el crimen de tortura [...] los relatos revelan que la degradación de la confrontación bélica que afecta el país ha llegado a extremos de inhumanidad sobre los que no existe un registro oficial (Gutiérrez, 2015, p. 103).

Este Auto reconoce el impacto diferencial y agudizado a las mujeres, especialmente las indígenas y las afrodescendientes, en términos de discriminación, exclusión y violencia de género. Además, identifica diez factores de vulnerabilidad por el género, destaca los riesgos por la condición femenina en el conflicto armado y ordena al gobierno nacional que adelante programas para la prevención en trece ámbitos específicos. Por ejemplo, el Programa de los Derechos de las Mujeres Indígenas Desplazadas, que exige incorporar el enfoque diferencial de género y etnia e incluir lo diferencial por edad y discapacidad. En este sentido, se complementa el Auto 178 del 2005.

En el Auto 092 del 2008 y en el Auto 004 del 2009, la Corte Constitucional ordena al Estado Colombiano la creación de un programa de garantías de los derechos de los pueblos indígenas afectados por el desplazamiento forzado.

El Auto 004 del 2009 reconoce las consecuencias de afectación que tiene el desplazamiento en cuanto a la relación que tenemos los pueblos indígenas con el territorio, los recursos naturales y nuestra cultura desde el enfoque diferencial y de género. Da cuenta de los graves fenómenos de aculturación, por la ruptura con el entorno cultural, el idioma propio y la incursión en contextos urbanos. Resalta la relación de las comunidades indígenas con el territorio y la supervivencia cultural y física nuestra. Por lo tanto, exige al Estado colombiano salvaguardar a los pueblos indígenas desplazados y asumir el enfoque diferencial, la consulta previa y el consentimiento libre e informado en todo el proceso de construcción de planes o programas que promuevan la garantía de nuestros derechos, en lo que denominó programas de salvaguarda étnica, para prevenir el desplazamiento forzado y atender a las víctimas, entre ellas las mujeres, en tanto que resalta lo expuesto en el Auto 092 del 2008 sobre la exacerbación de los riesgos de género en contextos de conflicto armado.

Aun así, es preciso mencionar que de forma reciente, junio 15 del 2016, el gobierno colombiano fue el único país de Latinoamérica que objetó la Declaración Americana Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, lo que desconoce los derechos ganados por el movimiento indígena y pone trabas a reconocer plenamente la consulta previa y el consentimiento libre e informado. Manifestó que:

En el contexto internacional, Colombia ha sido un país líder en la aplicación de las disposiciones sobre consulta previa del Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), del que es parte nuestro Estado. Entendiendo que el enfoque de esta Declaración Americana, frente al consentimiento previo es distinto y podría equivaler a un posible veto en la explotación de recursos naturales que se encuentren en territorios indígenas, en ausencia de un acuerdo, lo que podría frenar

procesos que son de interés general, el contenido de este artículo resulta inaceptable para Colombia (Gobierno Nacional, ONIC, Nota de Prensa, 2016)⁷¹.

Esta decisión pone en riesgo nuestros territorios ancestrales como pueblos indígenas frente al modelo de desarrollo económico y aumenta el riesgo de desplazamiento de poblaciones enteras a las ciudades. Esto muestra que, frente al interés corporativo, de modelo capitalista y de economía extractivista, el Estado colombiano tiende cada vez más a desconocer la Consulta Previa como instrumento fundamental de diálogo y de preservación de la integridad étnica, social, económica y cultural de los 102 pueblos indígenas. Esto a pesar de que la Corte Constitucional ha sido insistente en que se respete (sentencias: T-188 de 1993, T-342 de 1994, SU 039 de 1997, C-825 del 2001 y C-418 del 2002).

En las ciudades aumenta la vulnerabilidad de las poblaciones indígenas, porque en Colombia, a pesar de que se reconoce que, como parte del conflicto armado, las poblaciones indígenas se encuentran entre los grupos más afectados, aún el Ministerio del Interior se resiste a registrar los cabildos que se han organizado en contexto de ciudad. Solo en Bogotá existen algunos registrados. El Ministerio cuenta con un protocolo para dicho registro, diseñado y validado por los cabildos en contexto de ciudad, que no ha sido tramitado para su ejecución. Sin embargo, es prudente mencionar que, como sujetos de derechos, hay cabildos organizados en las ciudades de Medellín, Santa Marta, Popayán, Armenia, Cali, Orito y Bogotá. “Los indígenas en las ciudades se relacionan entre sí, y como indígenas pertenecientes a diversos pueblos han configurado cabildos multiculturales y pluriétnicos y multilingüísticos” (Unicef, 2003, p. 58). En el caso de esta investigación, las mujeres en su mayoría integramos el Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali y estamos trabajando desde el 2013 para que este registro sea posible.

Nuestros derechos como cabildos en contexto de ciudad. El marco normativo internacional y nacional que nos reconoce como comunidades indígenas organizadas en

⁷¹ Recuperado de: <http://www.onic.org.co/noticias/70-destacadas/1313-colombia-unico-pais-de-latinoamerica-que-objeta-la-declaracion-americana-sobre-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas-de-la-oea>. 19 de junio del 2016.

contexto de ciudad emana del Convenio 169 de 1989 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales, en donde se reconoce el derecho a la libre autodeterminación, la consulta previa y el consentimiento libre e informado, como principio de autonomía y reconocimiento de los pueblos indígenas. Esto Colombia lo ratifica en la Ley 21 de 1991:

Artículo 1 reconoce la autodeterminación y existencia de autogobiernos como parte fundamental en la identidad y existencia de los pueblos indígenas. Es decir, el derecho a la autonomía y autogobierno que les brinda la posibilidad de asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico, y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”; en el artículo 2 señala que los Estados en donde exista población indígena, los gobiernos deben proteger sus derechos, garantizar el respeto a la diferencia cultural y su integridad; en el artículo 6 determina: 1. Que al aplicar las disposiciones del convenio 169 de la OIT, los gobiernos deberán: a) Consultar a los pueblos interesados, afectados o intervenidos, mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones representativas propias, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarlos directa o indirectamente, b) Establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libre y espontáneamente en la adopción de las medidas y decisiones de las instituciones públicas, privadas y organismos administrativos, o de otra índole, responsables de las políticas públicas, los planes de vida propios de los pueblos interesados, programas y proyectos que les conciernen. (Ley 21 de 1991, Art.1)

Del mismo modo, la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007, garantiza el respeto y defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Afirma en el artículo 1 la autodeterminación de los pueblos y en el artículo 2 hace valer el respeto a la diferencia y el respeto a esta diferencia de los pueblos indígenas.

La Constitución Política de 1991 reconoce y exige un desarrollo “autosostenido” de protección y respeto a la diversidad étnica y cultural, para la implementación de una democracia “descentralizada y participativa” que, aplicada a los pueblos indígenas,

significa que el Estado y sus agentes están obligados a una transformación a partir de la concertación, la consulta y el respeto a la diferencia cultural de los pueblos indígenas en Colombia, siempre y cuando se encuentren institucionalizados desde su concepción cultural como entidades de Derecho Público Especial, Cabildos, reconociendo la diversidad étnica y cultural (Art. 7), las obligaciones del Estado y la sociedad en la defensa de riquezas naturales y culturales (Art. 8 y Art. 70 inciso 3ro). La promoción de condiciones para la igualdad y en contra de la discriminación (Art. 13). Del mismo modo, en el Artículo 68, Inciso 4º, determina que los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural, y en el Artículo 246 define que las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales de acuerdo a los procedimientos y normas propias de los pueblos indígenas.

Nos acogemos a todo el marco normativo internacional y nacional, que garantiza los derechos fundamentales, individuales y colectivos de los pueblos indígenas, y con relación a la grave afectación del conflicto armado se acoge la Sentencia T-025 del 2004 y los respectivos Autos 004 y 008, en donde la Corte Constitucional exige al gobierno atender de manera prioritaria a los pueblos indígenas en razón del exterminio físico y cultural que produce el conflicto armado.

Así mismo en el Plan Nacional de Desarrollo, 2010 a 2014, el gobierno nacional asumió el compromiso del registro de los cabildos de municipios y distritos, mal llamados urbanos, como aspecto fundamental de la salvaguarda de los pueblos originarios. Expresa en el Anexo IV. C.1-1: Acuerdos con el Ministerio del Interior:

2. En el marco de lo previsto en las Bases del Plan Nacional de Desarrollo, el Gobierno nacional, a través de los Ministerios del Interior, Educación y Cultura, entre otros, promoverá programas orientados a fortalecer las formas propias de gobierno de los pueblos indígenas, apoyando de manera efectiva las acciones para la recuperación y práctica de los valores culturales con énfasis en el

reconocimiento del saber depositado en los mayores y sabedores de estas comunidades.

Así mismo, se impulsará la armonización entre la Jurisdicción Especial Indígena y la Jurisdicción Ordinaria, a través de la reglamentación concertada de los mecanismos de coordinación entre estas dos jurisdicciones.

5. Dentro de las estrategias para lograr el restablecimiento social y económico, se encuentra la necesidad de caracterizar a la población con variables específicas que permitan conocer sus necesidades y poder así determinar una solución integral y duradera. Esta caracterización debe incluir aspectos específicos para los sujetos de especial protección constitucional, de acuerdo con el eje transversal de enfoque diferencial.

4. Acción Social apoyará a las entidades competentes en el diseño e implementación de una Política Nacional Integral de DD. HH. y DIH que tenga en cuenta los usos y costumbres de los pueblos indígenas.

Este compromiso permitió durante que en el 2013 la Dirección de Etnias realizara una caracterización de 173 organizaciones indígenas en contexto de ciudad, emitiera un concepto técnico para el registro de estas organizaciones y construyera con las organizaciones, entre ellas el Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali, una propuesta de Protocolo de Registro para los cabildos en contexto de ciudad y ha estado en discusión y concertación. En el 2016 se expuso ante el Congreso Nacional una propuesta de Política Pública para Cabildos en Contexto de Ciudad, que también está en concertación nacional entre el gobierno y las organizaciones indígenas.

Este contexto permitió el apoyo y reconocimiento de los Planes de Vida de los cabildos en contexto de ciudad y la concertación de políticas, programas y proyectos para las comunidades indígenas en cada caso con su particularidad territorial.

En Bogotá se cuenta con el Decreto 543 del 2012, que es la Política Pública para el Distrito de Bogotá, que puso en funcionamiento la Casa de Cabildos, que recoge a 21 pueblos indígenas en Bogotá, y el Decreto Distrital 612, del 31 de diciembre del 2015, que crea el Consejo Consultivo de Concertación como un espacio de consulta previa de la política pública entre la autoridad indígena y la autoridad Estado que representa el Distrito.

En Medellín llevan varios años trabajando. En el 2018 se inició la consolidación de la política pública para comunidades indígenas en contexto de ciudad. En el caso de Santiago de Cali, desde el 2006 contamos con lineamientos de políticas públicas, lo que ha permitido en cada año realizar acciones en calidad de programas o proyectos que han facilitado el proceso de reconocimiento y garantía de derechos, y la existencia de una Mesa de Concertación Municipal. En este sentido, hay avances, aunque estos no eliminan las brechas de desigualdad, exclusión y discriminación que complejizan con la interseccionalidad: indígena-pobre, indígena-mujer.

Contexto y territorio del Pueblo Yanakuna

En Abya Yala existen 826 pueblos indígenas (CEPAL, 2014). De estos 102 (12,3%) habitan en el territorio colombiano. La Corte Constitucional Colombiana reconoció que el Gobierno Nacional debe salvaguardar a la totalidad de los pueblos indígenas. Sin embargo, como consecuencia del conflicto armado y la constante violación a los derechos humanos fundamentales, individuales y colectivos, 64 pueblos están en riesgo de desaparición cultural o física, entre ellos el Pueblo Yanakuna (Auto 004 de 2009; Auto 092 de 2008; CEPAL, 2014; ONIC-UNPFII, 2011b).

Según la CEPAL (2014)⁷², en los últimos diez años la población indígena ha venido aumentando. Para el 2007 se tenía un registro de 30 millones de personas indígenas y en el 2014 se registran 45 millones. Es decir, un aumento del 49,3%. En las ciudades, la población indígena se concentra mayoritariamente en edades reproductivas y económicamente activas (15 a 49 años).

Continúa siendo un rasgo distintivo de la región el elevado número de niños y niñas indígenas y se debe prestar particular atención a la situación de adolescentes y jóvenes, en tanto que las poblaciones indígenas “continúan siendo más jóvenes que las no indígenas, lo que implica un potencial de crecimiento más elevado” (CEPAL, 2014, p. 46).

Con relación al total de la población se establece que este aumento no solo puede estar asociado al aumento demográfico, sino al aumento de autorreconocimiento de identidad. En este sentido, Del Popolo y Schkolnik, (2013) describen que el incremento se presentó tanto en zona urbana como en rural, como expresión de la creciente urbanización y migración. Para la CEPAL, cabe la posibilidad de que “el incremento de autoidentificación se encuentre asociado a los incentivos gubernamentales y mejoras en políticas públicas, sobre todo en municipios fronterizos (2014, p. 101).

En Colombia, se estima que la población indígena es de 1.559.852. Es decir, el 3,4% del total de la población (46.448.000 millones de personas), el 78,6% habita en la zona rural y el 21,4%, en la zona urbana (DANE, 2005). La proporción en edades productivas, de 18 a 55 años, es mayor en mujeres que en hombres.

⁷² Colombia reportó datos del DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística) del 2005 y del Censo Agropecuario, con la línea de base del 2013, esta última como parte del ejercicio de incluir variables construidas con las organizaciones indígenas. En el 2018 se empezó el Censo Nacional, fuertemente cuestionado por no incluir el enfoque de pueblos indígenas en el sistema estadístico, a pesar de contar con los avances y concertación del 2013.

Los pueblos con mayor población son los Wayuu, con 270.413 (19,4%) y Zenú, con 233.052 (16,7%). Con menos de 50 personas están los Chiricoa, Nonuya, Yuri y Tsiripu (CEPAL, 2014, p. 104). Según Urrea et al (2014), la población indígena tiene un importante peso poblacional en las regiones de la Amazonia, la Orinoquia, la Serranía del Baudó en el Litoral Pacífico, la Sierra Nevada de Santa Martha y en la península de la Guajira y los Andes, que cubren departamentos como el Cauca, Nariño y Huila. Todos coinciden en que los pueblos con mayor afectación por el conflicto armado se encuentran en los departamentos de Antioquía, Cauca, Chocó, Nariño y Valle del Cauca⁷³.

Según la CEPAL, en las últimas décadas:

La delimitación de la jurisdicción territorial ha sido un eje central en las experiencias de autonomía indígena en la región y la progresividad del ejercicio de la libre autodeterminación ha sido una tendencia común. La relación de los pueblos con sus tierras, territorios y recursos naturales es un elemento esencial del derecho a la libre determinación [...] constituye para ellos una fuente identidad cultural, conocimiento, espiritualidad y se relaciona estrechamente con su supervivencia (2014, p. 328).

Destaca de este modo la experiencia de Colombia en tanto que existen avances en la ampliación de poderes y transferencia de competencias desde el nivel central del Estado hacía las instancias autonómicas. Sin embargo, en diferentes años hemos observado la movilización nacional de las organizaciones indígenas, afrodescendientes y campesinas que demandan al Estado colombiano el cumplimiento de los acuerdos y marco normativo extenso que poseemos. La última movilización tuvo lugar en abril del 2019. Se llamó la *Minga por la defensa de la vida, el territorio, la justicia y la paz*. La

⁷³ Consultar en Luis Gabriel Salas-Salazar Conflicto armado y configuración territorial: elementos para la consolidación de la paz en Colombia En Bitácora Urbano Territorial, Volumen 26, Número 2, p. 45-57, 2016. ISSN electrónico 2027-145X. ISSN impreso 0124-7913. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/bitacora/article/view/57605/html>

Minga⁷⁴ tiene entre sus objetivos exigirle al Estado Colombiano el respeto a la vida y a los derechos humanos, derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, consagrados en la Constitución Nacional de 1991, ratificados en distintas leyes y normas, entre ellos el Auto 004 del 2009, que exige la salvaguarda o protección de los pueblos indígenas.

Según el Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna (2012), en Colombia somos un total de 45.126 personas que nos autoidentificamos como indígenas yanakunas, lo que representa un total de 9.112 familias⁷⁵, en 31 comunidades de zona urbana y rural, en los departamentos del Cauca, Huila, Valle del Cauca, Quindío, Putumayo, un Distrito Capital, Bogotá, y 18 municipios⁷⁶.

En términos geopolíticos somos el único pueblo indígena presente en el ecosistema estratégico conocido como Macizo Colombiano o Estrella Fluvial Colombiana⁷⁷, donde nacen los principales ríos del país: Patía, Caquetá, Cauca y Magdalena, con un 15% de participación territorial y un 11% demográfica, en los cinco resguardos coloniales⁷⁸:

⁷⁴ En el primer capítulo de esta tesis se define la Minga. Es importante insistir que es un sistema de trabajo ancestral andino que parte del principio de trabajar y colaborar con todos y por todo. Y que en las actuales circunstancias se configura como un espacio de participación política y ejercicio de democracia que los pueblos originarios en Colombia desarrollan como parte de su empoderamiento pacifista, en el que las mujeres tienen un papel protagónico, entre ellas María Ovidia Palechor, mujer Yanakuna que hace parte de esta investigación y a quien reconocemos como Sembradora de procesos.

⁷⁵ Desde el Programa Mujer y Familia Yanakuna se ha propuesto desarrollar una descripción de las condiciones de vida de las mujeres, y está proyectado el ejercicio de socialización de los resultados de un estudio de víctimas que se realizó en los resguardos y que pueden brindar información de las mujeres yanakunas en el macizo colombiano.

⁷⁶ Cada comunidad organizada como cabildo envía los datos de censo al Cabildo Mayor Yanakuna. A pesar de las búsquedas y la disponibilidad de la información, no encontré datos agregados, como frecuencia, porcentaje o en pirámides poblacionales, por género y edad. El proceso de búsqueda lo hice por el DANE, 2005. En ambos casos no logré hacer los cálculos, por poca disponibilidad y confiabilidad de la información.

⁷⁷ “Es un Macizo montañoso de 3.268.237 hectáreas ubicado en los Andescolombianos; abarca a los departamentos de Cauca y Nariño, al sur se encuentra el Nudo de los Pastos y al norte se desprenden las cordilleras Central y Oriental. Se conoce también como Nudo de Almaguer, es la estrella hídrica más importante de Colombia. Está identificado como reservorio de aguas” (IDEAM, 2009), en: https://www.ecured.cu/Macizo_Colombiano, consultado el 11 de mayo del 2018.

⁷⁸ Este es un reconocimiento importante. Sin embargo, la distinción generada por el mismo proceso político organizativo del pueblo yanakuna es la que desde Cali ponemos en cuestión, pues tiende a perpetuar la fragmentación impuesta desde las colonias, luego, con el Estado Republicano, la violencia bipartidista y el movimiento indígena sobre la dicotomía entre lo urbano y lo rural.

- Caquiona (municipio de Almaguer)
- San Sebastián (municipio San Sebastián)
- Guachicono y Pancitará (municipio de La Vega)
- Rioblanco (municipio de Sotará)
- Un resguardo Republicano Santa Marta (municipio de Santa Rosa)

Tenemos once comunidades rurales en el Departamento del Cauca:

- San Juan (municipio Bolívar)
- Nueva Argelia
- Santa Bárbara
- El Paraíso (municipio de la Vega)
- El Oso, Frontino, Puerta del Macizo y El Moral (municipio de La Sierra)
- Descanse (municipio de Santa Rosa)
- Inti Llaku (municipio de Rosas)
- Papallaqta (municipio San Sebastián)

Seis comunidades rurales en departamento del Huila:

- San José de Isnos (municipio San José de Isnos)
- Yacuas (municipio Palestina)
- San Agustín (municipio San Agustín)
- Inti Llaqta, Rumiayaco y El Rosal (municipio Pitalito)

Tres Comunidades rurales en el departamento del Putumayo:

- Yachay Wasi y Villa María (municipio de Mocoa)
- Bajo Mirador (municipio de Orito)
- Dimas Onel Majín (municipio Puerto Caicedo)

En el 2018, se registran cinco comunidades en contexto de ciudad:

- Santiago de Cali y Yumbo (Valle del Cauca)
- Armenia (Quindío)
- Popayán (Cauca)
- Bogotá (Bogotá D. C.).

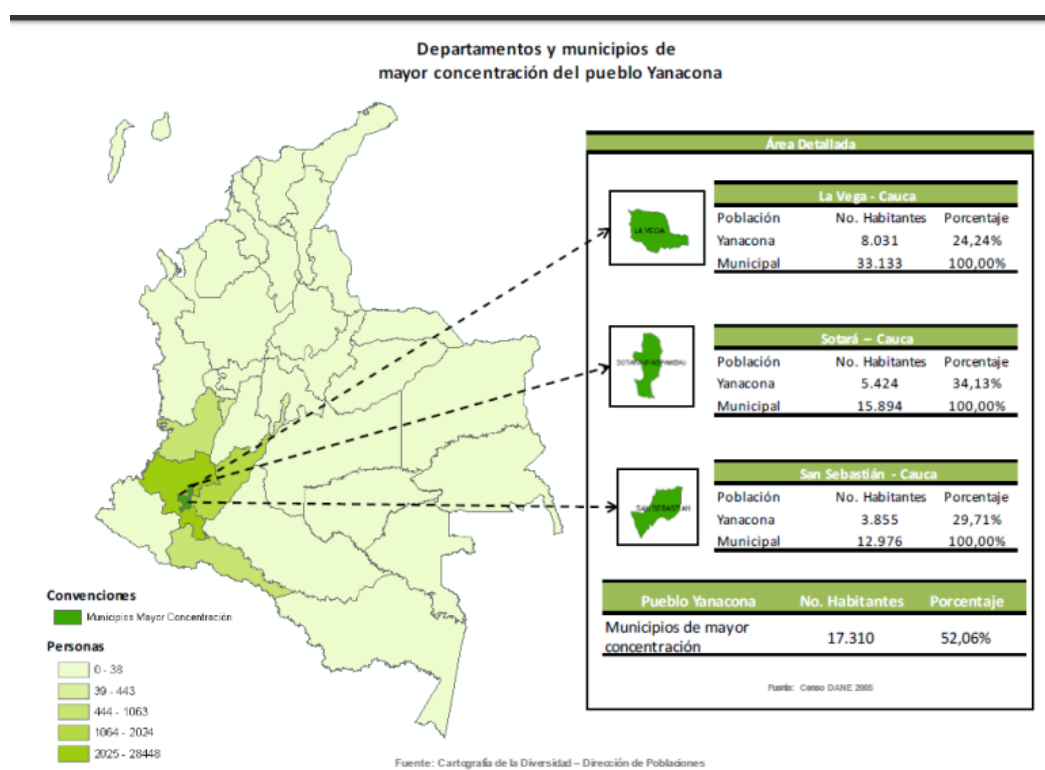


Figura 19. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Yanacona Fuente: Cartografía Diversidad. Dirección de Poblaciones, Ministerio del Interior y de Justicia, 2013.

A finales del siglo XX, líderes y lideresas yanakunas, desde el contexto de la ciudad y desde el resguardo de Rioblanco, empiezan a documentar quiénes somos los yanakunas.

Hoy sabemos que el proceso organizativo como pueblo indígena tiene su origen en los pueblos originarios del Macizo Colombiano, sur del departamento del Cauca, y los movimientos poblacionales del Tawantinsuyo⁷⁹ que llegaron a nuestras tierras, en donde nacen los ríos Magdalena, Cauca, Caquetá, Patía y Putumayo, con una gran cantidad de lagunas, 300 registradas, y más de 15 páramos, que abastecen de agua dulce y riego al 70% de la población colombiana (IDEAM, 1999).

El Macizo Colombiano presenta alturas entre los 1.000 y 4.500 metros sobre el nivel del mar. Según los expertos, es uno de los ecosistemas más estratégicos de este país (Camargo, 2010, p. 47). Por esta ubicación, en zona hídrica, nuestra cultura se desarrolla alrededor de los páramos y las fuentes de agua, lo que nos permite reivindicarnos como “guardianes del agua” y fortalece en términos de cosmovisión nuestra relación con el agua, deidad femenina. Según Carlos Zambrano (2000), somos considerados una de las culturas más antiguas en Colombia. Desde hace más de 3.000 años ocupamos el Macizo Colombiano, que es nuestro territorio ancestral.



⁷⁹ Antigua organización político administrativa y vivencial que tenían los Incas antes de la invasión española.

Figura 20. Mapa del Macizo Colombiano. Fuente: Cartografía y diseño, Juan Carlos Carvajal B., 2012⁸⁰.

⁸⁰ Es difícil encontrar una imagen del Macizo. Esta fue consultada el 22 de junio del 2018: <http://www.casadelcauca.org/2012/03/mapa-del-macizo-colombiano/>

Historia y recuperación de memoria del Pueblo Yanakuna y el cabildo en Cali

En nuestra historia, los yanakunas resistimos a la extinción cultural y física desde los siglos XVIII y XIX, durante la segunda mitad del siglo XX y lo que llevamos del siglo XXI. Hemos experimentado un proceso de recuperación de nuestra identidad y de reconocimiento y reivindicación cultural, social, económica y política. Por eso, el Plan de Vida se llama *Reconstruyendo la casa* (Zambrano, 2000).

De acuerdo con la investigación realizada por Carlos Zambrano (2000), en el siglo XVI, en lo que hoy se conoce como Macizo Colombiano, existían varias provincias étnicas con claras diferencias culturales.

En el periodo de la colonia, el territorio yanakuna fue incorporado a la provincia de Almaguer, en la gobernación de Popayán, y su población fue encomendada en el trabajo en las minas de oro (Zambrano, 2000). La encomienda, como forma productiva, fue un modelo de explotación, despojo y exterminio físico, social y cultural. Sin embargo, la resistencia y lucha que presentaron las colonias de San Sebastián, Pancitará, Caquiona y Santiago permitieron que sus pobladores se ubicaran en los cerros de las montañas del Macizo para desde allí defender sus tierras en los siglos XVIII y XIX (Zambrano, 2000).

Según el mismo Zambrano, la historia de nuestro pueblo hasta el siglo XIX estuvo marcada por la continua lucha de las colonias para conservar el territorio de los resguardos. Situación que no fue menos distinta en el periodo de Independencia, dado que este modelo buscó eliminar las economías propias que no respondieran a la comercialización y acumulación. Por tanto, en este periodo se debilitó la producción de subsistencia y propiedad colectiva de la tierra. Muchos terrenos pasaron a las manos de los más hábiles, en una lógica de propiedad privada que redujo la parcialidad de los resguardos y cabildos, y convirtió el territorio en grandes haciendas o latifundios.

Con la reducción del territorio y el empobrecimiento los indígenas yanakunas nos convertimos en una población flotante, dedicados a labores agrícolas según periodos de cosechas, situación que aceleró el mestizaje y la pérdida de identidad indígena al constituir una identidad de campesinado (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011b, p. 31).

Es que el pueblo fue creciendo, pero el territorio, la tierra no se extendió. Por las condiciones de vida, y con la esperanza de un mejor porvenir, muchos migramos a la ciudad, en distintas épocas, eso asociado a cómo nos ha afectado la violencia, con la presencia de actores armados, tendencias políticas, los asesinados y las presiones que muchos recibieron estando allá (Anacona, entrevista a Luis M., 2014).

En el siglo XIX durante la Guerra de los Mil Días, entre liberales y conservadores, algunos yanakunas fueron reclutados para participar en ella.

Igualmente, más tarde, cuando la desigualdad social y económica colombiana se camufla en una violencia bipartidista, y es asesinado Jorge Eliécer Gaitán, en 1948, los yanakuna lamentablemente se hacen parte, tomando posturas de tinte político, que llevan a un enfrentamiento entre territorios liberales y conservadores.

La violencia y la lógica de pacificación que se conoce como Frente Nacional trajo consigo no solo una rotación de poder entre liberales y conservadores, sino que facilitó la implementación de dinámicas clientelistas y de gamonales en los territorios ancestrales o resguardos, y llevó a que aquellos que se denominaban liberales apoyaran a terratenientes como Aurelio Iragorri Hormanza y los que se decían conservadores apoyaron a Víctor Mosquera Chaux. Por tanto, el cabildo como autoridad legítima, quedó relegado a las voces de estos dirigentes y, además, quienes en ocasiones ejercían la autoridad eran alguaciles o representantes de esos gamonales de partido.

En el siglo XX, además de esta pérdida de legitimidad del cabildo como estructura organizativa y autoridad, se da la presencia de grupos armados de izquierda (M-19, ELN,

FARC-EP, en su orden de llegada), que reclutaron pobladores yanakunas. Y aquellos que se mantuvieron alejados resistieron y generaron lógicas de diálogo, para lograr que estos grupos salieran de los territorios. Sin embargo, la represión del Estado se hizo visible, incriminándolos como “colaboradores de la guerrilla” (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011b, p. 32).

En los relatos construidos con mayores, como doña Delia (82 años) se recuerda que:

Todo estuvo muy tranquilo hasta después de que murió Jorge Eliécer Gaitán, yo no sabía de él, pero sí de que mi hermano menor tenía que dormir en el huerto, para que no se lo llevaran”.

Por tanto en esta historia, el problema no es solo la pérdida de legitimidad del Cabildo como figura de autoridad tradicional⁸¹, sino la práctica que por décadas los grupos armados mantienen con el reclutamiento forzado, situación que incide en que las figuras de autoridad se deslegitimen y pierdan poder institucional, como parte de desmontar las estructuras sociales e institucionalizar otras formas de poder no estatal, que es el riesgo de que se pierda lo avanzado en el territorio. Por eso, es adecuado recordar y transmitir la historia.

De este modo, destacamos que en la década de los 80, en el Macizo Colombiano, ya educadores y líderes del proceso, como Dimas Onel Majín, promovían que la cultura debía ser el pilar para resignificar la identidad como yanakunas (1985). Por su parte, en la ciudad, académicos yanakunas se dedicaban a estudiar los orígenes del pueblo y a socializar sus resultados con personas de las colonias. Por ejemplo, Ary y Romelio Luna,

⁸¹ Autoridad indígena tradicional: las autoridades tradicionales son los miembros de una comunidad indígena que ejercen, dentro de la estructura propia de la respectiva cultura, un poder de organización, gobierno, gestión o control social (Decreto 2164 de 1995).

que con otras personas del Resguardo de Rioblanco fundaron en Cali la Asociación de la Colonia Rioblanqueña (ACUR) (Cabildo Mayor, 2011a).

Fue así: mi primo Dimas Onel inició el proceso. En ese momento éramos muy jóvenes, él tenía 16 y yo 13, cuando empezó a decirme, y como se venía a quedar a mi Casa en Popayán, pues yo también empecé el camino [...] pues yo me conozco, porque me tocaba recorrer, yo lo llevaba en la sangre, y la marcha de 1981 cuando salimos a parar la Panamericana salimos de Pan de Azúcar hasta Popayán y de allí salimos y con la canción del Macizo, de allí empezamos marcha, tras marcha, pues yo no estudié por andar en las marchas, hasta que en el 1990, cuando empezamos más fuertes, pero nos abrimos como pueblo yanacona, había la identidad, pero no había nada más (Anacona, entrevista a Paulina, 2017)

En Cali, éramos muchos, Don Chica, Esaú, las Piamba, doña Fanny, eso fuimos varios los que empezamos a estudiar cada uno desde su lugar, siempre digo los que estaban en la universidad como Ary nos orientaban, y cada uno hacía su tarea, venía y la compartía, se pasaba bueno porque se aprendía y se disfrutaba (Anacona, entrevista a Diva, 2017).

A nivel de pueblo, encontramos que el primer paso hacia la organización de los migrantes yanakunas en contexto de ciudad fue el de *colonia*⁸². Entre ellas hacemos referencia a: CRAS (Colonia Rioblanqueña de Acción Social, Cali, 1966); COLRIOS (Colonia Rioblanqueña Sotará, Popayán, 1975); ACUR (Acción Cultural de Unidad Rioblanqueña, Cali, 1980); Integración Veredal (Cali, 1982) y CREA (Colonia Rioblanqueña de Emigrantes, Armenia, 1985) (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014, p. 37). Observamos que en el sentir del Churo Cósmico, en el ir y volver desde la ciudad se empezó a aportar al proceso en los resguardos.

⁸² El término permite recoger y definir a las asociaciones conformadas por personas provenientes de un mismo lugar, y que se organizan en los centros urbanos. Aquí, el sentido de pertenencia a una misma comunidad de origen (MC) se hace efectiva y se constituye como fundamento de dichas organizaciones y su función principal va a ser el establecimiento de redes de solidaridad entre los coterráneos.

Del mismo modo, encontramos que en esta época (años 80) los planes de modernización trajeron consigo la energía eléctrica a los territorios, la posibilidad de ampliar medios de comunicación masiva, como la radio, pero también incidió en la presencia de inversionistas extranjeros, lo que se materializó en acciones legales e ilegales para despojarlos sistemáticamente de sus tierras. Esta es una situación que amenaza en la actualidad (2019) a los territorios de origen, pues el Macizo Colombiano es considerado como fuente de agua y detrás de esto viene la locomotora del desarrollo, la megaminería. Por tanto, es un riesgo inminente que persiste e incide en el actual desplazamiento de los indígenas yanakunas. La influencia del narcotráfico fue controlada por las condiciones de control político que para esa época ya se presentaba como organización comunitaria de colonias.

En la década de los 90 se puede asegurar que la Semana Cultural instituida en Rioblanco brindó cimientos para lo que en 1990 se denomina la Directiva Zonal Indígena del Macizo Colombiano (DIZIMAC). Producto del reconocimiento que se brinda a los pueblos indígenas como Estado de Social de Derecho en la Constitución Colombiana de 1991. Esta organización pasa a denominarse Directiva Indígena Yanakuna del Macizo Colombiano (DIYIMAC). En 1993 se constituye el Cabildo Mayor Yanakuna, autoridad que este año (2018) cumple 25 años de existencia y que fue reconocida como autoridad tradicional por parte del Gobierno Nacional, a través del Ministerio del Interior, en la Resolución 011 del 21 de febrero del 2018.

Por eso, hay que conocer del proceso, para que se pueda defender y contar a otras generaciones la forma cómo, desde Cali, se aportó a la construcción de identidad yanacona [...] La Asociación Cultural Rioblanqueña (ACUR) aportaba a los territorios. En Rioblanco hacíamos, en el mes agosto, los encuentros deportivos. Llevábamos libros para una pequeña biblioteca, se intentaba aportar desde los que vivíamos aquí (Anacona, entrevista a Luis M., 2014)

Ya nos fuimos encontrando con más paisanos de Guachicono, Rionegro, Rioblanco, donde nos reuníamos a una actividades [...] En 1994 pertencí a la

organización ACUR, siendo la presidenta [...] lo que nos reunía era la cultura, los deportes y la danza [...] los que más recuerdo era a Ary Rolando, Ancízar Majín, había otro señor, Laureano Itaz, y allí también estaban Nilson, Clementina, Diva Santiago. En ese entonces ya había una estructura de junta de directiva, coordinador de danza y de deportes (Anacona, entrevista a Aura 2018).

En términos de memoria colectiva, para el caso de Cali, existen dos versiones de la forma como se conformó el Cabildo Indígena Yanakuna de Cali. Una expresa que es respuesta a este proceso, porque ya se venía pensando esa posibilidad desde la Constitución Política de Colombia de 1991 y la otra -que no riñe, sino que complementa- es que lo que motivó la urgencia de asociarse como Cabildo. Fue el terremoto de Armenia, ocurrido el 25 de enero de 1999.

Es a partir de 1992, en el Primer Encuentro Nacional de Emigrantes Yanaconas, convocado por ACUR, celebrado en el resguardo de Rioblanco, que se trazan las primeras tareas. En 1994, ACUR convoca al Segundo Encuentro Nacional de Emigrantes, el cual se celebra en Cali, con la asistencia de migrantes Yanaconas de Bogotá, Armenia y Popayán. Este encuentro se llamó: Ñucanchisca Churic Runa Yankuna, Nosotros Hijos del Pueblo Yanacona, el objetivo, conseguir la Unidad Yanacona Nacional. Igualmente, se reflexiona frente a lo que vivimos, dejándonos como conclusión la debilidad e invisibilidad de que somos objeto los migrantes indígenas en este nuevo contexto, por la cultura avasallante de la sociedad mayoritaria (Anacona, entrevista a Jimmy, 2015).

De esta memoria colectiva, lo que queda claro es que los yanakunas en Cali, al igual que las comunidades de los Cabildos ancestrales, incursionan en el proceso de la Constituyente de 1991, y como resultado años después, en 1999, se da la conformación y elección del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali. “Proceso sociopolítico y organizativo de pervivencia en ciudad, *tejiendo identidad*, como ejercicio y símbolo de resistencia y el propósito de defender los derechos indígenas y generar la posibilidades

de una vida digna para toda la comunidad” (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014, p. 37).

La década del 2000 se puede dividir en varios momentos como parte de la reivindicación de los derechos comunitarios, la defensa del territorio, el valor de las costumbres propias, la apropiación, la resistencia, la re-existencia y la escuela política que realizamos en comunidad.

Aquí la resistencia se comprende como la lucha que tenemos como pueblos indígenas ante el modelo de dominación, mientras que en la re-existencia coincidimos con Adolfo Albán (2013 y 2016)⁸³, que la define como:

Las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, que es interpelada en su horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento (2013, p. 6).

Esa capacidad que tenemos en el Pueblo Yanakuna, de una manera consciente y política de ir investigando sobre nuestras raíces ancestrales, para configurar una identidad étnica andina, aún con la carga que puede tener entre pueblos indígenas, nos conduce a autodenominarnos indígenas yanakunas, como esa forma de ir sanando o reparando la violencia sufrida por siglos.

En el 2000, se consolida el Plan de Vida Yanakuna, fundamentado en los principios de autonomía, cultura, territorio e identidad. Para su construcción se hace un

⁸³ Texto de Albán (2013): *De la resistencia a la re-existencia: hacia una praxis decolonial del ser*. Inédito. Se han publicado apartados en: Adolfo Albán, A., & Rosero, J. R. (2016). “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”, *Nómadas* 45, y en Albán Achinte, A. (2013). *Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos. Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Quito: Ediciones Abya Yala.

diagnóstico y, como Plan de Vida, se denomina: *Reconstruyendo la Casa Yanakuna. Nukanchiska Churik Runa Yanakuna*, que significa: *Nosotros los hijos del pueblo Yanakuna*.

Con la existencia e implementación de este Plan de Vida se pretende la unión del Pueblo Yanakuna, es decir, los resguardos de origen y las demás comunidades conformadas hasta la actualidad (2019) y las que vendrán.

Durante esta década se implementa este plan. Esto supone unos desafíos en cada contexto. En el caso del Cabildo de Santiago de Cali se generan alianzas con otros cinco pueblos indígenas presentes en la ciudad: nasa, kofán, inga, quichua y misak. Esta unión intercultural favoreció que en el 2006 se construyeran los Lineamientos de Política Pública en la ciudad, en los que sin duda se vinculan los principios y estrategias del Plan de Vida Yanakuna.

Eso ha sido todo un proceso, en el 2003, más o menos, se creó la primera Mesa Municipal de Cabildos Indígenas de Cali. Allí fue cuando la Alcaldía, con Apolinar, nos dio el reconocimiento como Autoridades Indígenas en la Ciudad, desde eso se hace. En ese año, el 21 de agosto del 2003, se dio la primera Mesa Municipal de Concertación y Creación de la Política Pública Indígena (Anacona, entrevista a Diva, 2015).

El 20 de noviembre del 2003 el Cabildo se posesiona ante la Administración Municipal de Santiago de Cali, en el marco de la construcción e implementación de los lineamientos de la Política Pública Indígena, lo que da lugar a la estructuración de la institucionalidad indígena en una “Entidad de Derecho Público Especial” (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014).

Las mujeres líderes en el tejido coinciden en que es en esa época cuando se empieza a fortalecer el trabajo del tejido, la danza y la alimentación como aspectos muy importantes. Es decir, en esta década empieza a ser visible el esfuerzo que las mujeres

vienen haciendo en el proceso político organizativo desde el tejido cultural. Aunque esto no desconoce que en el 2002, en la modalidad de educación propia, se promovió que los niños y las niñas estudiantes de la Sede Eustaquio Palacios, Sede de la Institución Educativa Santa Librada, conocieran del tejido y la simbología de la Chakana.

En la parte de los tejidos es muy importante, porque la mayoría de gente que migra de los resguardos se identifica con los tejidos, y llega la gente donde puede participar, porque no todos son maestros, no todos son (piensa) todos sabemos tejer, pero no todos sabemos defendernos en otros espacios, *entonces la gente llega donde sabe defenderse. Y eso ha sido la ida del Cabildo en Cali, era mostrar los saberes ancestrales del pueblo yanacona. El tejido nos une, nos ayuda a la parte psicológica, en la parte económica, el Tejido nos transmite a nuestros resguardos* (Anacona, entrevista a Diva, 2015).

En ese “caminar”, o proceso político organizativo, se empezaron a implementar una serie de proyectos por parte de la Alcaldía Municipal de Santiago de Cali, que nos van a brindar la posibilidad de ir fortaleciendo el proceso en cada Cabildo, y en esto también vamos participando del proceso a nivel nacional, con el Cabildo Mayor y las otras autoridades del Pueblo Yanakuna en Colombia.

En Cali, para el 2005, desde la Secretaría de Desarrollo Territorial y Bienestar Social, se desarrolla el proyecto Implementación de la Política Pública Municipal, con el cual se realiza la primera actualización censal, que visibiliza nuevas temáticas y necesidades, como recreación y deportes tradicionales, comunicación, sostenibilidad ambiental y jurisdicción especial indígena.

En los años 2006 y 2007, frente a la nueva realidad que vivíamos como cabildos indígenas en contexto de ciudad, se realizó el Estudio Etnológico desde los aspectos sociológicos, antropológicos y jurídicos⁸⁴ (Alcaldía Municipal de Cali, 2014, p. 9).

⁸⁴ Ver documento: *Formulación de los planes de vida cabildos indígenas, inga, kofán, nasa, misak, quichua, y yanacona, del municipio de Santiago de Cali*. Alcaldía de Santiago de Cali, 2014.

Luego, en el 2008, se trabaja el proyecto Apoyo a la Implementación de la Política Pública Indígena. el ejercicio permite articular diversos procesos económicos ancestrales de nuestro pueblo junto a los otros Cabildos (misak, nasa, kofán, inga y quichua), logrando establecer espacios de encuentro de exposición y muestra de artes y *así dar el primer paso en la conformación y consolidación de Unidades Productivas*, de igual manera el proyecto nos permite realizar un análisis y determinación de cada uno de los lineamientos de las temáticas de la Política Pública, con sus respectivos programas y perfiles de proyectos (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014, p. 38).

Son años en los que las mujeres no dejan de aportar en paridad, a nivel nacional y en Cali, para la consolidación de unos lineamientos de política pública que dan cuenta de los pilares o PESCAR, es decir de los pilares del Pueblo Yanakuna. Aun estando en diálogo con los otros cabildos, nosotros no perdemos la ruta de pensar desde el Plan de Vida Yanakuna nacional, además como pueblos indígenas nos unen los principios de Unidad, Identidad, Cultura, Territorio y Autonomía.

En esta época, más o menos en el 2005 al 2006, encontramos que el grupo de tejedoras empezó a inscribirse como “Unidad Productiva”:

En estos años todos aprendemos con nuestro mayores y con nuestras mayores, aquí en Cali hemos hecho una evolución con el proceso del tejido, ¿por qué?, porque vimos la necesidad de tejer bien y ser un diseño de tejido leíbles identificables (Anacona, entrevista a Diva, 2014).

Supimos que en el Macizo, en el 2006, la señora Anita Ijají fue la primera mujer tejedora que viajó a Italia en representación del Pueblo Yanakuna a una serie de

encuentros con distintas comunidades dedicadas al tejido⁸⁵. En ese año, las mujeres del Grupo Ahuacuna, que significa Tejiendo en el Camino, iniciaron su propia investigación de la simbología de la Chakana, esto lo contaremos más adelante en este mismo capítulo.

En el 2009, a nivel nacional, como resultado de la implementación del Auto 004 del 2009, se construyó el Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna. El Cabildo de Santiago de Cali participó de distintas maneras para contar con un plan que garantizara la pervivencia tanto en el territorio de origen como en la ciudad. El Plan de Salvaguarda lo denominamos: Sumak Kawsay Kapy Ñan, que significa *Por el Camino Rial para la Armonización y equilibrio Yanakuna*, parte de la noción de minga y de caminar la palabra teniendo como espacio simbólico el territorio.

La Chakana, como sistema ancestral, está presente como ordenadora del camino de la sabiduría del Pueblo Yanakuna (Plan de Vida Yanakuna, 2010). Tanto el Plan de Vida Yanakuna como el Plan de Salvaguarda buscan el equilibrio del territorio y la minga como trabajo comunitario y colectivo ancestral nos convoca a considerar de forma pedagógica que para los yanakunas *el caminar de la palabra* es poder desarrollar el proceso político organizativo desde el espacio físico y simbólico del territorio. El mismo Plan describe que:

El caminar de la palabra es quien marca la ruta para recorrer los cuatro senderos del territorio, por ello este caminar es un proceso transversal que nos permite vivenciar en la cotidianidad de nuestras comunidades el territorio. En este sentido son necesarios unos procesos que nos permitan caminar en palabras las realidades de nuestro diario existir, pues nuestra existencia no es diferente del territorio, somos uno con él, es así como el caminar de la palabra deja su huella construyendo la memoria histórica de nuestro vivir cotidiano. El caminar de la

⁸⁵ Del 28 de agosto al 31 de septiembre del 2017 compartí espacios con la Señora Ana Tulia Ijaj, en el Resguardo de San Sebastián Departamento del Cauca, Macizo Colombiano. allí conversamos, consulté fuentes documentales e hice la entrevista para la construcción de su relato de vida. En el mes de octubre del 2017, cuando inicié el camino de Dar la Palabra al Dibujo (Reflexión), hasta el mes de junio del 2018, no logramos coincidir y validar su relato. por esa razón, lamento no haber podido incluirlo en este informe de investigación de tesis doctoral.

palabra es la “ruta metodológica” que dona la palabra al territorio y construye memoria histórica [...] En 1. Los procesos político organizativos [...] 2. Procesos de construcción del territorio pedagógico [...] 3. Procesos de producción de conocimiento [...] 4. Procesos de retorno en la sabiduría ancestral (Plan de Salvaguarda Pueblo Yanakuna, 2012, p. 6).

En este ejercicio de memoria es importante referir que en el 2009 la Corte Suprema de Justicia emitió el Auto 092 y exigió al Estado proteger y garantizar los derechos de las mujeres indígenas. Este esfuerzo que hace el Pueblo Yanakuna lo representa María Ovidia Palechor en una serie de talleres dirigidos a comprender la normatividad, pero no se sigue trabajando y estudiando con tanta prioridad como el Plan de Salvaguarda.

Ahora, la discusión que suscita el Plan de Salvaguarda permite abordar aspectos centrales sobre el territorio. Quienes hacemos parte del Cabildo de Cali dimos mayor peso a lo que veníamos construyendo de forma política, o sea a las nociones de Cabildos en Contexto de Ciudad y el Cuerpo como Territorio. Aquí las mujeres tejedoras no habían, ni han, leído a Milton Santos sobre la noción de territorio⁸⁶. Todos fuimos tejiendo en el discurso la importancia de romper con la dicotomía entre lo urbano y lo rural, que fragmenta las luchas indígenas. Algunas de las mujeres que lideraron este proceso, entre ellas Carmen Eliza, tuvieron posturas y argumentaciones presentadas al Cabildo Mayor, en un documento que se entregó como Cabildo de Cali, para este proceso de construcción colectiva. Esto en virtud de la Consulta Previa que desarrollamos y en donde estuvo presente el Ministerio del Interior a través de la Oficina de Etnias.

Como si al llegar a la ciudad se dejara de ser indígena, y mucho menos para los yanaconas que hemos venido construyendo nuestra identidad, recuperando los usos y costumbres desde el ir y venir con el territorio, por eso debemos decir que

⁸⁶ Milton Santos es un autor brasileiro experto en la concepción del territorio, espacio y geografía. En su texto *O retorno do territorio* de 1994 nos brinda definiciones que podemos utilizar y ampliar para en el proceso.

somos cabildos en contexto de ciudad, y en los territorios toda ciudad tiene urbano y rural (Anacona, entrevista a Carmen Eliza, 2010).

Este documento interno del Cabildo, como revisión metodológica y contenido al Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna, expuso la argumentación sobre por qué hablar de contexto de ciudad como principio de autodeterminación:

En las ciudades grandes y pequeñas de Colombia los pueblos indígenas, producto de la pervivencia de las tradiciones culturales como pueblos originarios, desarrollamos distintas formas organizativas, para salvaguardar nuestra existencia quienes por diversas razones de desterritorialización⁸⁷ hemos tenido que ubicarnos en este tipo de territorios generando procesos de resistencia y fortalecimiento cultural y de identidad propia, o en otros casos la ciudad se ha impuesto sobre la existencia ancestral de los pueblos, asignando otro tipo de sociedad, que desconoce su presencia mucho antes del periodo de la conquista (Cabildo Yanakuna Cali, 2009, p. 3).

Esto muestra la discusión que se tiene respecto a la noción de territorio⁸⁸ y territorialidad, debido a que quienes habitamos en la ciudad carecemos del territorio físico, lo que sin duda incide en el registro ante el Ministerio del Interior, que en Colombia es la entidad responsable de las poblaciones. Por eso no es extraño encontrar que para quienes estamos en los cabildos de ciudad el territorio es nuestro cuerpo en donde demostramos el origen y representación de las prácticas ancestrales yanakunas. Y allí las mujeres, y poco a poco los

⁸⁷ Es la salida de las comunidades indígenas de sus territorios ancestrales hacia los municipios grandes y pequeños, en donde, a pesar del rompimiento del tejido social que produce este tipo de movilidad, no solo sale la persona, sino que con ella lleva sus instituciones sociales, es decir, sus sistemas de creencias y relaciones, que luego constituye en la ciudad como parte de su recuperación identitaria y salvaguarda de su origen de ser (runa) indígena.

⁸⁸ Territorio indígena: son áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígena y aquellas que, aunque no se encuentren poseídas en esa forma, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales (Decreto 2164 de 1995). Territorio indígena en contexto de ciudad: es el conjunto de lugares, espacios y escenarios materiales e inmateriales, permanentes o variables, en los que una comunidad indígena en contexto de ciudad, municipio, distrito o área metropolitana construye el pensamiento, promueve el respeto, teje lazos familiares y comunitarios alrededor de las tradiciones culturales, usos y costumbres; fortalece la identidad a partir de las prácticas culturales de cada pueblo, esenciales para la preservación, conservación, pervivencia y cohesión del grupo (Propuesta Protocolo de Registro, 2013).

hombres, van representando este argumento político en el cuerpo, utilizando, en su forma de vestir o atuendo, simbologías como el kuichi, la mochila y los colores.

Es decir, ya no era solo el proceso político organizativo desde la re-existencia y el tejido cultural que se venía desarrollando, sino también desde propuestas de cambios de nociones y discusión de la dicotomía entre “cabildos urbanos y cabildos rurales”, que todavía se escucha e incide en la fragmentación del Movimiento Indígena Nacional y Latinoamericano.

La noción *cabildo en contexto de ciudad* permite el reconocimiento de los procesos político-organizativos de las comunidades indígenas en la ciudad. Es una forma de contribuir en la reivindicación de derechos y la reparación que exige el Auto 004 del 2009, el marco normativo internacional y colombiano, entre ellos la Ley 21 de 1991, el Convenio 169 de 1989 y la Declaración para los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas del 2007.

En el 2013, la propuesta de cabildos en contexto de ciudad es institucionalizada en Cali por los seis cabildos (nasa, kofán, inga, misak, quichua y yanakuna) y es propuesta y acogida no solo en el Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna, sino en la propuesta de Protocolo de Registro que 173 organizaciones indígenas en contexto de ciudad construimos, en el 2013 y el 2014, en los espacios propuestos por la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías⁸⁹, del Ministerio del Interior.

Y durante estos años la expresión “mi cuerpo como territorio” fue acogida entre hombres y mujeres yanakunas y otras comunidades, pues, sin duda, una de las premisas de recuperación de identidad yanakuna es el territorio. Para muchos, al ser desposeídos del territorio ancestral, el cuerpo es el primer territorio que re-significamos.

⁸⁹ Carmen Eliza, Coordinadora del Pilar Social, y Carlos Aurelio Imbachí, el gobernador, exponen ante el Cabildo Mayor, el coordinador y el equipo metodológico del Plan de Salvaguarda los aportes consolidados del Cabildo de Cali.

Y, de forma colectiva, fuimos brindado valor a la simbología y a la ley de origen, como marcas corporales y prácticas cotidianas, y la espiritualidad, como formas pacifistas de expresión cultural, que logran incidir en la comunidad.

En este sentido, fue muy interesante reconocer en las mujeres tejedoras lo que significa llevar una mochila, en la medida que, para nosotros, ser hijos del arco iris tiene un significado de resistencia ancestral, y que cada color nos identifique como pueblo indígena originario.

Está curada⁹⁰ y la llevo para todo lado, y no se puede tocar, hasta la forma cómo me la pongo significa un estado que quiero demostrar (Elizabeth), también observar como marcaban su cuerpo y enseñan a otros a saber llevar la simbología, por ejemplo, el kuichi, en idioma prestado, arco iris (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

De este modo, observamos que las discusiones realizadas en mingas de pensamiento para la consolidación del Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna, y luego en su implementación, son una escuela política para todos los hombres y las mujeres de las 31 comunidades organizadas como cabildo⁹¹. La forma de entender el territorio desde la Chakana va a estar en este proceso.

Estos últimos años (2013 a 2019) la coyuntura política nos permite enfrentar el proceso de reivindicación de la identidad y reconstrucción social, pues se ponen en discusión los conceptos de territorio, territorialidad, cabildos en contextos de ciudad y derecho propio. En este esfuerzo nos relacionamos con algunas de las 173 organizaciones en ciudad identificadas por el Ministerio del Interior a nivel nacional. En los Acuerdos de Paz del 2016 entre la guerrilla de las FARC y el Gobierno Nacional se aportó, como

⁹⁰ La expresión curada responde a una práctica ritual de las prendas o algunos objetos que las personas llevan, para brindarles protección frente a lo que ellos refieren como “malas energías”. Funcionan como amuletos para garantizar protección y armonización personal.

⁹¹ En el 2015 se creó el Cabildo Indígena Yanacona de Yumbo. Antes de ese año fuimos 31 comunidades. Se conoce que en Guacarí, en el Departamento del Valle del Cauca, se desarrolla otro proceso de formación de Cabildo, pero aún no se reconoce.

Pueblo Yanakuna, en la comisión étnica. María Ovidia estuvo en La Habana, en el grupo delegado de organizaciones sociales.

Del mismo modo, y desde nuestro origen como Cabildo en Cali, mantenemos una estrecha unidad alrededor de la defensa de nuestros derechos territoriales y de nuestra condición indígena con los pueblos indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC⁹², y la Organización Nacional Indígena Colombiana, ONIC, que en calidad de representación de los 102 pueblos se movilizan y demandan acciones de respuesta del Estado colombiano. Sobre esto se encuentran diferentes documentos que consolidan las demandas, entre ellas la denominada Minga Indígena, Social y Popular en Defensa de la Vida, el Territorio, la Autonomía y la Soberanía del 2013. Y en la actual, del 2019, propusimos que existiera una referencia puntual a los cabildos en contextos de ciudad, que está aún en discusión.

Es importante mencionar que en esta historia la violencia directa o estructural todos la hemos denunciado. Sin embargo, el 03 de marzo del 2016, cuando fue asesinado el Gobernador del Resguardo de Rioblanco, Alexander Oime (por denunciar los proyectos de megaminería aprobados por el Gobierno Nacional) nuestra movilización fue mayor a nivel nacional. Esta situación tiene más visibilidad en el Resguardo de la Vega, en el Cauca, y San Agustín, en el Huila. Aun así, todas las autoridades de los resguardos se encuentran amenazadas. Y se hace más complejo en las actuales circunstancias de implementación de los Acuerdos de Paz entre las FARC y el Gobierno Nacional, en tanto que en menos de dos años de firmados, la violencia hacia los líderes sociales, defensores de derechos y, por tanto, los pueblos indígenas se recrudece de forma alarmante⁹³, esto

⁹² Fundado en el municipio de Toribío, Cauca, el 24 de febrero de 1971.

⁹³ Según la organización social denominada Pacifista, en Colombia, en 24 meses de firmados los acuerdos de paz con las FARC van 300 líderes y defensores de derechos asesinados: 111, en el 2018. Del total, 36 han sido líderes indígenas. Entre ellos, Efigenia Vásquez, del pueblo Coconuko, del Departamento del Cauca. Durante la semana de revisión y ajuste de este informe de tesis doctoral se asesinaron en una semana 12 personas. Entre ellos 7 en una masacre en el municipio de Argelia, departamento del Cauca. Aunque la población yanakuna no es afectada de forma directa, es una clara presión de los grupos armados presentes en la zona. Recuperado de <https://pacifista.tv/tag/colombia/> Junio 22 de 2018.

amenaza con el desplazamiento masivo. Por esa razón, en noviembre del 2018 se hizo una movilización masiva, en el Macizo Colombiano, aprovechando la presencia del presidente de la República de Colombia. Esto lo menciono porque en las actuales circunstancias del proceso político organizativo del Pueblo Yanakuna y el Cabildo en Cali se requiere mantener un estrecho vínculo y comunicación, sobre todo en este año 2019 cuando, desde Cabildo Mayor Yanakuna, se proyectan cambios en la estructura político-organizativa.

Contexto propio de Cali para el cabildo y las mujeres de tejedoras

Santiago de Cali, en donde está el Cabildo y las Mujeres Tejedoras que motivaron esta investigación, se caracteriza por la diversidad, riqueza cultural y ubicación geopolítica. Se conoce por ser una de las ciudades de mayor desarrollo en el suroccidente colombiano, uno de los principales centros de llegada y tránsito de población afectada por el desplazamiento forzado y la segunda ciudad del Colombia con mayor recibo de personas indígenas.

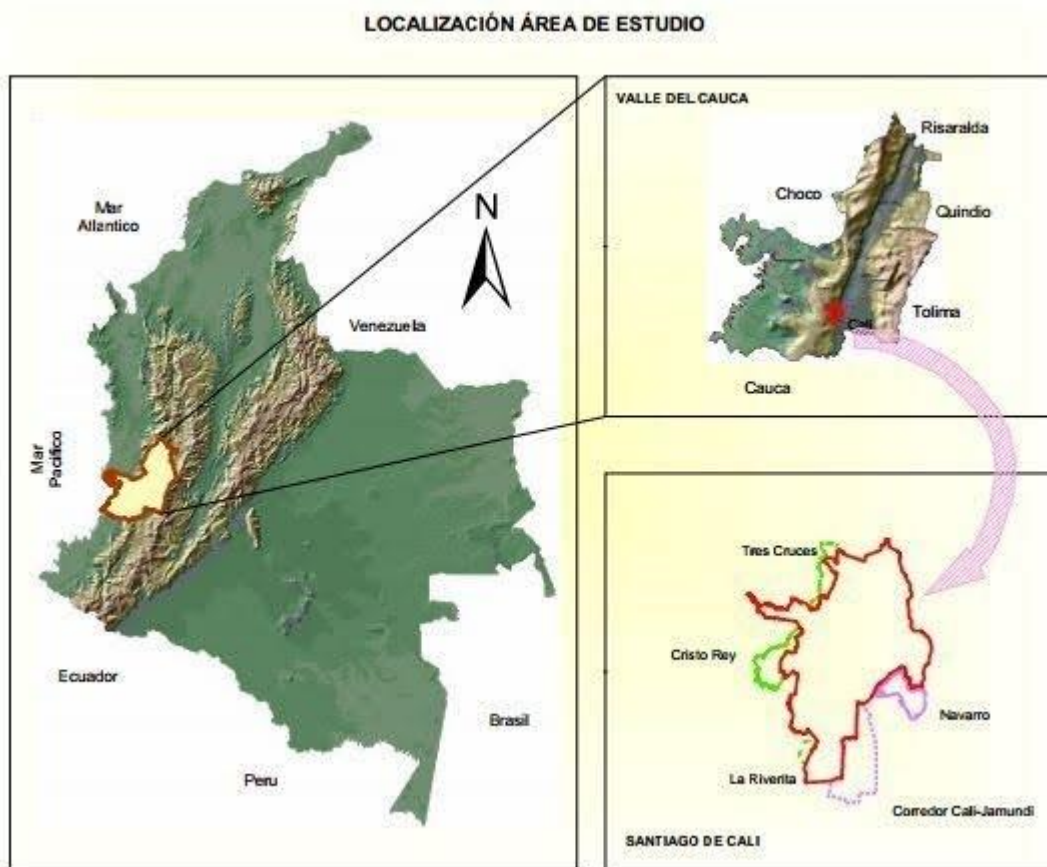


Figura 21. Mapa de ubicación geográfica de Cali en el suroccidente colombiano Fuente: Cartografía Diversidad, Dirección de Poblaciones, Ministerio Interior y Justicia, 2013.

Según la Encuesta de Empleo y Calidad de Vida de Cali del 2012, el total de la población residente en Cali es 2.253.799, y 154.479 (6,9%) nos autoidentificamos como indígenas.

Encontramos que en Cali, al igual que en el contexto latinoamericano descrito por la CEPAL, en los últimos diez años existe un crecimiento en la autoidentificación como persona indígena. Según Urrea et al (2015) comparando los datos demográficos del Censo 2005 y la EECV, de 2012, las personas indígenas representábamos el 0,45%, en el 2005, y pasamos a un 6,9%, en el 2012.

Para Urrea y su equipo de trabajo, existen dos hipótesis probablemente válidas: “a) el Censo 2005 pudo presentar un importante subregistro o errores de registro de población indígena, que no es posible que sea cuantificado, y b) ciertamente se ha dado, hacia Cali, una significativa dinámica de flujos migratorios indígenas a lo largo de los siete años transcurridos entre el censo y la EECV de Cali 2012” (p. 10). Es posible considerar que ambas hipótesis tienen validez de acuerdo con el comportamiento de los datos que estos estudios presentan.

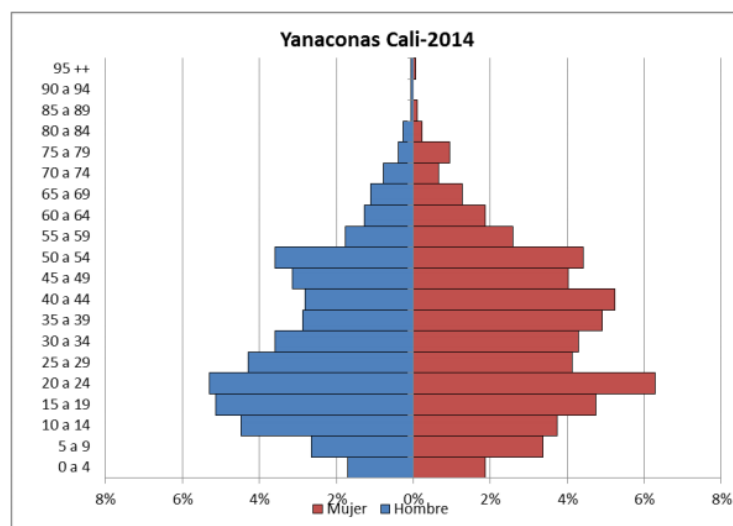
Además de describir el aumento de la población indígena en Cali, Urrea et al (2015) indican que:

Las condiciones precarias de vivienda, la segregación y poca inclusión social que tiene esta población, significa que el gobierno local y nacional debe prestar atención en el proceso de ordenamiento territorial, en la definición de criterios que permitan una mejor distribución de los asentamientos humanos en la zona urbana, e inclusión de grupos étnicos (p. 11).

Los datos de los diferentes estudios sobre Cali coinciden en que la mayor población indígena se concentra entre los 18 y los 55 años. El porcentaje de mujeres es mayor que el de los hombres. Por ejemplo, si tomamos los datos del DANE (2005), de un total de 9.466 personas indígenas, 5.114 son mujeres (54%) y 4.352 son hombres (46%). La mayor proporción se encuentran entre los 15 y los 39 años (47,9%). No obstante, las mujeres en estos rangos de edad representan el mayor porcentaje (28,1%) sobre los hombres (19,8%). Pero en la población de 55 años o más representan apenas un 15,7% (Urrea et al, 2015, p. 12).

Según el Plan MACANA de Vida, somos 2.240 personas, representadas en 920 familias. El 53% somos mujeres (warnis) y el 47% hombres (runas). En el DANE (2005), los rangos de edad predominantes están entre los 15 y 24 (23,6%) y los 25 y 49 (42,1%), mientras que los mayores de 65 años representan solo el 1,6%. El grupo etario con mayor participación es entre los 20 y 24 años son las mujeres con el 6,3%. Vuelven a tomar

importancia los hombres entre 50 y 54 años, ellas sostienen la mayoría. Gráfico X. Pirámide Poblacional Yanakuna 2014.



Fuente: Censo Cabildo Yanakona, Santiago de Cali.2014.

Gráfico 1. Pirámide Poblacional Yanakuna 2014

La mayoría de los yanakunas residimos en las comunas 1, 18, 20, 13, 14, 16 y 21. La caracterización realizada en el 2015 coincide con lo encontrado en el 2007 y en el 2010, que el mayor número de población (56,3%) se encuentra en viviendas de estrato⁹⁴ 1 y 2. Se observa que las condiciones de habitabilidad no son las más adecuadas. Por ejemplo, las viviendas presentan situaciones de hacinamiento y algunas carecen de servicios públicos domiciliarios, sin contar que están ubicadas en zonas de riesgo físico y

⁹⁴ En Colombia la distribución socioespacial en los municipios o localidades se realiza de acuerdo con una estratificación socioeconómica, la cual corresponde con la clasificación de los inmuebles residenciales según su acceso a servicios públicos y no la clasificación de los hogares. Por consiguiente, se realiza para el cobro diferencial o por estratos de los servicios públicos domiciliarios, estableciendo tarifas de subsidios y contribuciones de unos estratos sobre otros. Este tipo de estratificación identifica las características socioeconómicas de los sectores y orienta la planeación en la inversión pública municipal. Ver en Departamento Nacional de Estadística DANE. Recuperado de <http://www.dane.gov.co/index.php/69-espanol/geoestadistica/estratificacion/468-estratificacion-socioeconomica> 11 de junio de 2019. También se puede consultar: Documento CEPAL (2006). La estratificación socioeconómica para el cobro de los servicios públicos domiciliarios en Colombia ¿Solidaridad o focalización?.

social que afectan la integridad de la población. En este caso se reafirma que compartimos la situación en América Latina. La ubicación es en zonas de periferia y alta marginalidad y vulnerabilidades diversas. En este caso, se trata de comunas que históricamente:

Se han formado con procesos de asentamientos subnormales a través de invasión o de urbanizaciones clandestinas, clasificadas como urbano marginal, como el Distrito de Agua Blanca o la zona de ladera del piedemonte de Siloé. Pero otro espacio urbano de asentamiento han sido los inquilinatos del centro de la ciudad en la comuna 3 y parte de la comuna 4, que desde hace por lo menos dos a tres décadas constituyen “ollas” de venta de productos de consumo no legales, prostitución de calle y hoteles de bajos precios en la oferta de servicios sexuales y personas dedicadas al reciclaje del rebusque (Urrea et al, 2015, p. 28).

Con relación a los ingresos, el 60,2% recibe menos de 1 SMMLV; el 36,5% recibe 1 SMMLV y el 3,2% recibe más de 1 SMMLV (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014). Todos los estudios coinciden en que la comunidad, en general, presenta bajos niveles educativos que están sobre la básica primaria y bajos niveles de educación universitaria, sobre todo para en el grupo femenino, que es inclusive más bajo que el de la población afrodescendiente. Sin terminar estudios se encuentra el 48,7%. Básica primaria incompleta, 25,9%, y básica secundaria incompleta, 22,8%. El 18,5% terminó la secundaria y el 17,5%, la primaria. El 8% no responde y los niveles educativos superiores aparecen tímidamente, con porcentajes muy bajos (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014).

Según el DANE (2005), en Cali existen más comunidades indígenas (emberá chamí, wounaan)⁹⁵. Sin embargo, solo se conoce de las seis comunidades organizadas como Cabildos entre 1999 y el 2000, en un proceso de organización que da cuenta de los

⁹⁵ Se puede consultar en el DANE: https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf Recuperado el 08 de julio del 2014.

procesos migratorios, condiciones de vida, situaciones de vulnerabilidad económica, social, política, cultural, búsqueda de progreso y un alto impacto del conflicto armado en el sur occidente colombiano. En contraste, este proceso también da cuenta de diferentes trayectorias, vivencias, apropiación, resistencias y re-existencias de usos y costumbres como comunidades indígenas en la ciudad.

Aunque cada cabildo tiene un proceso específico, la llegada migratoria descrita en el estudio etnológico del 2008 (Motta y Posso) demuestra que se da en una mayor proporción desde las décadas 40, 50 y 60, y luego, en los años 80 y 90, relacionadas con la intensidad del conflicto armado en el país. Este estudio señala que el proceso de re-etnización se da a través de la organización gestada por el Cabildo Yanakuna para después iniciar un proceso de “rescate cultural” que incluye la lengua originaria (quechua), el uso de la lana como forma de expresión cultural, danzas y gastronomía.

El estudio etnológico permitió establecer una descripción de la forma migratoria de los yanakunas que fundaron el proceso político organizativo del Cabildo. Se vio que antes de ubicarse en Cali definitivamente, como lugar de residencia, nuestros mayores y mayores buscaron en el Cauca, pasaron por Cali y recorrieron el eje cafetero. Al ir y volver a Cali encontraron en ella una posibilidad de subsistencia.

Como se menciona arriba, la llegada a Cali se realiza en diferentes periodos: años 30, 60, 70, 80, 90 y 2000. Es decir, todo el tiempo se migra a esta ciudad. Según el censo del estudio etnológico, el 88,7% de los hogares encuestados residía en el Cali hace 10 años, y aumentó a 90,8% en el lapso de 5 años. Según los datos del estudio etnológico, el 9,2% manifestó que hace 5 años vivía en otro municipio. Esto indica que esta población llegó a la ciudad de Cali en menos de 5 años.

En la caracterización, realizada en el 2010, se encontró que:

Al momento de llegar, un 71,8% acudió a la casa de parientes; 18,3% a casas a trabajar, mientras que un 2,55% no acudió ni donde parientes ni amigos y un 3,7% acudió a casa de un miembro de la comunidad [...] Con respecto a los ingresos que recibían antes del desplazamiento, el 92,8% tenía ingreso agrícola; un 5,8% ingreso financiero y el 2,1% ingreso pecuario. Como resultado de su desplazamiento, el 71,5% perdió sus tierras; un 36,6%, animales; el 21,8% sufrió pérdida de enseres y el 5,4% perdió otros bienes (Anaconda, Cardona y Tunubalá, 2010. p. 15).

La forma de migración se hizo a través de mujeres que llegaban a trabajar como empleadas domésticas y hombres que venían como meseros, vigilantes o dedicados a oficios varios, actividades que difieren de su labor comunitaria en los resguardos, lo que constituye una pérdida cultural.

Lo más complejo es que esta forma de migración y ubicación laboral no cambia. Aún en la década 2000, un familiar trae a otro, o una familia llega donde sus parientes que en virtud de seguir tejiendo la cobija la recibe, pero, sin duda, cualquier estudioso de las condiciones de pobreza y aquellos que vivimos en Colombia sabemos que lo que se comparte son las necesidades y el esfuerzo por mantener la re-existencia lograda en estos 40 años de proceso político organizativo. En esto, las mujeres siguen teniendo un papel fundamental, como tejedoras culturales o de proceso.

Este no desconoce un problema fundamental que, como lo expone la CEPAL (2014), se puede agudizar si se continua con el modelo de desarrollo extractivista y tiene que ver los conflictos en el territorio, que se agudizan con la carencia de un territorio propio en Cali.

Por eso, quienes integramos el Cabildo de Cali intentamos y requerimos desarrollar más estrategias económicas y sociales que reduzcan el riesgo de desplazamiento masivo en las actuales circunstancias de precariedad de la población residente en el Macizo Colombiano, pues sabemos que no contamos con los medios para apoyar aquí a familias enteras, pero vemos en nuestro proceso organizativo, desde los

años de 60, una oportunidad para reconocer los modos de supervivencia en familia, porque sin duda en Cali hemos sobrevivido gracias a la solidaridad y confianza que entre yanakunas nos hemos brindado históricamente. Este aspecto organizativo nos hace fuertes y nos compromete a mantenernos como pueblo, pero también nos exige contribuir con opciones de vida que, desde los territorios de origen, puedan darse.

Para nosotros, habitar en Cali implica no perdernos como familia y con esto intentamos no desaparecer cultural ni socialmente, pero es difícil mantenernos unidos cuando en principio no poseemos un territorio propio que nos permita tener un espacio de encuentro, de llegada y referencia permanente. Sin embargo estamos tratando de mantenernos unidos y, como se dijo antes, intentamos reconstruir memoria y dar sentido desde aquí, para nuestros territorios de origen, y que no se piense que abandonarlos es una salida. Aquí las mujeres tejedoras tienen un papel protagónico, pues ellas tejen vínculos sociales.

Es importante advertir que siempre que se migra a la ciudad se pierde la actividad o labor a la que se dedicaba. Por ejemplo, “el 75,4% se dedicaba a actividades agrícolas antes del desplazamiento; un 29,0% a labores domésticas; 12,5% al estudio; 5,4% a labores comunitarias y el 3,9% a labores artesanales” (Anacona, Cardona y Tunubalá, 2010). Y al llegar a la ciudad estas actividades cambiaron.

La forma de intentar mantener las tradiciones y prácticas ancestrales se hace manteniendo y fortaleciendo nuestras relaciones con el territorio de origen. Es decir, para nosotros es importante mantener nuestro vínculo. Por eso no solo pensamos en volver recurrentemente, sino que lo hacemos. Nos visitamos, vamos a compartir en fiestas tradicionales, promovemos encuentros nacionales del pueblo yanacona, hacemos parte de los procesos que promueve Cabildo Mayor, nos integramos a los procesos de recuperación artesanal, lideramos procesos con mujeres y jóvenes. Para nosotros, mantenernos unidos es vital.

Con este panorama, es importante mencionar que desde la caracterización realizada en el 2007, se hace énfasis en las condiciones de vulnerabilidad y pobreza que enfrentamos como población indígena, en tanto que 42,5% se encuentra en situación de pobreza y el 25,4% en situación de pobreza extrema (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014). Todos los estudios coinciden en la necesidad de atención en políticas que nos ayuden a superar las condiciones de vulnerabilidad, discriminación y pobreza. Contamos con suficientes evidencias de por qué nos unimos y exigimos que sean atendidos los derechos fundamentales, individuales y colectivos, entre ellos los de mayor vulnerabilidad, educación, trabajo, territorio, vivienda y salud, entre otros.

Esto sin profundizar en la necesidad de que nos sean reparados los derechos como víctimas del conflicto armado (Sentencia T-025 de 2004, Auto 004 del 2009, Decreto Ley 4633 del 2011), reconocidos de forma colectiva desde el 2016, cuando se declaró que el desplazamiento forzado, el despojo, el abandono forzado de las tierras y la desterritorialización (entre ellas la estrechez territorial y el abandono estatal) son de los mayores eventos de afectación violenta producida por la guerra en Colombia.

Sin desconocer que durante la construcción de los relatos, las mujeres de esta investigación describieron hechos asociados al reclutamiento forzado, la violencia sexual y las amenazas y desplazamiento forzado que en el Plan de Salvaguarda de nuestro pueblo aparecen como efectos del conflicto armado en Colombia. Además, se recordó que una de las primeras acciones de respuesta noviolenta fue cuando en la zona urbana de Rioblanco, en junio de 1994, las FARC-EP asesinaron al líder juvenil Ciro Gabriel Campo Hormiga, y fueron las mujeres quienes lideraron los actos de repudio que “junto al cabildo obligan a esta insurgencia a reconocer el error y abandonar el territorio. Igualmente, con la Guardia Indígena y las autoridades deben ir hasta los campamentos guerrilleros para sacar a los jóvenes que son reclutados con falsas expectativas de vida” (Plan de Salvaguarda, 2012, p. 56).

La autodeterminación e identidad como principios de empoderamiento: pueblo, cabildo y tejedoras

La autodeterminación e identidad empieza por el territorio. Esto permite que en nuestro caso desarrollemos un proceso de re-etnización orientado a definir y caracterizar qué es un ser yanakuna (Zambrano, 1990, 1993, 1995; Friede, 1982; Motta, 2003, 2004, Sevilla, 2010). Trabajos como la autobiografía de Juan Gregorio Palechor, realizado por Myriam Jimeno (2006), dan cuenta de cómo fuimos llegando al proceso del Movimiento Indígena fundado por el CRIC y la ONIC en 1982. Por su parte, investigadores como Manuel Sevilla Peñuela y Elías Sevilla Casas (2013), a partir del Cabildo Indígena Yanakuna de Popayán, desde una perspectiva etnográfica clásica, dan cuenta del proceso de llegada y asentamiento en la ciudad, a partir del cual configuramos nuestra identidad o su oxímoron del “indio urbano”.

Investigadores del mismo pueblo, como Jimmy Sevilla Chicangana, realizan una investigación para dar cuenta de cómo se llegó a decidir y aceptarse como indígenas yanakunas. Es decir, “cómo apareció y cómo se ha ido ubicando o fortaleciendo este movimiento a nivel local, regional y en el marco nacional” (2016, p. 19). Esto lo presenta en el texto *El pueblo yanakuna en Colombia: el ir y venir en la oralitura: identidad, tradición y modernidad del siglo XX*. Esta forma de decidir en la que en dualidad participan hombres y mujeres se convierte en el punto central de este apartado, en tanto que lo ocurrido con mi pueblo en el proceso de re-etnización fue un ejercicio de libre autodeterminación y autonomía que va a brindar argumentos fundamentales a las mujeres yanakunas pacifistas.

Nosotros todos trabajamos en reconstruir y saber quiénes somos, de dónde venimos los yanaconas [...], fueron años de estudio, de las palabras del territorio, de la simbología, personas como Ary que estaban en la universidad nos orientaban, y se compartía lo que cada uno sabía, luego fueron otros los que se sumaron desde lo que entraban a estudiar, como Jimmy, y ahora los jóvenes

también aportan, como Diana en lo del idioma y los niños (Anacona, entrevista a Diva, 2017).

Jimmy Sevilla, en su texto expone ampliamente lo que significa reconocerse y encontrarse con una identidad indígena y con ello con una cosmovisión y estructura organizativa que obliga a repensarse desde la cultura, con gran incidencia en las dinámicas sociales y económicas del territorio. En su discusión señala que:

El surgimiento de una nueva identidad –la del pueblo yanacona en Colombia en el siglo XX- nos lleva a preguntarnos sobre las condiciones que lo hacen posible. Empezamos por manifestar que la vida de las comunidades del pueblo yanacona en el Macizo Colombiano, no debe verse y asumirse como incontaminada, pues en ella se puede apreciar en toda su crudeza la huella internalizada del colonialismo y el accionar subrepticio de estructuras y pensamientos de carácter colonial que se conserva en la historia y la memoria de los llamados ciudadanos de la sociedad mayoritaria, a cuentas de que hasta hace unos 20 años los indígenas en Colombia eran considerados menores de edad, salvajes, incivilizados, representaban atraso para el desarrollo del país, representación última que se mantiene todavía en ciertos sectores colombianos (2016, p. 190).

En este sentido, se logra anticipar que es un ejercicio libre, voluntario y de re-existencia el de recuperar y defender “la historia, la lengua y las costumbres indígenas, se convierten en el eje central de resistencia y dignidad Yanakuna en Colombia” (Cabildo Mayor Yanakuna, 2011c, 104). Postura y pensamiento político que van asumir hombres y mujeres en dualidad, pero que la misma historia construida va a hacer visibles los nombres masculinos más que los femeninos. Por eso, en términos de respetar ese ejercicio de autodeterminación, re-etnización y re-existencia, este trabajo intenta poner en diálogo a las mujeres que recordaron desde su experiencia esta historia colectiva.

Aunque el Cabildo Mayor Yanakuna tenga reseñado que en Cali se inicia el proceso en la década los años 80, las personas fundadoras de este proceso expresan que inició en 1967, y así se encuentra reseñado en nuestro plan de vida MACANA de Vida.

Nosotros, desde el 67, fundamos lo que se llamó Colonia Rioblanqueña. Fue muy emocionante porque nos reunimos y fuimos a nuestro territorio y muchos no habían tenido la oportunidad de volver [...] con el pasar del tiempo se convirtió en Asociación Cultural Rioblanqueña y eso le dio la oportunidad que del Macizo Colombiano, de los cinco resguardos, nos pudiéramos agrupar (Anaconda, entrevista a Afranio, 2014).

Como estrategia de resistencia y organización, los migrantes se empiezan a encontrar y a reconocer los fines de semana, en esos momentos y espacios lo primordial es el “ponerse al día” en relación con lo que ocurre en los territorios de origen y lo que pasa en la ciudad. Se empieza a “tejer” la palabra, en el ejercicio de “ir y venir”. Es el recordar y caminar la memoria, como el principal escenario para revivir tradiciones, usos y costumbres como principales elementos de identidad de los yanacunas, y de paso pensar en formas de organización o redes de sociabilización que permita dar forma y referencia a estos encuentros (Cabildo Indígena Yanakuna Cali ⁹⁶, 2014, p. 37).

Las distintas formas organizativas desarrolladas para ser Cabildo de Cali y los espacios de participación hacen parte del proceso de construcción de una identidad yanakuna como ejercicio de libre autodeterminación. En este caso, la construcción del Plan de Vida Yanakuna, el Plan de Salvaguarda y propiamente el proceso de construcción de una política pública para pueblos indígenas en contexto de ciudad, en Cali y a nivel

⁹⁶ La construcción del Plan de Vida MACANA fue en proceso de minga de pensamiento, que hizo parte del proceso de indagación durante esta investigación. Por eso se registró como uno de los principales espacios donde se vivió el segundo camino de Contar y Narrar con y en comunidad. En ese sentido, es una historia construida por la comunidad organizada como Cabildo en Santiago de Cali, en un proceso que consolidó en una trayectoria de 15 años como Cabildo y un proceso político de más de 40 años, en donde hombres y mujeres de distintos resguardos caminaron para tejer su identidad como yanakunas.

nacional, inciden para que este proceso de empoderamiento político y de forma pacifista se haya dado y se encuentre en proceso.

Por ejemplo, el proyecto *La ruta pedagógica propia, herramienta pedagógica y jurídica para la construcción de la educación propia de los cabildos indígenas*, en el 2011, favoreció que integrantes del pueblo yanakuna, y entre ellos las mujeres de estos relatos, viajaran a los resguardos de origen a estudiar los procesos de educación propia. Mireya Gómez, la profesora del Cabildo, viajó y pudo recuperar mitos y leyendas, compartió experiencias con otros educadores respecto a su percepción de la enseñanza del idioma propio y de los usos y costumbres como el trueque. Al tiempo con los resultados de este proyecto se evidenció la relación que se mantenía con el territorio, en el sentido del churo cósmico o el ir volver, es decir, “a pesar de la antigüedad del proceso migratorio, las relaciones con el lugar de origen son muy fluidas, en un 76% de los hogares algún miembro del hogar viaja a su resguardo de origen periódicamente. En estos hogares se encuentra que los viajes se realizan en el 46% una vez al año y en un 41,1% más de una vez por año” (Alcaldía Municipal, 2011, p. 20). También comprendimos la necesidad del enfoque diferencial en los principios del territorio, la cultura, la identidad y la autonomía, sustentados en el Derecho Mayor⁹⁷ de cada pueblo.

Allí el tejido tomó relevancia en tanto fortalecimiento de la identidad, al punto que en la consolidación del Plan de Vida se priorizó como la necesidad de “consolidar y fortalecer un sistema de educación propia que integre la cotidianidad desde la familia, la escuela y el mundo comunitario, facilitando la práctica de usos y costumbres como Yanaconas” (Cabildo Indígena Yanakuna Cali, 2014, p. 69).

⁹⁷ Entiéndase como la relación y fuerza que las comunidades indígenas y sus pueblos han recibido de los mayores y caciques para defender los territorios, para hacer los gobiernos propios y vivir de acuerdo a las costumbres y usos que se posean por el hecho de ser de aquí, legítimos americanos, lo que les ha permitido construir y defender su autonomía, a lo que se suman los valores, principios, mitos, usos, costumbres y respeto por la naturaleza, transmitidos, practicados y respetados de generación a generación. Esta frase lo resume de la mejor manera: “somos hijos de la Pacha Mama y nos debemos a ella”.

En este sentido, el grupo de Tejido, como Unidad Productiva, se convirtió en prioridad desde el 2010 y se articuló a los procesos de enseñanza desde la Escuela Integral Indígena que se venía desarrollando en la Escuela Eustaquio Palacios, Sede IE Santa Librada, desde el 2002.

Este mismo grupo de Tejido Ahucuna, respaldado por el Cabildo en el 2006 gestionó con el Museo Arqueológico la Merced, de Santiago de Cali, el permiso para realizar las prácticas culturales propias del tejido. Producto de su inquietud sobre la cosmovisión yanakuna realizó, entre los años 2009 y 2011, una investigación sobre la simbología de la Chakana.

El grupo de tejido, en esa época, estaba integrado por hombres y mujeres de los pueblos yanakuna, nasa y misak, que, orientados por un profesor experto en arte y simbología ancestral, Jorge Morales, realizaron la investigación acerca de la simbología de la Chakana. Los resultados fueron expuestos en el mismo Museo la Merced durante dos meses y permitió hacer un taller de formación en cosmovisión y diseño de tejido a partir de la ley de origen de la Chakana. La exposición se denominó *Del cosmos a la Tierra: la tawa chakana*.

Hicimos un trabajo, con el Museo y con un profesor experto en dibujo, Jorge Morales, un trabajo de investigación desde una vasija de barro que está aquí en el museo del pueblo Tumaco, y que tiene la figura de la Chakana, en eso nos pusimos a investigar en profundidad sobre el significado y aprendimos a dibujar para el diseño, por eso logramos plasmarlos en nuestros tejidos, por lo menos ahora tenemos diseños leíbles, donde tú vendes tu mochila y puedes explicar qué es la Cruz del Sur, por eso esa fortaleza la hemos logrado y la tenemos en el Cabildo. Ahora los jóvenes de los resguardos están haciendo el mismo proceso del tejido con la Cruz del Sur, implementando la lengua quechua que es necesario (Anaconda, entrevista a Diva, 2015).

Producto de este esfuerzo, en el 2014, el Grupo Ahuacuna aporta lo documentado sobre la Chakana en el plan MACANA de Vida. Ese mismo año se realizó un documental del proceso político organizativo denominado Pervivencia. El Plan MACANA de Vida recoge el sentir de este proceso de más de 40 años en los pilares del PESCAR: Consejo del Pilar Político, Consejo del Pilar Económico, Consejo del Pilar Social, Consejo del Pilar Cultural, Consejo del Pilar Ambiental y Consejo del Pilar de Relaciones Interculturales.

Este Plan MACANA de Vida orienta al Cabildo en correspondencia con el Plan de Vida Yanakuan y el Plan de Salvaguarda, en tanto que responde a la protección y también reparación de los pueblos indígenas con relación al proceso histórico de desterritorialización (Auto 004 de 2009, Sentencia T025 de 2004). Y en complementación de lo establecido en el Decreto Ley 4633 del 9 de diciembre del 2011, “Por medio del cual se dictan medidas de asistencia, atención, reparación integral y restitución de derechos territoriales a las víctimas pertenecientes a los pueblos y comunidades indígenas”.

El trabajo del Cabildo de Cali estos últimos años (2015 - 2019) se focaliza a comprender, caracterizar y apropiar a la comunidad para orientar las rutas y protocolos de atención como víctimas del conflicto armado, desde los enfoques de derechos, diferencial y de actuación sin daño. Esto incide para que en términos de memoria y reparación a las víctimas del conflicto, las mujeres yanakuna no solo hagamos referencia como importante la resistencia y re-elaboración de la identidad como yanakunas, sino que asumamos una postura como mujeres indígenas.

Es un contexto normativo e institucional, internacional y nacional, que brinda priorización a los empoderamientos de las mujeres y de las indígenas. Lo que nos brinda muchas oportunidades, porque podemos establecer redes de procesos comunitarios en empoderamientos de mujeres y pacifistas. Busca fortalecer el conocimiento y ejercicio en la normatividad vigente internacional, nacional y local, y potenciar la forma de

empoderamiento en re-existencia y pacifista que hemos logrado, y que reconoce la paridad, la dualidad, la espiritualidad y nuestra capacidad como mediadoras.

De esta forma, encontramos que existe una fuerte intención en reivindicar nuestros derechos colectivos, humanos y como mujeres, desde la orientación y la enseñanza al otro distinto, para que comprenda, como lo hemos hecho nosotras, a saber qué es y qué significa ser yanakuna, y con ello apropiar y enseñar qué significa ser mujer yanakuna. Por eso, constantemente decimos:

Quando yo aprendí y entendí cambié. Por eso quiero que los otros entiendan y cambien, para que comprendan qué es ser indígena, qué significa ser indígena, qué es ser indígena en contexto de ciudad y qué significa ser mujer (Anacona, notas de campo).

Como si se tratase de múltiples identidades, pero no. Es su forma de entender que si se comprende cada proceso toma mayor sentido la postura por la cual consideramos que una de nuestras mayores capacidades heredadas ancestralmente y fortalecidas en el proceso político organizativo es la capacidad de armonizar y orientar para que el diálogo y el respeto sean posibles. Quizás por eso no nos consideramos beligerantes, pero sí críticas de nuestra propia historia.

Es importante mencionar, para concluir este apartado de aspectos del proceso político organizativo del Pueblo, el Cabildo y las Tejedoras, que para el mundo andino el 2018 fue el ciclo de la Killa, es decir, de la Luna. Por tanto, fue un periodo femenino, lo que indica también su influencia para que a nivel de pueblo yanakuna se haya dado respaldo para aumentar el número de mujeres en las juntas directivas, como es el caso del Cabildo. Este año, excepto el coordinador de guardia, todos los otros cargos fueron ocupados por mujeres.

Tabla 5.
Junta Directiva 2018

Cargo	Nombre
Gobernadora	Práxedes Anacona
Vicegobernadora	Clementina Alarcón
Secretaria General	María Elizabeth López
Secretaria de Asuntos Internos	Martha Yangana
Tesorera	Fanny Hormiga
Tesorera Suplente	Elsa Itáz
Fiscal	Hilda Luna
Fiscal Suplente	Cristina Córdoba
Alcaldesa Mayor	Mireya Gómez
Alcaldesa Menor	Ruth Piamba
Coordinador de Guardia	Severo Anacona

Fuente: Cabildo Indígena Yanacuna de Santiago de Cali, 2018.

Del mismo modo, para que se reactive la formación política y cultural a través del Programa Mujer y Familia Yanakuna.

También es preciso señalar que en Cali el Cabildo tiene representación en la Mesa Municipal de Mujeres, desde el 2006. Hacemos parte de la formulación de la política pública de género y nos hemos vinculado a los programas de la Casa Matría, de la Alcaldía Municipal. En el 2018, la Alcaldía Municipal de Santiago de Cali inició un Programa para el Empoderamiento de la Mujer Indígena, que lidera una mujer Nasa, que esperamos brinde la orientación que necesitamos para lo que llega en este 2019.

Las tejedoras y los grupos de tejido

Características sociodemográficas y económicas de las tejedoras. La vida cotidiana de las mujeres tejedoras yanakunas que residen en Cali se configura por la

articulación que logran de sus “tres mundos”⁹⁸, el mundo del hogar, el mundo laboral y el mundo social.

El mundo del hogar generalmente está conformado por dos o tres hijos, algunas tienen pareja y, en su gran mayoría, tienen a su cargo la jefatura familiar. El mundo laboral está ligado a la incertidumbre e inestabilidad de empleos precarios, no solo por la mala remuneración, sino por su inestabilidad temporal, y carentes de contratación formal o legal: oficios domésticos, jardinería, construcción. Y es el mundo social en donde la organización comunitaria demanda permanentemente su presencia en diferentes espacios. Entre ellos: las asambleas y reuniones, el grupo de danza y el grupo de tejido. La representación que hacen de su comunidad en la Mesa de Mujeres de Cali y el Consejo Cultural de Cali, y sobre todo el esfuerzo en la organización del Día de Familia Yanacona y el Inti Raymi (Fiesta del Sol), fiestas tradicionales en contexto de ciudad que preparan durante los primeros seis meses del año. Todo ello más su presencia como lideresas políticas en espacios de toma de decisión del pueblo yanacona en el Plan de Vida y el Plan de Salvaguarda (Anacona, 2017).

En esta investigación de tesis doctoral logramos construir 15 relatos de mujeres. Respecto a su estado civil, que fue lo primero que quisieron mencionar, doce de las quince son jefas de hogar, siete manifiestan que son solteras, dos casadas, tres en unión libre, dos viudas y una divorciada.

Yo estoy casada, y afortunadamente mi marido me quiere mucho para resistir toda mi trayectoria, porque para ellos no es fácil que uno esté en el proceso que demanda mucho tiempo de la propia familia (Anacona, entrevista a Paulina, 2018).

⁹⁸ La expresión “tres mundos” se usa por la complejidad con la que refieren las múltiples acciones que desempeñan según el rol que cumplen en cada uno de sus ámbitos: hogar, trabajo y social.

Tengo mi esposo y él me entiende, porque esto son años de mucho trabajo, él y mis hijos hacen parte del proceso, uno tiene mucho que dedicar (Anacona, entrevista a Diva, 2014).

El promedio de edad es de 53 años. La menor tiene 39 años y la mayor, 82 años. Solo la mayora Delia tuvo seis hijos, las demás tuvieron entre dos y tres hijos, y una de ellas (42 años) decidió no ser madre biológica.

Uno tiene varias formas de ser madre, y eso he aprendido durante estos años, así que fue decisión no tener hijos (Anacona, entrevista a Doly, 2017)

Todas son originarias del Departamento del Cauca. Siete son del resguardo de Rioblanco, municipio de Sotará; cuatro del Resguardo de San Sebastián, municipio de San Sebastián; dos del resguardo de Guachicono, una del resguardo de Pancitará, ambos resguardos del municipio de La Vega, y una del resguardo de San Juan, municipio Bolívar. El promedio de edad de salida del territorio fue de 13 años. La que lo hizo más pequeña fue a los 8 años y la mayor, a los 22 años.

Siempre que me entrevistan digo que nací en el Macizo Colombiano, porque mucha gente no sabe dónde queda, ni que allá nace la mayor parte del agua colombiana [...] salí a los 13 años del Resguardo de San Sebastián (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

Distintas razones movilizaron su venida a Cali. Para algunas fue la primera ciudad donde llegaron después de salir del territorio de origen (resguardo) y otras estuvieron primero en Popayán y Bogotá, y llegaron finalmente a Cali. La edad de salida varía de acuerdo con cada particularidad. Una de ellas narra que:

Yo me vine porque uno necesitaba salir a buscar mejor vida, aunque no es mucho mejor aquí, pero en el territorio hacen falta muchas oportunidades y más para las mujeres. Tenía 17 años y entre mis razones era ayudar a mi

mamá, a ella le tocaba muy duro en la casa y yo la podía ayudar desde acá (Anacona, entrevista a Alba, 2017).

Seis de estas quince mujeres inician su formación en el proceso político organizativo como Pueblo Yanakuna entre los 13 y los 19 años. Cinco iniciaron entre los 20 y 26 años, y las otras cuatro mayores a los 30 años.

Se destaca que dos de ellas son fundadoras del proceso político organizativo en Santiago de Cali, en el año 1968. Una del proceso político organizativo en Bogotá D.C. y otra ha incidido a nivel nacional desde su labor en el CRIC, en el programa de Defensa de Derechos Humanos.

Todas han ocupado cargos directivos después de la década de conformación de los cabildos, 1999 en adelante, y dos de ellas han sido gobernadoras de cabildo, una en Bogotá y la otra en Cali. Fue la primera mujer gobernadora, aunque otra fue la primera mujer representante de la Asociación Rioblanqueña, antes de consolidarnos como cabildo.

Yo participaba en la Sierra, en el proceso de allá, cuando me vine para Cali, iba a la reuniones, y fue cuando me dieron la idea de formar un cabildo acá y pues aquí ya había proceso, allí fue cuando varios, entre esos doña Diva, empezamos a organizar el Cabildo (Anacona, entrevista a Fanny, 2017).

En su trayectoria académica una no tuvo estudios de educación formal, dos de ellas no terminaron la primaria completa, tres hicieron hasta quinto de básica primaria, cinco se hicieron Auxiliares de Enfermería, tres cuentan con pregrado o nivel de formación universitaria y solo una cuenta con nivel de maestría.

Aquí destaco que las cinco auxiliares de enfermería iniciaron en promedio su formación a los 19 años. Estudiaron los niveles de básica primaria y secundaria los domingos cuando era su día libre de trabajo. Estudiaron en horarios nocturnos incluidos sábados y los domingos diurnos. Algunas tuvieron dificultades en sus trabajos como

empleadas domésticas y solo una fue apoyada o motivada por sus empleadores. Ahora la labor de auxiliar en enfermería es de nivel tecnológico y es una labor de cuidado y protección.

Empecé a estudiar los domingos, que era mi día de descanso, lo hice así muchos años para hacer la primaria, luego que el bachillerato, y así fue que aprendí [...] cuando se dieron cuenta, pues se iban enojando, pero ya qué podían hacer, yo lo hacía en mi día libre; luego empecé a estudiar mi carrera y con mucho sacrificio he podido seguir [...] pues estudiando nocturnos, sábados, cuando se podía, haciendo tareas [...] todo ha sido y cuando me gradúe uno sabe que ha hecho esto con mucho sacrificio (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

Dos de las de pregrado no tuvieron que emplearse en oficio doméstico porque contaron con apoyos familiares para estudiar, pero debieron generar ingresos para su sostenimiento, apoyadas en el comercio informal.

La única que tiene maestría retoma su formación a los 13 años, ingresó a tercero de primaria. A los 34 años inicia su pregrado y termina su maestría a los 42. Hoy tiene 47 años. Reconoce que los estudios de pregrado los financió vendiendo almuerzos, apoyada por la comunidad de su resguardo. Y pagó su maestría ya cuando contó con un ingreso salarial, como coordinadora del programa en el CRIC.

Yo empecé primero en la escuela, en la junta, y allí me apoyaron para estudiar, pues si me pongo a contar todos los colegios de Popayán [...] yo terminé muy grandecita, luego en la escuela me ayudaban para venir a Popayán a hacer mi carrera [...] eso me tocaba vender almuerzos, venirme bien de madrugada, trabajar y estudiar, salir y buscar [...] yo me propuse nunca perder tiempo y muchos menos cursos, no solo por lo que me costaba, sino porque uno ya grandecito no puede perder tiempo para estudiar (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018)

De las 15, solo tres no tuvieron que emplearse en ningún momento de su vida en el oficio doméstico. Las demás lo tuvieron que hacer porque fue la única oferta laboral que encontraron al salir del territorio. De hecho, dos de las auxiliares en enfermería generan ingresos extras realizando aún labores de oficio doméstico.

Quando necesito mis pesos extras, y no consigo turnos, yo, sin problemas, trabajo en las casas o dónde me digan para ayudarme con todo (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

De las cuatro entre 65 y 82 años, solo dos cuentan con una pensión de un SMMLV, aproximadamente 260 euros. Las otras dos mujeres (70 y 82 años) no tienen pensión y reciben en promedio un SMMLV como ayuda de manutención de sus hijos.

De las otras tejedoras: tres reciben menos de un SMMLV, entre ellas una que tiene la ocupación de artesana, una con discapacidad física por enfermedad y la tercera dedicada al oficio doméstico. Cinco reciben entre 1 y 2 SMMLV, aproximadamente 530 euros, y tres máximo 3 SMMLV, aproximadamente 795 euros. En este grupo está incluida la mujer que cuenta con maestría.

Yo trabajé muchos años en casas de familia, en una panadería, me fui pagando mi seguro y en muchas cosas, siempre lo hice porque sabía que aunque sea una pensioncita tenía, y ahora la tengo, pero sigo haciendo para vivir, pues toca (Anacona, entrevista a Alba, 2017)

Diez de las 15 residen en barrios en estrato socioeconómico uno, en los barrios Terrón Colorado, comuna 1; Alto de Nápoles, comuna 18; Siloé, comuna 20, y Antonio Nariño, comuna 13. Una reside en estrato 2, en el Barrio San Cayetano, comuna 3, y cuatro viven en estrato 3. Dos de ellas en Cali, una en Popayán y la una en Bogotá. Los sectores de quienes residen en Cali se caracterizan por estar en la periferia de la ciudad. Nueve cuentan con vivienda propia: construida siete y en proceso de construcción dos. Esto ha sido a través de ahorros o créditos del fondo de ahorro la Mutual, que existe

desde ACUR. Una de ellas con crédito en el Banco de la Mujer. Las demás viven en arriendo. De esas, dos en habitación de una residencia que funciona como inquilinato.

Nosotros vivimos en la vecindad, así le decimos, varios del cabildo vivimos allá, y pues es sencillo, y tratamos de ayudarnos, de las fiestas de navidad los regalos de los niños, eso que los cumpleaños, allá es pensión y todos vivimos bien (Anacona, entrevista a Hilda, 2017).

Seis de las 15 cuentan con el servicio de salud propio, es decir, están vinculadas al Sistema de Salud Integral para Pueblos Indígenas; nueve pertenecen al sistema de salud contributivo para garantizar su ingreso salarial, y ninguna recibe auxilio de pago por parte de sus empleadores.

La salud la del cabildo, uno cuando puede va y se hace revisar, o no va, si no necesita, es con esta salud que yo he podido estar en Cali (Anacona, entrevista a Ana, 2017)

Grupos de tejido. Con relación a su proceso como grupo de tejedoras, se ve que inicialmente se encontraban en una casa de familia, para tejer. En los años 80 se encontraban en el barrio Terrón Colorado para recuperar prácticas ancestrales del tejido y fortalecer la economía propia. En estos encuentros surgen diversas actividades: se da el proceso de Asociación Rioblanqueña, y sus viajes a las fiestas de Rioblanco, las primeras comuniones, los noviazgos y matrimonios. De forma reciente, es decir, a partir del 2006 se reúnen en el Museo la Merced, los sábados en la tarde.

El proceso ha tenido dos grupos, el primero el grupo de doña Diva, en La Merced, allá la mayoría retomamos el tejido, allá fue donde uno pudo recordar y aprender [...] ahora en el cabildo se creó este otro grupo, con las que quieren aprender, entonces uno se encuentra para enseñarles a ellas (Anacona, entrevista a Praxedes, 2017)

El espacio de tejido les ha permitido “encontrarse”. Es la primera acción transformadora de forma pacífica, porque encontrarse con el interés de generar unos cuantos ingresos les ha permitido retornar a su esencia femenina, ganar en autoestima, como mujeres y como indígenas, valorar el esfuerzo que hacen como trabajadoras de un sector marginado y con condiciones inadecuadas salariales, como lo es el empleo doméstico (Anacona, 2018). Nos encontramos para:

Mirarnos a nosotras mismas [...] mire aquí todas venimos a veces solo con lo del bus, y es difícil, porque algunas no tenemos trabajo, o lo que ganamos tenemos solo para la casa, pero si no venimos no tenemos con quién conversar de las cosas de la vida, de lo que nos pasa, bueno unas hablamos más que otras (se ríen y se miran entre ellas), pero todas hablamos, nos conocemos, es como si nos hiciéramos terapia, mira doña C., ella no sabía mucho de quiénes éramos los yanaconas y ahora es nuestra alcaldesa, ella siente la fuerza y eso es cuando todos decimos que pasamos de la vergüenza al orgullo, es una cosa que uno no sabe si explica bien, pero es lo que cuando me invitan a que contemos qué hacemos, empiezo por allí, diciendo que primero somos mujeres que nos encontramos y nos encontramos para vivir que somos yanaconas (Anacona, entrevista a Alba, 2013)

Se mencionó arriba que, en el 2002, cuando ya estaba constituido el Cabildo de Cali, iniciaron a rastrear la figura de la Tawa Chakana y a estudiar con propiedad en el 2006. Ellas encontraron una pieza con la figura de la cultura Tumaco, pueblo prehispánico, y manifestaron que este era un indicio que debían tomar como señal para empezar a comprender la Chakana como centro del pensamiento andino. Desde allí, con Jorge Morales, rastrearon información con personas yanakunas que conocían del tema y empezaron a mejorar la representación de esta figura en el tejido.

Al tiempo que aprendían de la figura de la Chakana, empezaron a apropiarse argumentos como sistema de vida indígena. Dicen que la forma de siete a cinco cuadrantes les costó “mucho trabajo” y que con el tiempo han perfeccionado la figura. Lo más importante es que de nuevo han encontrado una figura ancestral que sustenta el

pensamiento andino y que, complementado con la historia del pueblo yanacona, les brinda sustento a sus argumentos para dibujarla en el tejido y comprender su labor como tejedoras de proceso.

Este primer grupo se autodenominó Ahuacuna, que significa Tejiendo en el Camino. El grupo continúa trabajando, pero en el 2015 se separa del Cabildo, por dificultades internas, producidas precisamente por su proceso de empoderamiento. Este grupo sigue investigando bajo el liderazgo de Diva Santiago.

Ser y sentir la necesidad de fortalecer nuestros vínculos, a partir de las prácticas ancestrales, en donde se comparte entre adultos y niños, mujeres y hombres, que trasciende a la generación de una economía propia en donde se benefician más de 200 personas, permite considerar esta propuesta de vital importancia (Anacona, entrevista a Diva, 2013).

Las dificultades comienzan porque consideran que es necesario apoyar el proceso de fortalecimiento de prácticas ancestrales a partir de empoderar al grupo de artesanas. Proponen de forma específica que el Cabildo les brinde mayor respaldo, no solo para compartir el saber ancestral recuperado, como el tejido, sino que puedan generar ingresos, debido a que sus condiciones laborales son inestables y precarias.

Consideran que el Cabildo de Cali tiene, entre sus principios fundamentales de buen vivir, la recuperación y fortalecimiento de su identidad ancestral cultural y la autonomía de sus procesos, entre ellos la economía propia y el territorio, como necesidad de encuentro.

En esta connotación de encuentro manifiestan con interés que desde el aprendizaje y enseñanza del tejido logran comprender quiénes son como indígenas y enseñar a otros, no solo indígenas, sino a quienes adquieren sus tejidos. Manifiestan que otra forma de encontrarse es reconocer que necesitan unas de las otras, para lograr que sus iniciativas

culturales y económicas salgan adelante, y de los hombres, como principio de complementariedad.

Insisten, cada vez que se las entrevista, que, aunque el tejido no es una apuesta económica. Señalan que, con el valor cultural que este proceso tiene para el cabildo, sería una oportunidad para ellas poder potenciarlo y garantizarlo, con el respaldo en insumos, como lanas e implementos para el tejido, y tener la oportunidad de comercializar “lo que hacen, de una forma respetuosa a nuestra historia”.

Este sentir fue interpretado como demandas y generó tensiones en el Cabildo. En medio de esas tensiones, en el 2015, se inicia la conformación del grupo Tejiendo Identidad, que cambia la dinámica del encuentro en el Museo Arqueológico la Merced. Comienzan a encontrarse y a organizarse en la Escuela Integral Indígena, pues encuentran mayor respaldo de las autoridades del Cabildo.

Ambos grupos contribuyen al proceso de investigación de Pueblo Yanakuna y del Cabildo. Por ejemplo, en el 2016, el Grupo Ahuacuna, resultado de investigación y con una beca de Estímulos de Cultura de la Alcaldía de Santiago de Cali, publica el proceso de tejido *Tintes Tullpu Pishipik Akhnxisa*, investigación e intercambio de conocimientos y procesos ancestrales sobre tinturado de lana⁹⁹, y en el 2018, con otra beca de Estímulos de Cultura, publican los resultados de investigación sobre tintes y tinturado ancestral *Tillauku Kallari, laboratorio ancestral. Tejidos y tintes tradicionales como recuperación de prácticas ancestrales en comunidades indígenas en contexto de ciudad*¹⁰⁰. En el 2019, con este mismo grupo, en donde participan 10 personas, mujeres y hombres, proyectamos la escritura de un libro álbum que describa las prácticas culturales yanakunas en contexto de ciudad.

⁹⁹ Publicación de María Diva Santiago. Secretaría de Cultura. Beca Estímulos de Cultura. Alcaldía Santiago de Cali. Cali, Colombia. ISBN: 978-958-48-031-6.

¹⁰⁰ Publicación de María Diva Santiago, Ana Jiménez, Jorge Morares, María Moreno, Adriana Anacona. Secretaría de Cultura. Beca Estímulos de Cultura. Alcaldía Santiago de Cali. Cali, Colombia. ISBN: 978-958-48-5122-2.

Por su parte, el Grupo Tejiendo Identidad representa al Cabildo Yanakuna de Cali en todos los encuentros de ciudad y a nivel nacional, inclusive en la estructura política. Este grupo focaliza su trabajo en mejorar los diseños de la Chakana. Documentan su proceso de conformación con la Universidad San Buenaventura y apoyan investigaciones del nivel de pregrado, una de ellas en cine y comunicación digital en la que se realiza el documental *Yanacona*, proyectado en la muestra internacional de cortometraje solidario y sensibilización de ciudad real, España¹⁰¹. Este grupo establece dinámicas de trabajo con el Programa de Artesanías de Colombia, tiene la intención de hacer una serie de escuelas de tejido por comunas en la ciudad y vincula a mujeres yanakunas en proceso de retomar el tejido. Las personas que integran este grupo también apoyan en el Cabildo los deportes, las danzas y la música.

Al parecer, entre los grupos no hay tensiones. Sin embargo, sí existen situaciones de orden interno que pudieran afectar. Por ejemplo, el Grupo Ahuacuna es el que mantiene relación con los grupos de tejedoras en los distintos resguardos y participa de las escuelas culturales. Promueve el trueque como práctica de comercialización de tejidos, lo que al parecer genera molestias, que están sin resolver, en algunas directivas del Cabildo.

El Grupo Tejiendo Identidad, por su parte, es el que tiene autorización de representar al Cabildo en todos los espacios y eventos. Esto, en términos de memoria, va haciendo que se olvide a algunas mujeres que participaron en la recuperación del tejido cultural en Cali¹⁰².

¹⁰¹ Para optar al título de profesional en Cine y Comunicación Digital, realizado por Cristian Rincón Restrepo, de la Universidad Autónoma de Occidente, de Cali, 2018.

¹⁰² De hecho, en esta investigación durante los cinco años se conversó y se intentó que las hermanas tejedoras participaran. Sin embargo, su negación se respetó, pues es precisamente resultado de tomar distancia política de la forma como se administra y desarrolla el Cabildo en la actualidad.

Conclusiones capítulo 3

El informe presentado por la CEPAL y la CELADE (2014), constituye un referente importante para comprender la situación de los pueblos indígenas y el papel que cumplimos las mujeres en el desarrollo desde el buen-vivir o vivir-bien de cada pueblo, que, como discurso y práctica del desarrollo, cuestiona los modelos clásicos de desarrollo capitalistas y neoliberales, de naturaleza neoextractivista y reprimizadora, y las formas de dominación racistas, colonialistas y patriarcales. “Por eso se asume como la posibilidad de acción social emancipatoria sobre escenarios futuros de convivencia, a través de los cuales los pueblos indígenas de América Latina han posicionado la vivencia, actitud e ideal de vida como un modelo para el resto de la sociedad”. (CEPAL, 2014, p. 328).

En el Pueblo Yanakuna y Cabildo de Cali encontramos diferentes formas organizativas. Inician como colonias, luego asociaciones, para finalmente, utilizando el marco normativo, incluida la Constitución Política de 1991, organizarse como Cabildos.

El Cabildo Mayor Yanakuna fue reconocido como autoridad tradicional por parte del Gobierno Nacional, a través de la Resolución 011, del 21 de febrero del 2018, del Ministerio del Interior.

El Pueblo Yanakuna cuenta con una capacidad consciente y política de ir investigando sobre sus raíces ancestrales, para configurar una identidad étnica andina. Esto en un ejercicio de libre autodeterminación que se sustenta en la normatividad internacional y nacional existente. De esta forma, el Cabildo de Cali contribuye desde su propio proceso, en donde lo cultural se configura como eje político organizativo y las mujeres tienen un papel protagónico como tejedoras de procesos.

La capacidad y conciencia de su propio proceso en contexto de ciudad permite que desde Cali se ponga en discusión la noción de territorio y territorialidad. Resignificando el cuerpo, la memoria y la identidad desde el territorio.

Las estrategias de empoderamiento contribuyen a la consolidación de un proceso como pueblo en seis departamentos. En el caso de Cali se realizan una serie de investigaciones o procesos de indagación de cuenta propia que van a ser insumo importante para la construcción de los documentos de política pública del Pueblo Yanakuna y el Cabildo. Por ejemplo, el Plan de Vida Yanakuna, el Plan de Salvaguarda, el Plan MACANA de Vida, los lineamientos de política pública de Cali y la política pública distrital.

El empoderamiento de las mujeres yanakunas se da dentro y fuera de los grupos de tejedoras. Los grupos de tejedoras son instancias de promoción cultural, documentación e investigación de la simbología y prácticas culturales yanakunas.

Existen tres mujeres a las que, sin ser del Cabildo de Cali, se las reconoce por su liderazgo, su potencial y capacidad de aportar al Pueblo Yanakuna. Ellas lideran, a nivel nacional, procesos en defensa de derechos de los pueblos indígenas que las ubican en una posición social y política, que las ha hecho merecedoras de varios reconocimientos, entre ellos, un premio de derechos humanos. Esto demuestra su capacidad de superar todas las adversidades, su capacidad de mediación y gestión pacifista construyendo normas, fomentando procesos y cuestionando contextos de diferentes violencias, lo que las lleva a intercambiar con la institucionalidad estatal, del sector privado y de las organizaciones indígenas a nivel local, regional, nacional e internacional.

Capítulo 4.

El empoderamiento pacifista de las mujeres yanakunas



Figura 22 Mapa resumen

Presentación

El cuarto capítulo, que corresponde al camino metodológico de narrar y contar lo ocurrido, da cuenta de la relación entre la perspectiva de paz imperfecta y el feminismo comunitario. Para ello, se hace un recorrido conceptual y se traen datos de los relatos, como evidencia de lo que para esta investigación se denomina empoderamiento pacifista.

En esta relación podemos anticipar que la construcción del tejido cultural de las mujeres yanakunas, protagonistas de los relatos, responde a un proceso de subjetivación o re-existencia relacionado con su identidad como sujetos indígenas y como mujeres indígenas. Desde el contexto de ciudad, ellas y la comunidad empiezan a recuperar usos y costumbres de su ancestralidad relacionados con la danza, la música, el deporte, el idioma

propio, la alimentación, la ritualidad, las formas de enseñanza, la simbología y la práctica política. La Chakana, como sistema de “ley de origen” del Mundo Andino, nos permite profundizar sobre las formas de conocimiento en términos de cosmovisión y cosmogonía, orientando lo que para el pueblo Yanakuna significa “el camino de retorno a la sabiduría ancestral y la construcción de la casa yanakuna”. Es decir, el Plan de Vida de nuestro pueblo.

La forma de recuperar saberes y orientar a los demás a través del tejido, como pedagogía cultural y política, permite participar e incidir en las dinámicas de toma de decisión de la organización como cabildo en la ciudad y en el Macizo Colombiano. Expresiones como “mi cuerpo como territorio”, “cabildos en contexto de ciudad” y las prácticas de declarar los espacios de encuentro comunitario como territorio indígena, y ambientar con simbología para generar ritualidad, son fundamento de la forma política organizativa del cabildo. Estas expresiones y prácticas se institucionalizan en los discursos comunicativos y en el proceso político organizativo de las 31 comunidades a nivel nacional del Pueblo Yanakuna.

El reencuentro con la simbología y la identidad a través del tejido y la ritualidad es una de las formas más importantes del modo como las mujeres yanakunas contribuyen al proceso político organizativo y pueden configurar un tipo de pedagogía no violenta o mecanismo de mediación ante el reconocimiento de la pérdida parcial de nuestra cultura originaria.

Reconocer i) las condiciones de “vergüenza cultural” relacionadas con el territorio de origen (resguardo, rural), la etnia, la marginalidad, la exclusión y la desigualdad por ser indígenas y ii) las dinámicas de desigualdad asociadas a los tipos de trabajo laboral, los lugares de vivienda en la ciudad, las relaciones de género y el entronque patriarcal hacen parte del proceso de reconocimiento de nuestra capacidad de reflexión y acción respecto a los efectos que la matriz colonial sistema/mundo causó como producto del

desplazamiento histórico y de los diferentes tipos de violencia estructural que como pueblo enfrentamos en diferentes periodos de la historia en Colombia.

Por tanto, las estrategias y tácticas de empoderamiento pacifista son resultado de un ejercicio de reflexión y acción (sentipensante) de historia y memoria colectiva que se sigue documentando. El empoderamiento pacifista como dimensión pedagógica da cuenta de distintas formas de fortalecimiento de la identidad y del ejercicio del derecho propio en donde la paridad y la dualidad, lo femenino y lo masculino, empiezan a cuestionarse como posibilidad de un feminismo yanakuna.

Para poder generar la discusión de lo que esto implica, a continuación se hace el recorrido conceptual enunciado en esta presentación.

Aspectos que orientaron la comprensión de lo que significaba la paz imperfecta y el empoderamiento pacifista

La comprensión del giro epistemológico, como lo explican Vicent Martínez (2001) y Francisco Muñoz (2001), implica que la transformación de los conflictos presupone principios de cooperación, comunicación y reconciliación. Principios que articulados deben llevar a un *modelo reestructivo* para poner en práctica la regulación pacífica de los conflictos en donde se encuentra el empoderamiento en cuestión, que es uno de los puntos de partida de esta investigación. Este giro implica una serie de esfuerzos ontológicos, epistemológicos y metodológicos. Hacer un estudio de paz no solo es apropiar una serie de conceptos para demostrar de forma metodológica la manera como observamos los contextos o vivimos en ellos, sino reconocer que existen virtudes y *habitus*¹⁰³ de paz que debemos comprender en medio de la complejidad de las relaciones humanas, que son desde siempre conflictivas.

¹⁰³ Habitus se asume sin tilde reconociendo el uso que de este concepto hace *La paz imperfecta*, de Francisco A. Muñoz.

En este caso, el giro epistemológico también es decolonial y estuvo relacionado con la propia construcción de identidad que como mujer indígena yanakuna fui elaborando en más de 12 años de ser y hacer parte del proceso político organizativo del Pueblo Yanakuna. Proceso de subjetividad que durante esta investigación puso en duda varias de las estructuras mentales de formación ortodoxa que, como socióloga, recibí en la academia.

Según Francisco Muñoz (2001), renovar la mirada sobre la paz implica revisar nuestras propias conceptualizaciones sobre los conflictos, las mediaciones, la violencia y el poder en medio de las relaciones humanas, de por sí complejas, y del mismo modo recurrir a criterios de transdisciplinariedad o transteóricos¹⁰⁴.

Estudiar la paz desde la paz implica cuestionar nuestros paradigmas sobre los diferentes tipos de violencia. No se trata de la paz idealista o utópica que niega los conflictos, o la paz que busca solo justicia o reivindicación, sino la paz imperfecta, que es una construcción permanente de reflexión y acción de nuestra propia historia y que nos implica constantemente interactuar unos y otros en contextos fuertemente violentos, como ocurre en Colombia. Esto exige que las comunidades debamos deconstruir la violencia que se nos impuso desde la época de conquista y colonia para poder potenciar las capacidades humanas de mediación y gestión de los conflictos actuales. Por eso, es posible considerar que en Colombia, aun en medio de la guerra, los pueblos indígenas enseñamos sobre formas pacifistas de enfrentar la gestión de los conflictos y mediar frente a las diferentes formas de violencia (estructural, cultural, directa). Vicenc Fisas expresa que hablar de paz tiene que ser correspondiente con hablar de la realidad, es decir no podemos olvidar que construir la paz significa “evitar o reducir todas las expresiones de la violencia, empresa de tamaño magnitud que nos indica a las claras que la paz no es algo alcanzable de la noche a la mañana, sino un proceso, un camino, una referencia” (1998, p. 20). Que en el caso del Pueblo Yanakuna las mujeres lo refieren como “el

¹⁰⁴ Consultar *La paz imperfecta*, de Francisco A. Muñoz. Y el esquema en línea de la paz imperfecta.

caminar” es decir la complejidad que ha implicado reconstruir nuestra identidad ancestral confrontando nuestra propia historia y el contexto de realidad que nos marca el conflicto armado en Colombia.

Esto permite considerar que al ser un pueblo originario los yanakunas, quizás basados en la Constitución Política de 1991, pudimos haber optado por la exigencia con el uso de la fuerza en la reivindicación de nuestros derechos. Sin embargo, optamos por el camino de la pedagogía política de reconstruir la casa yanakuna a través de la ancestralidad de la Chakana como plan de vida, que es una construcción a través de la simbología, la danza, la música, la ritualidad, la alimentación y la práctica política. Estudiar y documentar la ley de origen de la Chakana nos fortalece como sujetos individuales y colectivos en esa relación holística que buscamos entre los cuatro mundos: espiritual, material, mental y de los afectos. Por eso, estudiar y documentar nuestro origen es uno de los esfuerzos que continuamos haciendo y es lo que nos permite reconocer que seguimos en el esfuerzo de construir la paz desde las paces.

Podemos considerar este proceso como lo que Carlos Zambrano (2000) llama reetnización o lo que Jimmy Sevilla (2016) define y explica como yanaconidad, es decir como reconstrucción de la identidad yanakuna. O también en lo que Adolfo Albán (2003) define como reexistencia. Este esfuerzo de tesis doctoral es precisamente una oportunidad y un modo de contribuir a lo que mi pueblo viene reconstruyendo en comunidad, y es una oportunidad para aprender de las mujeres y sus trayectorias.

Por eso, en clave de paz imperfecta y en el esfuerzo de giro epistemológico decolonial, esta investigación intenta dar cuenta de la forma como hemos reelaborado nuestra vida autorreconociéndonos como sujetos de la historia, o como forma de mediación del conflicto, que es un proceso en el que vamos y en el que llevamos más de 40 años. Este proceso de yanaconidad que, según Albán, nos “interpela en el horizonte de colonialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirma lo propio, sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica

frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento” (Albán, s.f., p. 6). En otras palabras, en esa construcción de paz imperfecta, destacamos esa capacidad de re-existir que nos permite hablar como Pueblo Yanakuna desde finales del siglo XX hasta la actualidad.

Con lo anterior, es preciso comprender algunas nociones básicas que ayudan a orientar el recorrido metodológico propuesto desde la Chakana. Estas nociones no son explicadas de forma jerárquica, sino como entramado conceptual que nos permite reflexionar sobre el empoderamiento pacifista de las mujeres de mi pueblo con quienes compartí estos últimos cinco años.

Complejidad y conflictividad. Reconocer el empoderamiento pacifista implica reconocer que todas las actividades humanas están insertas en la complejidad. “Todas las realidades son dinámicas y cambian, es decir, todos los sistemas son inherentemente cambiantes y, por lo tanto, con posibilidades abiertas a la innovación constante” (Muñoz y Martínez, 2011, p. 42). Según Niklas Luhmann (1995), la complejidad puede ser entendida como la sobreabundancia de incertidumbre, esto es, en un mundo cambiante como el que nos corresponde en la actualidad. La complejidad se sustenta en la selección de las unidades que componen una relación, es decir, no es la suma de unidades, sino el marco de referencia de la selección lo que va a configurar la complejidad en un sistema. Por tanto, se centra en el proceso de toma de decisiones en el sistema (creación y destrucción de relaciones). En otras palabras, toda acción en el sistema es una acción de selección. Y es el proceso de selección lo que puede reducir la complejidad: la comunicación, las reglas y valores van a jugar un papel importante en la selección de cualquier acción que decida asumirse.

Niklas Luhmann considera que en:

Un grado alto de complejidad en el mundo supone una multiplicidad de procesos selectivos; el medio por el cual las selecciones de las diferentes partes se conectan con cada una de las otras. Y solamente se puede garantizar un mundo presente y simultáneo si la selección puede presentarse no solo como el resultado de las propias acciones, sino también como la selectividad de otros que es simultánea y presente o que puede al menos recordarse o anticiparse en el momento presente. En este sentido, existen, por un lado, conexiones intrínsecas entre la complejidad del mundo y, por otro lado, procesos regulados socialmente para diferenciar y conectar selecciones múltiples (1995, p. 82).

La complejidad está en poder reconocer que así como la violencia, la paz puede ser una invención humana que requiere proceso, de acuerdo con Fisas “aunque seamos el resultado o estemos influenciados por una cultura bélica, eso no es irreversible, y tenemos el potencial y las posibilidades de cambiar la situación forjando una cultura de paz” (1998, p.26).

Por consiguiente, la complejidad está relacionada con esa multiplicidad de selecciones que tenemos para resolver los conflictos y confrontar las formas violentas como hemos pretendido solucionar las desigualdades que tenemos en nuestros territorios. Siento que lo más complejo de dar el giro epistemológico para quienes hemos nacido y vivido en Colombia es reconocer que la violencia no es una herencia, ni está en nuestros genes, que cada comportamiento social y cultural responde a un tiempo y nunca como antes en esta década no había tocado pensarnos y actuar en clave de paz o de paces. En palabra de Vinyamata “una parte importante del esfuerzo de la conflictología o ciencias del conflicto por entender los conflictos y para intervenir y resolverlos viviendo en paz se centra en el objetivo de desaprender para poder hallar la manera de pensar y de sentir pacíficamente” (2015, p. 12).

Por eso, es preciso en este proceso cuestionar los hechos, valores y teorías que nos permitan comprender de otra forma la salida a los conflictos estructurales que hemos vivido en nuestro país.

Por tanto, a esta complejidad o múltiples escenarios de posibilidades de mediación, es preciso definir cómo comprendemos el conflicto, para esto intentaré hacer una descripción conceptual que permita entender cuál es la definición que en esta investigación acogemos

El conflicto, una interacción que se da en un determinado contexto puede responder a un antagonismo o incompatibilidad entre dos o más partes. Pero no solo. En su dinámica tiene funciones positivas y disfunciones que deben ser observadas y analizadas para la su transformación. Según Johan Galtung (1998) el conflicto es una interacción de tres elementos relacionados con cada tipo de violencia: contradicción relacionada con la violencia cultural; actitudes y presunciones, con la violencia estructural, y comportamiento, relacionado con la violencia directa. Fue este autor el primero en acoger este término, sin embargo hoy día la literatura es abundante tanto desarrollada en universidades, Naciones Unidas, organizaciones del tercer sector y organizaciones sociales. Su definición se encuentra en diferentes disciplinas y ciencias, se destacan autores como J. Burton, M. Deustch, K. y E. Boulding, Hobbes, Lederach, Rapoport, Sandole y Marlow (Viyannata, 2015).

En este sentido, encontramos que para Lederach el conflicto “es un proceso natural a toda sociedad y un fenómeno necesario para la vida humana, que puede ser un factor positivo en el cambio y en las relaciones, o destructivo, según la manera de regularlo” (2000). El conflicto tiene diferentes componentes o elementos para analizar y regularlo: i) las personas o grupos involucrados, ii) el proceso y iii) el problema.

De acuerdo con este autor, es importante determinar en i) las personas o grupos involucrados en el conflicto dos fenómenos: el poder y la estima propia. El poder hace referencia a la influencia mutua entre las partes por características económicas, sociales o la misma capacidad de manipulación o control una parte sobre la otra. La estima propia se centra en la oposición con los deseos del otro, que está condicionada por la valoración

personal del conflicto, en donde puede considerar perder o ganar. Por eso, entre las alternativas de mediación de los conflictos puede ser de forma cooperativa o de forma competitiva. ii) El proceso que corresponde al modo cómo se desarrolla el conflicto y la forma como las personas o grupos intentan resolverlo, aquí la dinámica y la comunicación juegan un papel importante. iii) El problema es fundamental, aquí se debe reconocer las incompatibilidades y sobre todos los intereses de las personas o grupos porque es lo que va a orientar la postura o posición que asuma dentro del proceso. (Lederach, 2000, p. 139).

Aclarar la estructura del conflicto, reconocer los intereses y las necesidades implicadas es fundamental para la regulación de los conflictos.

Regular un conflicto se basa en desarrollar la habilidad de hacerlo manejable y comprensible. Consiste en llegar al fondo del problema y definirlo claramente. Entonces hacen falta tres estrategias:

- Delimitar los asuntos separándolos de las personas
- Aclarar los intereses de cada uno
- Concretar las necesidades fundamentales que deben ser parte del acuerdo

(Lederach, 2000, p.59)

De forma reciente Eduardo Viyanmata (2015) nos hace un recorrido en términos de ciencias del conflicto, conflictología o resolución de conflictos. Este autor considera que para poder transformar los conflictos debemos entender su origen, sus causas, su evolución y comportamiento. Sin duda los conflictos están presentes en la vida humana individual y colectiva, considera que “la historia de la humanidad puede ser escrita en buena parte como la historia de sus conflictos, como la constante búsqueda de paz y de seguridad” (p.10). El conflicto no es bueno, ni malo, simplemente existe como una fuerza

natural que controlada puede generar transformación, pero que descontrolada puede alterar los ciclos y generar algo peor.

Los conflictos no suelen fundamentarse en la diferencia de criterios, de intereses, de formas culturales o nacionales, sino en errores de método en la gestión de las tensiones y de la convivencia, en orígenes diversos relacionados con nuestra manera de comprender la vida y el mundo, con nuestra salud, con las formas organizativas de las que nos hemos dotado, con errores que cometemos y a las que no acertamos a dar solución (Vinyamata, 2003, p. 17).

Este autor considera el proceso “necesidad-miedo-agresividad” como el sistema básico de funcionamiento y de evolución de los conflictos. Y destaca como las causas propias de un conflicto las siguientes:

- i) La injusticia social, miseria, intereses económicos, cuestiones de poder, entorno social excesivamente competitivo y agresivo, problemas sociales que tienen como consecuencia la aparición de guerras.
- ii) Los miedos, las fobias, la falta de sosiego, de serenidad, frustraciones, insatisfacción emocional o sexual, desorden, problemas y errores de comunicación, y disfunciones en las relaciones y percepciones negativas que se relacionan con todos los procesos de conflictos.
- iii) Los valores, las concepciones filosóficas, la disociación entre la conciencia y la vida, la carencia de sentido y de comprensión de la vida, desamor que acostumbran a estar en la raíz de todos los conflictos.
- iv) Por último, las enfermedades físicas y mentales, y los procesos biológicos que afectan al comportamiento que pueden ser la causa o consecuencia de procesos conflictuales continuados (Vinyamata, 2003, p.18).

Del mismo modo, considera que la cooperación entre disciplinas es fundamental para entender la complejidad de los conflictos y “la convergencia de métodos, técnicas, procedimientos, estrategias y tácticas (excluyendo toda forma de violencia) contribuye decididamente a disponer de múltiples recursos que permiten intervenciones eficaces para superar la violencia como forma de solución de los conflictos, incluso en sociedades «civilizadas», modernas y democráticas que procuran por el respeto por los Derechos Humanos” (Viyanmata, 2015, p. 20). Para este autor el trabajo por la paz debe ir más allá de la denuncia de la guerra y de programas educativos en valores, debe exigir “métodos eficaces de intervención que van a la causa y el origen de los conflictos y contribuyen a resolverlos sin violencia (Vinyamata, 2015, p. 21).

Para Fisas es una construcción social que se diferencia de la violencia claramente porque éste puede ser positivo o negativo según sea tramitado o gestionado por las partes implicadas. Puede ser “el resultado complejo de valoraciones, pulsiones instintivas, afectos, creencias, desinformación, rumores, etc., que expresa una insatisfacción o desacuerdo sobre cosas diversas. Las respuestas posibles al conflicto son siempre múltiples, y van desde la negociación con el adversario a su destrucción. La gestión óptima de un conflicto consiste en limitar las respuestas a la franja del *continuum* del conflicto que no incluye la violencia física y la guerra. (Puede haber conflictos sin violencia aunque no violencia sin conflicto).” (1998, p.30).

En este sentido es preciso comprender que no existen una tipología pura de los conflictos, sino mezclas y que cualquier conflicto puede ser resuelto si existen los medios y la voluntad para ser intervenidos. Todos los conflictos pueden ser transformados y tener una solución no violenta. Vinyamata (2015) trae una frase de Einstein que debe generar reflexión en el caso colombiano, “los problemas no pueden resolverse con los mismos medios con los cuales se han generado”. Es posible considerar que por eso nos hemos demorado tanto en Colombia por resolver el conflicto armado, pues llevamos siglos observando de la misma forma y utilizando los mismos métodos, por eso la forma innovadora que promueven las mujeres indígenas, en este caso yanakuna, es el tejido

como posibilidad de construir un entramado social solidario que responda a la confianza y al amor por la identidad ancestral indígena que evoca en clave de Chakana a la relación holística entre los cuatro mundos: espiritual, material, afectos y razón.

De acuerdo con Fisas, “lo que nos conduce a la violencia siempre es el fracaso en transformar positivamente los conflictos” (1998, p. 33). Y sin duda, en este caso, las mujeres y la comunidad nos encontramos en contextos altamente violentos. Porque si la paz es la conjunción e interacción de varias “D”: desarrollo, derechos humanos, democracia y desarme. Y la ausencia de alguna de ellas ya es expresión de violencia, en todas las experiencias de vida en distinta proporción o nivel, según las características de cada mujer, la violencia estructural relacionada con la carencia y el acceso a los derechos (educación, trabajo, salud, vivienda, etc.) es compartida y reconocida como aquella que genera una serie de conflictos que ellas han decidido transformar mediando desde el tejido como practica cultural.

Por tanto, la complejidad y la transformación del conflicto están relacionados con el reconocimiento de nuestra ancestralidad y re-elaboración de la identidad andina, basada en principios de paridad, unidad y pluralidad, que promueve su ley de origen, representada en la Chakana o Cruz del Sur. Según Anacona (2015), la Chakana establece un puente de relación entre cuatro mundos: espiritual, material, afectivo y racional, que estas mujeres recuperan a través del “tejido cultural” como pedagogía pacifista.

En este sentido, la reelaboración o re-existencia de la identidad del Pueblo Yanakuna es un proceso complejo de reconstrucción histórica en donde mujeres y hombres participamos en un recorrido de más de 40 años. Proceso de historia y memoria colectiva que permite cuestionar nuestra relación con el territorio y reconstruir la

identidad étnica como producto histórico, en lo que se ha definido como “reconstruyendo la casa yanakuna”¹⁰⁵.

En la reconstrucción de la “casa yanakuna”, o recuperación de su identidad ancestral indígena, no asumen el énfasis en los efectos de la conquista, como lo hacen otros pueblos de Abya Yala, sino en las capacidades de acción creativa y organizativa que nos permiten ser reconocidos como pueblo indígena originario. Nos vinculamos al Movimiento Indígena Colombiano y Latinoamericano con la dinámica que describe muy bien Jimmy Sevilla, es decir de:

Reconocernos, encontrarnos y ayudarnos a reconstruir y revivir la historia ancestral desde un proceso de memoria que inicia en la ciudad como indígenas migrantes en el contexto académico y comunitario que aporta estudios, espacios de encuentro, formas organizativas (colonias, asociaciones, cabildos) para también buscar la recuperación de la autoridad tradicional de Cabildo Mayor. Así como la necesidad de construir una identidad propia o Yanaconidad, basada no en la originalidad cultural sino en la capacidad de como pueblo generar acciones colectivas con otros sentidos, (sean estos culturales, religiosos, sociales o políticos y porque no económicos). (...) elementos culturales comprendidos no solo por su ancestralidad, sino por sus cambios (Sevilla, 2016, p. 193).

Tampoco es extraño, pero sí complejo, encontrar que el autorreconocimiento y autodeterminación de las mujeres sea primero como indígenas y no como mujeres indígenas yanakunas. Es decir, que es reciente (menos de cinco años) que se configura un escenario de identidad femenina yanakuna (interseccional). Por eso aún no hay un discurso de feminismo indígena yanakuna, pero sí expresiones de feminismo

¹⁰⁵ Es el nombre y enfoque que el Pueblo Yanakuna le da a su plan de vida. En los planes de vida de los pueblos originarios es donde se conciben la existencia y pervivencia de las diferentes generaciones, y desde allí se orientan sus acciones en escenarios públicos y privados. Desde allí se articulan a procesos de políticas públicas y de Estado, según sus principios y plan de vida.

comunitario. Las mujeres yanakunas desde siempre estamos presentes en la búsqueda colectiva de mejoramiento de las condiciones de vida de cada comunidad. Y mucho más a hora, cuando de forma institucional el empoderamiento de las mujeres indígenas se define como prioritario a nivel global (Naciones Unidas, Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas 16ª Sesión, 2017; Auto 092 del 2008).

Paz y construcción de paz. El empoderamiento pacifista es una forma de mediación. Para comprenderlo es necesario situar las nociones de paz, su enfoque y lo que implica reconocer su construcción, de hecho Juan Manuel Jiménez plantea que tanto “el concepto de paz como el modelo ontológico del que partamos serán fundamentales para el desarrollo de nuestra práctica investigadora” (2018, p.17), en este caso es bastante retador en el entramado conceptual considerar la paz en diálogo entre la perspectiva de paz imperfecta con la IAP, la cosmovisión y cosmogonía de la Chakana y el feminismo decolonial comunitario, pues exige que el giro epistemológico se realice en varios ámbitos conceptuales y prácticos.

En este sentido, la paz es mucho más que una palabra o un instrumento político, responde a una postura de vida y configura una categoría conceptual interdisciplinar que lleva a reconocer la complejidad de la realidad cotidiana que tenemos como seres humanos en un mundo cada vez más conflictivo. Un mundo en el que el conflicto como proceso interactivo y construcción social, diferente a la violencia, puede ser conducido, transformado y superado (Fisas, 1998). Por eso pensar en la construcción de la paz implica considerar su relación con los conflictos.

La paz ha transitado desde una práctica, pasando por idea y culminando en concepto (Jiménez, 2018). En los estudios de paz existe una evolución conceptual que para este caso es preciso referir. El primer concepto de paz está vinculado con los conflictos violentos entre Estados, es decir guerras. El segundo (1941) como modelo de equilibrio de fuerzas en el sistema internacional. Después de la II Guerra Mundial surgen diferentes formas de entender y concebir la paz hasta nuestros días (Martínez Guzmán,

2001). Que va desde la paz como ausencia de guerra hasta concepciones más holísticas, paz pasando por la paz imperfecta, que es la perspectiva de paz desde donde se concibe el empoderamiento de las mujeres yanakunas. Por tanto, es importante reconocer que en los estudios de paz existen diferentes enfoques o perspectivas que como refiere Jiménez:

Si evaluamos la producción de la mayoría de los centros internacionales de investigación para la paz, se constata un sesgo hacia el estudio de la violencia, presuponiendo que su conocimiento nos conducirá a un mundo más pacífico. Por tanto, un primer apunte sería, *si vis pacem para pacem*; así transitemos desde enfoques violentológicos hacia pazológicos. Este giro no pretende inventar algo nuevo, sino plantear desde la mirada de la investigación para la paz, interpretaciones alternativas sobre nuestro pasado, que se centren en los tiempos, espacios y agentes de paz. (2018, p, 19)

Por consiguiente, antes de reconocer la perspectiva de paz imperfecta desde donde hacemos esta investigación es pertinente reconocer sus distintas concepciones y enfoques.

Para Galtung la construcción de la paz está relacionada con la reducción de las violencias. Se basa en la reconciliación, la limpieza del pasado y la construcción de un futuro. “La paz depende entonces de la identificación del conflicto subyacente, la búsqueda de soluciones en lugar de participar de la guerra, la construcción la paz implica iniciar un diálogo sobre el conflicto y en la búsqueda conjunta de soluciones más que en los encuentros violentos” (Galtung, 2014, p. 16). De acuerdo con este autor, la paz negativa es aquella que niega el conflicto, pone énfasis en la ausencia de la guerra, de la violencia directa (agresión física) y consiste en evitar los conflictos armados. La paz positiva apela a la justicia social y garantía de derechos fundamentales. Según Galtung (2014) supone un nivel reducido de violencia directa y un nivel elevado de justicia.

La paz negativa y positiva propuesta por Galtung en 1969 se extendió a nivel macro y micro en los años setenta y ochenta por corrientes feministas que van a cuestionar la manera masculina de afrontar los conflictos, proponiendo una *paz feminista*

que abolía la violencia organizada a nivel macro, como la guerra, como a nivel micro, esto son las violaciones en las guerras o en casa. La paz *holística* –*Gaia* tiene su expansión en la década los años de 1990, asociado a las relaciones entre los seres humanos y el sistema bioambiental, la paz aquí es un medio que puede ser considerado a nivel individual, familiar y global. Luego aparece la noción de *paz holística interna y externa* que es más una paz espiritual (Fisas, 1998).

De acuerdo con Jiménez (2018):

Con la venida del nuevo milenio, se comenzó a repensar la paz desde presupuestos alternativos a los tradicionales provenientes de la modernidad. La postmodernidad y, con posterioridad, la transmodernidad están contribuyendo a alumbrar nuevas conceptualizaciones de la paz que encuentran alternativas menos estructurantes, más abiertas y menos maximalistas. Entre ellas destacan la paz transracional de Wolfgang Dietrich (2013, 2014) y la paz imperfecta de Francisco A. Muñoz Muñoz (2001) (p.20).

Inclusive la *pax homínida* propuesta por Jiménez el cual reconoce que “los comportamientos que hoy podemos considerar pacíficos –cooperativos, solidarios, altruistas y filantrópicos– han sido clave para la supervivencia de nuestros antepasados y los son para nuestra propia supervivencia y deberían ser considerados de la misma manera que se hace con el bipedismo o la encefalización” (2018, p.20). Y que nos deja claro que la paz como categoría de análisis permite que sea reconocida en cualquier lugar y periodo histórico, considerando así que la paz puede ser, y es, performativa (Jiménez, 2011).

Para Fisas (2010), la construcción de paz es un proceso que trasciende los acuerdos de paz y busca poner fin a la violencia a partir de un ejercicio colectivo. La construcción de la paz implicaría entonces una “nueva etapa de progreso y desarrollo”¹⁰⁶

¹⁰⁶ Para Vicenc Fisas los conflictos de hoy no pueden explicarse utilizando modelos o patrones de interpretación del pasado. El fin del siglo XX estuvo caracterizado por un “desorden generalizado” que caracteriza dos “procesos contradictorios”. La globalización económica (proceso de fusión) y la

que permita superar igualmente las violencias estructurales que propiciaron el surgimiento del conflicto” (p. 5). Situar en progreso y desarrollo no desconoce la complejidad que esto implica según el modelo y estrategia que en cada territorio, país se implemente. De hecho, plantear esta consideración puede ayudar a reconocer que en los mismos movimientos sociales, y especialmente los indígenas se promueven modelos de desarrollo alternativos basados en el Buen Vivir o Sumak Kawsay que en cada caso tendrá una concepción particular.

De acuerdo con Fisas (2010), la construcción de la paz busca poner fin a las violencias estructurales que dan origen al conflicto armado.

La paz es algo más que la ausencia de la guerra, y tiene que ver con la superación, reducción o evitación de todo tipo de violencias, y con nuestra capacidad y habilidad para transformar los conflictos, para que en vez de tener una expresión de violenta y destructiva, las situaciones de conflicto pueden ser oportunidades creativas, de encuentro, comunicación, cambio, adaptación e intercambio (...) La paz no es otra cosa que la síntesis de la libertad, la justicia y la armonía. (Fisas, 1998, p. 349)

La paz sería entonces más que las ausencias de esas violencias (estructurales, culturales y directas) a las que hace referencia Galtung. Implica reconocer la complejidad de los conflictos y las violencias que afectan la convivencia pacífica en distintos ámbitos de la vida humana, tanto micro como macro (individual, familiar, comunitaria, global, entre países). Una paz que como refiere Sandoval esté “sustentada en la justicia social, el respeto a los derechos humanos, la interculturalidad y la democracia, que sean un bien público y un derecho global” (2012, p.22). Este autor va a reconocer que “hablar de

fragmentación geopolítica (proceso de fisión-dislocación). Por tanto, considera que es una fase de transición en el que coexisten varios fenómenos que afectan el seguimiento y tratamiento de los conflictos: un orden mundial desordenado, debido a la falta de un auténtico liderazgo internacional, la abdicación de la política, consecuencia de la separación entre ésta y la economía; la aceleración de la mundialización, consecuencia de la erosión del poder del Estado-Nación. Y también asistimos al fortalecimiento del desarrollo de las tecnologías de la comunicación. (1998, p.43)

violencias y de paz en América Latina supone plantearse otros conflictos, otras necesidades, otros contextos y otras formas de ver, entender y vivir las violencias, las paces, y las diversidades, situaciones muy diferentes a las planteadas en el contexto europeo” (Sandoval, 2012, p.29).

En países como Colombia, es preciso para la construcción de la paz o las paces reconocer los conflictos que se relacionan con los diferentes tipos de violencias. Teniendo en cuenta a Galtung (1998, 2006), la violencia estructural es, por ejemplo, la exclusión económica, política, social y cultural, que priva de agua potable a las comunidades indígenas, la precariedad de las carreteras que tienen los territorios de origen, la falta de infraestructura para la prestación de servicios de salud o la educación. La violencia cultural es el racismo, discriminación y exclusión que, para el caso nuestro, viene con la matriz sistema/mundo. Y la violencia directa, que es la física, por ejemplo homicidio, amenaza, desplazamiento, masacres y desaparición que continúan en Colombia. En este sentido, encontramos que estas mujeres y sus familias han sido víctimas de todo tipo de violencias. De hecho, de acuerdo con el Auto 004 del 2009¹⁰⁷, todo el Pueblo Yanakuna en Colombia fue declarado víctima colectiva. Por eso, no es extraño encontrar que varias de estas mujeres debieron desplazarse a la ciudad para salvar a sus hijos e hijas o a ellas mismas del reclutamiento forzado o de otras formas de violencia directa y cultural que impone el conflicto armado en Colombia¹⁰⁸, y esto en su capacidad de mediación puede ser considerada como una acción pacifista que pone como reto entender cómo “la comunidad indígena reconocida como sujeto de derecho puede ejercer poder político en su ámbito comunitario y, a su vez, relacionarse con los otros niveles de gobierno en el mismo terreno político, con base en el privilegio de poseer una condición jurídica pública y no particular” (Sandoval, 2001, p.47) en este caso de forma pacifista.

¹⁰⁷ Un auto es una resolución jurídica de toma de decisión, en donde la Corte Constitucional Colombiana, en este caso, describe los factores de afectación del conflicto armado en los pueblos indígenas: la eliminación, el desplazamiento y la desintegración de los pueblos indígenas en Colombia muestran que la respuesta del Estado es precaria y obligan a su salvaguarda: protección, reparación y garantías de los derechos humanos fundamentales, individuales y colectivos de los pueblos. Recuperado el 22 de marzo del 2019 de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>

¹⁰⁸ La violencia sexual es un crimen de lesa humanidad en el conflicto armado colombiano.

Esta complejidad y formas de transformación de los conflictos y las violencias, que incluye las capacidades de los sujetos sociales individuales y colectivos para actuar de manera no violenta, son los aspectos que van a brindar otros enfoques en los estudios o investigación para la paz.

De esta forma, Jiménez reseña que

La paz transracional alude a la coexistencia de múltiples racionalidades que, de una u otra forma, remiten a una idea o imagen, y no necesariamente un concepto, de la paz. La paz transracional presenta cuatro categorías de paces: las paces energéticas (que buscan la armonía, la unificación de dualidades mediante intercambios), las paces morales (que polarizan pares que se refieren a un fin último), las paces modernas (que aluden a lo que se percibe, a la racionalidad y lo sensorial y que implican responsabilidad) y las paces postmodernas (que remiten a ideas como desconfianza, desilusión e incredulidad, pero también pluralidad). Se trata de una paz relacional, compleja y sistémica que trata de evitar la dicotomización y en la que la experiencia es clave porque nos hace. Para ello la paz transracional recurre al método elicitivo ideado por John Paul Lederach (2005) para la transformación de conflictos y a la transdisciplinariedad aplicada por Adam Curle (1999). (2018, p. 20)

Según Vicent Martínez “la filosofía para hacer las paces ha de ser una filosofía basada en la interculturalidad entendida como interpelación entre saberes y diálogo, más que choque de civilizaciones” (Martínez, 2005, p. 42). Y sustenta sus argumentos en la filosofía del lenguaje, expresa que en “los actos de habla” está el sentir o el hacer de los sujetos, así establece que en el discurso comunicativo de los sujetos se reconoce nuestra competencia y derecho como interlocutores para comunicarnos. “Esta filosofía para la paz se centra, principalmente, en las razones que nos damos al hablar de nuestras acciones, desde el pragmática del lenguaje de los Actos de Habla de Austin, por su afirmación de que todo decir es un hacer” (Martínez, 2005, p. 83). Creo que la mejor

forma de reconocer esta capacidad y acción pacifista en las mujeres yanakunas es en el tejer la lana, la palabra y la cultura, de hecho el tejido es considerado como un sistema de comunicación para todos los pueblos originarios de Abya Yala. Es decir, en el marco de lo que implicaría una cultura de paz el tejido podría ser considerado como una pedagogía que trasciende el discurso comunicativo de la palabra al pasar a ser una representación simbólica expresada de distintas maneras (memoria, cuerpo, territorio, espacio) de nuestro sentir como indígenas que construimos nuestra identidad pasando de la “vergüenza al orgullo”, eso es una acción transformadora.

En lo que para Hernández sería la construcción de la paz:

Procesos complejos y de largo plazo, amplio despliegue de imaginación y creatividad, reto apremiante de los países [...]. *La complejidad y el reto de la construcción de la paz* se evidencia en la magnitud de su ámbito de intervención, relacionado esencialmente con: prevención, transformación o regulación pacífica de los conflictos, atención integral a quienes han padecido las violencias, resocialización y reintegración de quienes han ejercido las violencias, reparación de los daños causados, reconstrucción del proyecto de vida de las víctimas, el tejido social y la infraestructura social y económica destruida (Hernández, 2011, p. 211).

Que en nuestro caso la perspectiva de paz implica reconocer la transformación de los conflictos. En este sentido el mismo Fisas (1998) plantea que hay una relación con los Continuum de los Conflictos y las etapas de los estudios de paz.

Tabla 6

Continuum de los Conflictos y las etapas de los estudios de paz

Continuum de los Conflictos Lederach, 1998	Tres etapas estudios de Paz Moawad, 1996
Resolución de conflictos: implica entender cuándo empieza y termina el conflicto junto con los intereses implicados	Reformista: es paz negativa. Su objetivo prevenir la guerra y control de armamento. Atención especial a las alternativas no violentas

<p>Gestión de conflictos: reconoce que el conflicto no puede resolverse eliminando, sino que enfatiza en limitar sus consecuencias destructivas, se limita a aspectos técnicos y prácticos del esfuerzo. Intenta alinear las divergencias, pero no recoge en sentido amplio la pacificación.</p>	<p>Reconstructiva: es paz positiva. Rehúsa todo tipo de violencia, busca abolir la guerra y reconstruir el sistema internacional.</p>
<p>Transformación de conflictos: reconoce la naturaleza dialéctica de los conflictos. Es un elemento necesario de la construcción y reconstrucción <i>transformativa</i> humana. La transformación sugiere que el conflicto puede tener dinámicas constructivas o destructivas. Y es un concepto descriptivo de la dinámica del conflicto y al tiempo prescriptivo de los propósitos de la construcción de la paz (cambiar patrones destructivos y/o cambio de sistema)</p>	<p>Transformativa: es paz holística. Desarrollo de investigación y acción para la paz. Hace énfasis en cambios de patrones, actitudes, en los derechos individuales y en la búsqueda de objetivos comunes y en la cooperación.</p>

Fuente: Anacona, A. 2019. Revisado en Fisas, 1998.

Sin duda, la tabla anterior nos muestra dicha relación. Por eso la importancia en este apartado de reconocer los conceptos, diversidad y transformación que involucra los procesos de construcción de la paz o de las paces. Entre ello, la transformación y el desarrollo de capacidades individuales y colectivas pues implica el cambio de patrones, valoraciones, actitudes, creencias respecto a cómo concebimos y transformamos los conflictos. En el sentido de Fisas, el conflicto se transforma cuando es conducido por el camino de la paz. Transformar el conflicto requiere no solo su conocimiento, sino también la mediación y la reconciliación. Y retomando a Lederach reconoce el “modelo transformativo” o “mediación transformativa” como aquella que se adapta al contexto, respetuoso de “lo autóctono en los métodos y en el tiempo, dado que centra en la mejora de las capacidades de las personas (empoderamiento o empowerment) para que puedan

enfrentarse por sí solas a sus problemas” (Fisas, 1998, p. 239). Y la “reconciliación” como una forma de trascender el conflicto.

Una potencialidad que se construye sobre mecanismos que compromete las partes del conflicto (...) y un espacio social donde se encuentra la verdad (reconocimiento, honestidad, revelación, claridad), la misericordia (aceptación, gracia, apoyo, compasión, salud), la justicia (igualdad, relaciones justas, corrección, restitución) y la paz (armonía, unidad, bienestar, seguridad, respeto). La reconciliación en sociedades que salen de un conflicto armado, finalmente, es un proceso largo, complejo y necesario, porque no es posible construir una sociedad en paz cuando pervive el odio y la desconfianza entre sus miembros. (Fisas, 1998, p. 245)

En la necesidad de construir confianza con la institucionalidad pública y privada, así como con otras organizaciones sociales, y de cambiar el reconocimiento mutuo, la mediación transformativa y la reconciliación ha sido fundamental para el Pueblo Yanakuna, en donde las mujeres facilitan y promueven la construcción de vínculos solidarios y de cooperación en procura de mejorar las condiciones de vida de la comunidad, esto como proceso de construcción de paz.

Consideran que reconocerse indígenas es una forma de buscar y encontrar las paces como ejercicio de mediación. De esa forma, y a través de manifestaciones diversas del tejido cultural, enseñan a otros sobre qué significa ser indígena yanakuna. Enseñar a otros el autorreconocimiento y la autodeterminación política de sentirse y vivir como yanakuna es una apuesta de mediación pacifista que han realizado desde 1968 hasta la actualidad (2019). Las mayores lo hacen desde el tejido de la lana, la mostacilla y la palabra. Enseñan los usos y costumbres. Con ellas se comparte sobre formas de alimentación, ritualidad, mitos, leyendas y sobre la relación con el territorio ancestral (resguardos). Las sembradoras, desde el tejido, reconocen la incidencia en políticas públicas, los discursos y prácticas políticas; las recolectoras, desde el tejido cultural con la música, la danza y la ritualidad, y las semillas, desde el tejido y marcas en el cuerpo como territorio y las alternativas que les ofrece la movilización social en las redes

sociales. Las sembradoras ocupan cargos políticos en la organización indígena, las recolectoras y semillas consideran que están en formación y las mayores gozan de estatus en la estructura organizativa del Cabildo y Cabildo Mayor Yanakuna.

La complejidad nos obliga a reconocer todos estos espacios y experiencias en donde los conflictos han sido regulados pacíficamente en contextos de condiciones históricas y sociales de distinto nivel y ámbito. Y que en palabras de Francisco Muñoz (2001) corresponde con reconocer que las personas y/o grupos optan por facilitar la satisfacción de las necesidades de los otros, en escenarios en donde la paz coexiste con los conflictos y en muchos casos con las violencias. En lo que definió como paz imperfecta, no por inacabada sino porque está en permanente construcción.

Para Jiménez:

La imperfección nos acerca a lo más humano de nosotros mismos, ya que en nosotros conviven emociones y cultura, deseos y voluntades, egoísmo y filantropía, aspectos positivos y negativos, aciertos y errores. También, permite que nos reconozcamos como actores y actrices siempre inmersos/as en procesos dinámicos e inconclusos, ligados a la incertidumbre y la fragilidad. La imperfección asimismo nos remite a una de las ideas que defiende con mayor ahínco desde hace años: todas las entidades humanas tienen capacidades para la gestión pacífica de los conflictos. De tal forma que resulta significativo y a la vez enriquecedor reconocer las paces imperfectas especialmente en aquellas entidades humanas que podemos reconocer como nuestros particulares leviatanes, rompiendo las dinámicas basadas en las lógicas del enemigo por las de adversario. Por tanto, una de las tareas principales de todos las/os investigadoras/es para la paz debe ser rescatar las realidades de la paz, reconocer todas las acciones en las cuales ella está presente, todas las predisposiciones, actitudes y acciones –individuales, subjetivas, sociales y estructurales– que en nuestros actos de hablar o expresar, pensar, sentir y actuar estén relacionados con la paz”. (2018, p.22).

De acuerdo con Muñoz (2001) y Muñoz y Molina (2010) la paz imperfecta se corresponde con una matriz compuesta por cinco ejes: i) una teoría general de los conflictos pensados desde un paz imperfecta; ii) deconstruir la violencia; iii) discernir las mediaciones e interacciones sistémicas entre conflictos, iv) paz y violencia; y v) el empoderamiento pacifista. “La novedad reside en la ampliación del giro epistemológico al ámbito de lo ontológico, lo que supone una demanda “radical” para la actualización de los presupuestos sobre los que pensamos la investigación de y para la paz” (Jiménez, 2018, p.21)

Para Jiménez esta perspectiva de paz y la paz transracional convergen en varios aspectos. “1) se trata de conceptualizaciones autónomas de paz, esto es, que no dependen directamente de la violencia, 2) son complejas y 3) incluyen el denominado giro epistemológico (Martínez Guzmán, 2001), esto es, si la paz es nuestra preocupación y nuestro anhelo, situemos la paz en el centro de nuestra práctica investigadora.

En este caso, las mujeres yanakunas reconocemos que la paz es un compromiso para seguir generando formas de mediación y transformación del conflicto. Lo que exige distinguir entre la paz positiva, la paz negativa otras paces y la paz imperfecta propuesta por Francisco Muñoz.

Todo lo que hacemos con el tejido genera paz. El tejido sana de forma personal. Permite recuperar las prácticas ancestrales. Nos une unos a otros. Nos hace querer aprender y enseñar sobre nuestros usos y costumbres. Es una forma de trabajar aprendiendo con la comunidad” (Anacona, entrevista a Diva, 2017).

La paz imperfecta reconoce la complejidad de los conflictos, problematiza la violencia estructural, favorece tener un diálogo entre la paz negativa y la paz positiva, exige aprender de los conflictos, para superarlos de forma pacífica y justa. “Este enfoque reconoce la paz como realidad práctica social, invención humana que ha hecho posible la supervivencia, factor que nos hace más humanos, antídoto contra el egoísmo y como proceso, construido a partir de mediaciones entre conflictividades y empoderamientos pacifistas” (Muñoz, 2005, p. 84).

Del mismo modo, es preciso decir que entre las mujeres yanakunas no existe una única definición de paz. Por eso se acoge la noción de paces. Esto porque algunas mayores¹⁰⁹ que migraron en la década de los 60 consideran que la paz en el territorio y en la ciudad es la ausencia del conflicto. Otras, denominadas recolectoras, consideran que la paz es la posibilidad de acceder a la justicia como víctimas del conflicto armado y que por tanto su labor debe contribuir a este propósito. Las denominadas sembradoras y semilla consideran que las paces son complejas y que no hay una única paz. Todo dependerá de la trayectoria de cada mujer y de su comunidad.

Virtudes morales y virtudes intelectuales. Analizar los procesos de empoderamiento pacifista requiere reconocer lo que Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina (2014) definen como virtudes morales y virtudes intelectuales. Para estos dos autores las virtudes, en general, son “proyectos personales o colectivos, religiosos o políticos, que favorecen las regulaciones pacíficas de los conflictos, la satisfacción de las necesidades, el desarrollo de las capacidades, en tiempos y espacios diferentes, en el pasado, en el presente y el futuro” (Muñoz y Molina, 2014, p. 63).

Para llegar a esta definición indican, desde la filosofía contemporánea, que las virtudes son disposiciones activas del sujeto referidas a las capacidades y pasiones, como a la actividad de conocimiento y sabiduría práctica (*phronesis*). Las virtudes son rasgos del carácter humano adquiridos a través de la “sensibilidad, reflexividad y aprendizaje”, basadas en:

Modelos cognitivos, ontológicos y epistemológicos, que orientan las conductas y los valores compartidos por un grupo, comunidad, sociedad o especie para hacer

¹⁰⁹ En los resultados de la investigación según los relatos de vida y formas de empoderamiento se establecen cuatro categorías: mayores, sembradoras, recolectoras y siembras. Categorías que se sustentan en la cosmovisión de la Chakana y que se sustenta en la investigación Memoria del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, 1999 a 2014, realizada por Adriana Anacona M.

el bien y alcanzar la felicidad, por tanto, las virtudes morales ayudan a buscar el comportamiento correcto, son por tanto de carácter antropológico e históricas y se logran del ejercicio repetitivo del bien y de perfeccionar la voluntad. Las virtudes intelectuales buscan “creencias justificadas, fiabilidad, evitando errores y acercándose a la verdad”, es decir, “son epistémicas y ontológicas [...] que serían los habitus o disposiciones permanentes del entendimiento, distinguiendo dos tipos, las del conocimiento especulativo (inteligencia, ciencia y entendimiento o sabiduría) y las del conocimiento práctico (prudencia y arte) [...] A diferencia de la costumbre, la disposición, lejos de representar vías para realizar acciones concretas, es aplicable a múltiples espacios e instancias. Además, las virtudes tienen la capacidad de interactuarse con otras acciones, también con las reacciones emocionales, valores, deseos, percepciones, actitudes, intereses, expectativas y toma de decisiones (Muñoz y Molina, 2014, pp. 9 - 59).

Es una disposición a la honestidad y la justicia que requiere de una dotación de capacidades axiológicas de mediación “para integrar y conciliar la pluralidad de inquietudes y desafíos, generales o particulares, de las entidades humanas. Los actores virtuosos deben tener sensibilidad para captar las opiniones, las necesidades, los anhelos y los sentimientos de los demás y propiciar búsqueda de espacios de encuentro” (Muñoz y Molina, 2014, p. 58).

En este caso, las virtudes morales e intelectuales de las mujeres yanakunas están íntimamente ligadas con nuestra cosmovisión y cosmogonía como pueblo originario. Es decir, a la necesidad de buscar el equilibrio entre el mundo espiritual, el mundo material, el mundo mental y el mundo afectivo que componen la Chakana como ley de origen.

Las virtudes buscarán unir el “buen-vivir yanakuna o sumak kawsay yanakuna” y la armonización entre la memoria individual y colectiva con la necesidad de documentar e investigar sobre su propia historia como pueblo originario o ancestral, para potenciar el desarrollo de capacidades para la preservación, recuperación y pervivencia de la identidad re-elaborada como indígenas yanakunas. En donde la deidad femenina del

agua, “guardias del agua”, orienta las prácticas de defensa del territorio, la relación con el cuerpo, la ritualidad, la música, la danza, la alimentación, la simbología y el tejido como parte de nuestro principio de vida. Recordemos que nuestro pueblo es originario del Macizo Colombiano, donde se encuentra la mayor concentración de agua del país.

Una mujer yanakuna sirve a su comunidad, pero no es ese servicio de servidumbre, sino de acompañar a su comunidad para crecer, para aprender, para comprender la cultura (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).}

La mujer yanakuna, siempre está conectada con el agua, con sus esencia femenina, es una cuestión de nuestras abuelas que nos enseñan a preservar la vida como hijas del macizo (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

Por tanto, las virtudes morales están asociadas a esa necesidad de ser una yanakuna que sirve, ayuda y armoniza. Y las virtudes intelectuales están asociadas con la regulación y la construcción de una identidad que sustenta su realidad en la relación cósmica con el territorio, la protección del agua y la ritualidad que sustenta el compromiso de entender el proceso político organizativo como sujetos de derechos individuales y colectivos. Sujetos, hombres y mujeres, que aprenden y deciden ser indígenas, autodenominarse, dejando la vergüenza que implicó el desconocimiento de su ancestralidad, para pasar al orgullo y defensa de lo que implica este reconocimiento como pueblo originario, que según estudiosos data de hace más de 3000 años en el territorio del Macizo Colombiano.

Habitus de la paz. En este concepto de habitus se reconocen los aportes de Bourdieu, que retoman Francisco Muñoz y Cándida Martínez al señalar que:

Los *habitus* no se imponen a las estructuras humanas como estructuras cerradas y uniformes, porque hay unos amplios márgenes de libertad que se manifiestan en diversos *habitus* en cada realidad social que incluyen la temporalidad, la espacialidad y las dimensiones culturales de las acciones humanas [...] por el

contrario se incardinan en la historia de los actores, en sus experiencias, emociones y filogenias. [...] Los habitus son fundamentales para el *empoderamiento pacifista y la paz imperfecta*, porque en el fondo no son otra cosa que una *adaptación de la complejidad, la búsqueda de equilibrios dinámicos* [...] Los habitus son espacios de gestión de los conflictos, del desarrollo de las potencialidades, a distinta escala de lo humano, en sus distintas identidades (personales, colectivas y de especie), que contribuyen [...] a la construcción de la paz, por lo que se convierten en espacios de empoderamiento pacifista. Desde esta perspectiva, *los habitus podrían ser entendidos como instancias de paz imperfecta* (Muñoz y Martínez, 2011, p. 56).

La capacidad de las mujeres yanakunas se encuentra representada en distintos habitus. El primero es la práctica del tejido de lana y de hilo, que permite conocer, recuperar y apropiarse la cosmovisión y cosmogonía como ley de origen de la Chakana o Cruz del Sur. La forma de recuperación en la simbología a través del tejido es la forma como aprenden y reconocen sus creencias y lo que consideran que debe ser el buen vivir o *sumak kawsay yanakuna*. Por tanto, aprendemos de la simbología, de la importancia del *churo cósmico*¹¹⁰ o del “ir y volver en el tiempo”. Aprendemos del contexto de ciudad al territorio de origen, ese viaje al pasado y al presente que recompone y reafirma una historia que es construida desde la memoria como apuesta política organizativa de 31 comunidades organizadas como Cabildo en seis departamentos (Cauca, Huila, Putumayo, Valle del Cauca, Quindío y Cundinamarca) y en reconocimiento de más de 45 mil personas que se autodenominan yanakunas (Cabildo Mayor, Plan de Salvaguarda, 2012).

El tejido también permite que las mujeres nos reencontremos en el espacio de ciudad como mujeres indígenas. Desde el cuerpo, los cuerpos, muchos de ellos

110 El Churo en quichua significa caracol. Cósmico en griego significa cosmos y en el Diccionario de la Lengua Española significa mundo. Al respecto se ha definido que Churo Cósmico significa espiral (hélice cónica) del universo ordenado. Esto es planteado por Armando José Quijano Vodniza, en el libro *El churo cósmico. Un estudio arqueológico y etno astronómico de la espiral en la cultura*, Pasto, Nariño: Editorial CESMAG, 2006. En el caso del Pueblo Yanakuna significa el *ir y volver en el tiempo, el ir y volver del campo a la ciudad*. Se utiliza como metáfora histórica para mantener la conexión entre el resguardo de origen y el contexto de ciudad. Se evoca en los discursos y se representa como símbolo tejido en las manillas y en las mochilas que llevan en su cuerpo los y las yanakunas.

violentados por la guerra, ese re-encuentro significa la posibilidad de “sanar los dolores que traemos desde la casa o desde el territorio” (Anacona, entrevista a Alba, 2013).

El tejido es también la posibilidad meditar, reflexionar y de exponer con serenidad su palabra o apreciación en espacios de toma de decisión o incidencia política. En él encuentran la capacidad de escucha, una capacidad desarrollada con los años. Ellas pueden durar cinco, ocho, hasta doce horas tejiendo y escuchando y al final ser ellas, las tejedoras, las que hacen el balance de lo ocurrido durante la reunión y en ocasiones orientan la toma de decisión sin imponer su postura. Del mismo modo, el tejido es lo que permite la transmisión cultural intergeneracional y entre géneros en la ciudad y en el territorio, pues todos aprenden a tejer en distintos materiales, de distintas formas y con el mismo propósito de preservar la cultura.

El segundo habitus en la experiencia de las mujeres yanakunas son sus acciones de armonización. Las acciones de armonización se hacen a través de la ritualidad, la palabra, la escucha, la participación e intervención política.

Uno siempre tiene relación con las lagunas. Por eso, el refrescamiento de los cuerpos, de las varas, la necesidad de mantener la relación con las plantas, uno como indígena aprende y vive esto (Anacona, entrevista a Doly, 2018)

La ubicación de ritualidad, la simbología y la forma de iniciar en los espacios físicos de encuentro se convierten en dispositivos de este habitus de armonización permanente. Inclusive muchas mujeres incluyen en su rutina cotidiana el baño con plantas y uso de simbología en su cuerpo como parte de su apuesta de armonización de los espacios de encuentro. Allí representan, una vez más, su *cuerpo como territorio*¹¹¹.

¹¹¹ A pesar de su discurso de poder frente a su cuerpo no se definen como feministas. Por eso mi discreción en afirmar esta forma feminista de empoderamiento pacifista de las mujeres con quienes compartí estos años.

El tercer habitus se encuentra en la expresión de la palabra oral y la expresión corporal. Ellas buscan que el otro -alter- las reconozca. Para lograrlo no buscan violentar a ese otro, aunque en la cotidianidad ese otro sí lo haga. Por ejemplo, con las expresiones o violencia cultural que se encuentra en el lenguaje cotidiano, *india es*. Ellas intentan que con argumentos las puedan conocer como indígenas y como mujeres yanakunas¹¹².

Es que ellos (institucionalidad pública) no conocen qué significa ser indígena, no conocen de la norma, y pues hay que enseñarles, y se les va quitando el miedo, es que por no conocernos les dé miedo a equivocarse, por eso hay que explicarles siempre quiénes somos los indígenas y quiénes somos los yanakunas (Anacona, entrevista a Paulina, 2017).

El cuarto habitus es la alimentación. No hay una cosa más transformadora que cambiar las formas de alimentación. Las mujeres recuperan y comparten recetas y comidas hechas con quinua y maíz. Ellas, en todos los encuentros, intentan llevar refrigerios en donde se compartan alimentos que se preparan en el territorio, y desde el 2018 empiezan a comercializar productos sembrados en Felidia (chagra propia) o traídos de los resguardos, como el queso, la trucha y las hortalizas. Inclusive, en el caso de Cali, el champús, que es una bebida tradicional caleña, ya no lo hacen solo con maíz, sino con quinua. El pan es de maíz y procuran dar siempre gracias de forma espiritual a quien prepara la tierra y siembra, hasta quien dispone de los alimentos en la mesa. Algunas consideran que:

Uno puede desde la alimentación hacer los cambios que necesitamos, si usted aprende a comer bien, cambia su vida, porque quiere lo mejor, entonces uno desde la cocina puede cambiar el sistema, las personas” (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

¹¹² De ellas aprendí a autodenominarme mujer indígena yanakuna. Esto en principio -recuerdo- generó burla de compañeros que desde la academia decían “pero diga como socióloga”, “por qué indígena”. Alguna tontería resultó para quienes aún no comprenden lo importante de autodenominarnos desde la interseccionalidad que nos configura subjetivamente y nos permite trascender en esas tramas de la matriz sistema/mundo.

Memoria histórica y colectiva. La memoria histórica y colectiva puede ser considerada como un tipo de narrativa de los sujetos sociales que participan en un contexto determinado, quienes le atribuyen un peso a la identidad étnica y a su expresión política.

Un grupo étnico, aun concebido, según Barth, como la expresión de una red de relaciones sociales y sus fronteras, más que como una entidad fija, necesita una memoria colectiva tanto para asumirse frente a los demás como para llamarse y reconocerse a sí mismo. La identidad étnica, por esencia de tipo relacional y oposicional (definición de un “nosotros” diferente y oponible a los “otros”), requiere de un discurso basado en una experiencia compartida -real, inventada o mítica-, puesta en palabras mediante el recurso a la memoria (Hoffmann, 2000, p. 3).

La memoria histórica y colectiva es importante, primero para dar cuenta del proceso de construcción de nuestra identidad como yanakunas y segundo para la comprensión y manejo de la historia de los territorios, la aplicación del enfoque diferencial, de género y territorial, que exigimos desde la normatividad.

En términos de memoria histórica y colectiva, la educación y formas alternativas de educación se vuelven relevantes para aprender quiénes somos, de dónde venimos y cuál es nuestro plan de vida como yanakunas.

La educación y la enseñanza de la ancestralidad tienen un papel fundamental en cómo vamos documentando y aprendiendo del sentir yanakuna.

Del mismo modo, la educación y la forma como aprendemos de nuestra identidad son fundamentales para la demanda y disfrute de nuestros derechos individuales y colectivos. Por eso, es necesario orientar, enseñar y educar desde los espacios

comunitarios, pasando por la enseñanza formal que se da en la primera infancia, la secundaria y las universidades.

Piensan que “no siempre se conoce de la historia del país donde vives, hay profesionales que son muy buenos, pero no tienen ni idea de lo que nos ha tocado vivir en el territorio” (Anacona, entrevista grupal, 2017).

Con relación al conflicto armado, para todas narrar su propia historia es doloroso. Aun así, proponen que deben existir “casas de pensamiento” para promover la memoria de las personas que hemos vivido la guerra, de lo que la ley denomina víctimas, para dialogar sobre lo que ha pasado y que no vuelva a ocurrir.

Ahora, en todo este informe se insiste en que la recuperación de la identidad yanakuna, de la Chakana y de cada aspecto del proceso político organizativo es un ejercicio de memoria, histórica y colectiva, que sigue en construcción.

Políticas públicas y empoderamiento pacifista. En el marco de esta investigación una noción importante para comprender el empoderamiento pacifista de las mujeres es el de política pública. Según Anacona (2009), no existe una única definición de política pública. Sin embargo, la acción gubernamental o presencia de las instituciones estatales es un elemento central para poder definir una política pública. De igual forma, lo público está más dado por la participación del actor estatal que del actor social. Solo algunos autores, como Guendel, Roth y Nieto, manifiestan de manera explícita la necesidad de que la política pública sea producto de una demanda social. Por su parte, Vargas Velásquez y Salazar dejan entrever la existencia de problemáticas socialmente reconocidas, pero no formulan la necesidad de que sea una demanda social. Los demás autores, por su lado, se suscriben a definiciones que remiten al actor gubernamental (Anacona, 2009, p. 42).

Para el caso de esta investigación:

La política pública se refiere a las decisiones que toma un gobierno con el fin de responder de diferente manera a los problemas y demandas de la sociedad, entendiendo dos niveles de demanda: el primero asociado a proceso explícitos de participación ciudadana y solicitud de respuesta estatal; el segundo asociado a la participación en la identificación de una problemática. Aunque ambos niveles tienen un significado distinto de participación ciudadana, contienen el actor social como sujeto importante en la definición de la respuesta estatal (Anacona, 2009, p. 43).

Siguiendo a Andre Noê Roth (2003), existen algunos elementos centrales para identificar la existencia de una política pública. Estos son: i) La presencia del estado o entes gubernamentales: su implicación como responsable para responder o proponer, ii) La “percepción de problemas”: como procesos de identificación de problemáticas susceptibles de intervenir con acciones, iii) La “definición de objetivos y proceso”, o metas de cumplimiento, procesos que implican la toma de decisiones, existencia y asignación de recursos, la generación de alianzas para muchos de los casos, iv) La presencia del actor social: asumido en principio como un sujeto activo, no simplemente como beneficiario de la acción del Estado, sino como aquel que posee las capacidades para identificar, demandar, proponer o discutir con los actores correspondientes del Estado.

Se debe aprender acerca de cómo se construyen políticas públicas. Es muy valiosa la postura que estas mujeres asumen, pues consideran que:

Todo se volvió política pública, entonces debemos saber qué es eso, para que nadie resulte engañado (Anacona, entrevista grupal, 2017).

Otro aspecto importante es la priorización que las mujeres indígenas debemos tener en el diseño, implementación y evaluación de políticas públicas. Allí es preciso decir que la formulación y la implementación de las políticas públicas es una oportunidad que Colombia tiene como salida pacífica y negociada por vías del diálogo al conflicto

armado desde las comunidades históricamente marginadas, discriminadas, excluidas, que pasa por examinar las particularidades de las regiones (González, Guzmán & Barrera, 2015).

Esto es suplir las necesidades básicas (Parra, 2016); buscar la reparación integral a las víctimas (Alcaide, 2015), trabajar en el fortalecimiento del Estado (Shinoda, 2009), definir fuertes estrategias y voluntad política de las instituciones implicadas (Churruca, 2008), panorama que hace necesario que el Estado y la sociedad civil se asocien (Carrión, 2012) y que la participación sea activa desde la ciudadanía para construir justicia social desde la base. Por tanto, es necesario comprender la paz como la garantía del bienestar por parte del Estado (González, Herbolzheimer y Tathiana, 2010).

Según lo que hemos reflexionado, en términos históricos y desde la hermenéutica, se deben estudiar los documentos de carácter de política o lineamientos de política pública que han propuesto los pueblos indígenas a través de sus diferentes organizaciones. Por ejemplo, los planes de vida, los planes de salvaguarda, los documentos de las mingas de pensamiento, los manifiestos. Del mismo modo, según cada problema, dar prioridad al equipamiento normativo con el que cuentan tanto desde la jurisdicción especial indígena como de la normatividad nacional, para dar contexto y soporte a lo que se defina como políticas públicas.

Ciudadanía y paz. Tan poco, existe un único concepto de ciudadanía. El concepto de ciudadanía aparece con frecuencia en tres ámbitos de discusión:

- i. En el ámbito de la justicia, en el cual se discuten los principios de derechos que permiten definir el estatus de ser ciudadano; ii. El ámbito de la tensión entre “la identidad moral que presupone el concepto de ciudadanía y las demandas en favor de la protección de las diferencias nacionales y étnico-culturales que plantea la “política del reconocimiento”, y iii. En el ámbito de la participación política, en el sentido de que la virtud cívica requiere el compromiso activo con

los derechos y las obligaciones políticas de los ciudadanos (Gordon & Fraser, 2008, p. 4).

Will Kimlycka (1996) manifiesta que la ciudadanía es la forma a través de la cual las minorías y las mayorías aseguran el acceso a los derechos fundamentales, y es una condición que homogeniza y garantiza la diversidad. Para Kimlycka, la ciudadanía adquiriría el carácter de ciudadanía diferenciada en función del grupo, sin perder sus principios fundamentales de libertad e igualdad. Permite el reconocimiento de los derechos colectivos, que implican heterogeneidad, extensión y complejidad.

Los derechos colectivos no deben existir en oposición de los derechos individuales. Es decir, no debe existir temor frente a la reivindicación de los derechos colectivos como oposición de los derechos individuales si se considera que “en una sociedad que reconoce los derechos diferenciados en función del grupo, los miembros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no solo en calidad de individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependen, en parte, de su propia pertenencia de grupo” (Kimlycka, 1996. p. 240).

Para reconocer nuestra participación, es necesario expresar que se trata de mujeres formadas y empoderadas como sujetos de derechos tanto colectivos (indígenas) como individuales (derechos occidentales). Por tanto, cuando conversamos con las mayores y las sembradoras coincidimos en que se debe trabajar más en empoderar a los sujetos tanto individual como colectivamente para que podamos ejercer nuestras ciudadanía en este país.

Asociado a los diferentes tipos de ciudadanía, el empoderamiento va a remitir a un proceso de concienciación y de una pedagogía especial a través de la cual los oprimidos logramos el reconocimiento de determinada situación naturalizada y legitimada hasta el momento. En consecuencia, según Muñoz y López (2000) la creación de un ambiente propicio supone una modificación de una institucionalidad.

De esta forma, el empoderamiento pacifista es un “saber-hacer transformador no violento, como toma de decisiones y con posibilidades de incidencia en la realidad para revertir condiciones de violencia estructural, social, cultural, política, de género, religiosa o de cualquier otra índole” (Sandoval, 2015, p. 88) en donde los distintos tipos de ciudadanía van a encontrar formas de representación simbólica y práctica.

Según Linda Gordon y Nancy Fraser, la ciudadanía universal implica una nueva relación entre el Estado y los individuos. Estas autoras reconocen la capacidad que los individuos tienen de exigir sus derechos y asumir sus obligaciones en la búsqueda de un bienestar colectivo. Apelan a una ciudadanía menos excluyente y más colectiva, en un contexto de democracia participativa con un sentido de lo colectivo y lo pleno. Gordon y Fraser reconocen tres dimensiones: la política, la civil y la social.

Ciudadanía Política: Se caracteriza por el reconocimiento de la capacidad personal que tienen ciertos individuos para gobernarse por sí mismo y disponer de los bienes, esta dimensión también es excluyente, implica como requisito tener determinada edad.

Ciudadanía Civil: se caracteriza por la potestad que la persona ejerce de manifestar voluntad eficaz para tener atendidas sus necesidades básicas siempre que ellas fueran amenazadas o violadas”. En esta dimensión no existe posibilidad de exclusión, ya que la protección de los derechos no se encuentra condicionada a la edad o a cualquier otra condición personal, en este sentido da lo mismo tener uno u ochenta años de edad, además se manifiesta en la posibilidad de demandar tanto individual como colectivamente.

Ciudadanía social: se caracteriza por dotar a todas las personas de la capacidad de demandar la protección de sus derechos y por lo tanto relacionarse con el Estado, ya no como cliente, sino como ciudadano (Gordon & Fraser, 2008).

Definiciones de poder

Como concepto, el empoderamiento está inscrito en las teorías de poder, en tanto que toda acción humana de relación social constituye un ejercicio de poder. En este apartado trato de reconocer diferentes posturas frente al poder. Aquellas que definen el poder desde el ejercicio de la autoridad o dominio uno sobre otro y aquellas posturas que plantean que el poder es la capacidad o facultad que tenemos los sujetos sociales. Es esta última postura la que nos interesa destacar con relación al empoderamiento pacifista de las mujeres yanakunas.

Los conceptos clásicos, como los propuestos por Max Weber (autoridad racional, autoridad tradicional, autoridad carismática), expresan que el poder se fundamenta en la creencia voluntaria en lo legal, lo tradicional y/o lo carismático. Es decir, es la probabilidad de que un actor en una relación social esté en condiciones de imponer su voluntad a pesar de la resistencia e independientemente del fundamento sobre el que se base esta probabilidad.

Para Michel Foucault (1991) presenta dos concepciones del poder una asociada a la concepción jurídica y liberal del poder político y otra la funcionalidad económica del poder.

El poder es el poder concreto que todo individuo detenta y que cede, parcial o totalmente, para contribuir a la constitución de un poder político, de una soberanía. En el caso de la teoría jurídica clásica, el poder es considerado como un derecho, del que se es poseedor como de un bien, que en consecuencia puede transferirse o alienarse, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión o del contrato. (...)

El poder considerado como funcionalidad económica, es para mantener las relaciones de producción y a la vez, constituir una dominación de clase que el desarrollo de las fuerzas productivas hace posible. (1991, p. 26).

Las relaciones de poder son de carácter político y, por tanto, este no tiene que ver solo con la esfera de lo que se ha construido estrechamente como lo público, sino que se encuentra diseminado por todo el cuerpo social: todos los poderes son igualmente políticos. En Foucault (2013) la función de la *normalidad o normalización* es la de establecer control sobre los individuos a partir de la jerarquía o clasificación que facilita reconocer lo permitido y lo no permitido. De hecho, cuestiona que siempre la norma o ley dejará vacíos de modo que pueda ejercer el control. El poder es sin duda más complicado, o de otro modo, más espeso y difuso que un conjunto de leyes o un aparato del Estado (Foucault, 1980). Este autor considera que “las relaciones de poder son mucho más complejas que la diferencia entre lo permitido y lo prohibido. Es preciso examinar las coacciones extrajurídicas que pesan sobre los individuos y atraviesan el cuerpo social. (...) El poder se ejerce mediante procedimientos de dominación que son números” (Foucault, 2013, p. 41).

Para este autor las estrategias del poder son lo más importante en las relaciones de poder. Para occidente plantea como preocupación la relación entre verdad/poder, saber/poder. Las relaciones de poder son relaciones de fuerza, enfrentamientos, por lo tanto siempre reversibles. Todo poder tiene sus métodos y tecnologías propias. En las relaciones de poder intentará observar las estrategias de poder, que será mucho más que la existencia de normas o leyes ejercidas por un Estado. Considera que “el poder no es omnipotente ni omnisciente; ¡al contrario! Si las relaciones de poder condujeron formas de investigación, análisis de los modelos de saber, fue precisamente porque el poder no esa omnisciente sino ciego, y porque estaba en un callejón sin salida” (2013, p.117). Le interesa observar las tecnologías del poder. Argumenta que en “los análisis del poder en el discurso institucionalizado del marxismo no tiene sino un lugar relativamente restringido”(2013, p. 115). El problema del poder es más complejo que su relación económica, o relación con el capitalismo. En consecuencia, el poder no es algo que posee la clase dominante; postula que no es una propiedad sino que es una estrategia. Los

efectos no son atribuibles a una apropiación sino a ciertos dispositivos que le permiten funcionar plenamente.

Quiere con sus argumentos “mostrar la heterogeneidad del poder, es decir el hecho de que siempre tiene origen en otra cosa y no en sí mismo” (...) relaciones de poder que se originan necesariamente, con efectos y condiciones, en otros procesos. (2013, p.119). Las relaciones de poder que se injertan en otra cosa, nacen de otra cosa y hacen posible otra cosa. De allí el hecho de que, por una parte, “esas relaciones de poder se inscriban dentro de luchas que son por ejemplo de carácter económico o religioso, de lo cual se deduce que las luchas no nacen fundamentalmente contra el poder; pero, por otra, las relaciones de poder abren un espacio en cuyo seno las luchas se desarrollan” (2013, p. 20).

El poder no es otra cosas que cierta modificación, la forma a menudo diferente de una serie de conflictos que constituyen el cuerpo social, conflictos de tipo económico, político. El poder es pues algo así como las estrategias, la definición de técnicas, instrumentos y armas que son útiles en todo conflicto. El poder se encuentra “en los cuerpos, en las prácticas, en los gestos de los seres humanos, pero también en los pensamientos, en las representaciones y en las racionalizaciones y hasta en el propio reconocimiento de nosotros mismos” (Foucault, 1999, p. 17). Considera que el poder no se posee, se ejerce. Está convencido de que “en todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie es su dueño o poseedor, sin embargo sabemos que se ejerce en determinada dirección; no sabemos quién lo tiene pero sí sabemos quién no lo tiene” Foucault, M. (2001: 31).

Por su parte autores como Boaventura de Sousa Santos (2012) considera que el poder puede ser entendido como cualquier relación social regulada por un intercambio desigual, aspecto que en la perspectiva de paz imperfecta es problemático, aun así puede ser revisada a la luz del cuestionamiento inicial que hace el mismo Foucault en tanto que hace una crítica al poder y sus formas de expresión, argumenta que:

En la historia de occidente es importante que se haya inventado sistemas de dominación de extrema racionalidad. Tuvo que transcurrir mucho tiempo para llegar a eso, y más tiempo aún para descubrir lo que había detrás. Se advierte toda una serie de finalidades, técnicas, métodos: la disciplina reina en la escuela, el ejército, la fábrica. Estas técnicas de dominación son de una racionalidad extrema. Sin hablar de la colonización; con su modo de dominación sangrienta, es una técnica de madurez reflexiva, absolutamente deseada, consciente y racional. El poder de la razón es un poder sangriento. (2013, p.60).

Por su parte, Niklas Luhmann (1995) plantea que el poder como medio generalizado descansa en el hecho de que existen posibilidades cuya realización está sujeta a la acción de los dos actores que participan en su realización, alter y ego. Según Anacona (2018), en su definición Luhmann se asemeja a Weber en el sentido de la acción, planteando que la acción siempre estará vinculada a controles sociales específicos (instituciones, creencias, valores, reglas) que orientan al mismo tiempo la acción que se toma como selección al incluir el concepto de voluntad. La voluntad libre o motivada “es una atribución que hace posible que la experiencia de la acción sea socialmente comprensible; los motivos no son necesarios para la acción, pero son necesarios si las acciones van a ser experimentadas en forma comprensible” (Luhmann, 1995, p. 31). Mientras que Boaventura de Sousa Santos analiza las relaciones de poder a partir de las formas de desigualdad y las consecuencias o cadenas que estas producen, como:

Complejas redes políticas y sociales denominadas constelaciones de poder, definidas como *conjuntos de relaciones entre personas y entre grupos sociales*; estas no se basan en la solidaridad, la cooperación o el reconocimiento mutuo entre las personas, sino que constituyen relaciones sociales asimétricas en las que una de las partes tiene la capacidad para tratar las necesidades e intereses de la otra de manera desigual (Santos, 2003, p. 306).

La crítica que hace Boaventura de Sousa Santos de la teoría liberal del poder y de su adhesión crítica a la concepción de poder de Michel Foucault, a partir del análisis de

las constelaciones de poder, presenta seis ámbitos donde se producen y reproducen prácticas sociales: el espacio doméstico, el espacio de la producción, el espacio de mercado, el espacio de comunidad, el espacio de ciudadanía y el espacio mundial. Según Betancour (2011) cada uno de ellos es producido y produce determinadas formas específicas de poder, de derecho y de saber, que son fundamentales para comprender el empoderamiento.

Así mismo, Aníbal Quijano plantea que:

El poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articuladas básicamente por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos, 2) en dependencia del anterior la “naturaleza” y sus recursos de producción, 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie, 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento, 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (Quijano, 2014, p. 289).

Para Quijano y otros decoloniales, el poder es “una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos”. Esto significa que para analizar el poder se deben considerar las relaciones sociales en su contexto histórico específico, con espacios y formas discontinuas, “incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo” (2014, p. 291), en donde se establecen relaciones de dominación y conflicto que caracterizan el poder, y sus componentes siempre serán heterogéneos.

Algunos autores, como Boulding (1993), consideran que el poder puede ser integrador. De hecho, expone que el “poder integrador” es el más influyente, porque basa su existencia en la categoría ampliada del amor. “En el amor hay varios grados, como en todo. También el amor es importante la respuesta y la reacción” (1993, p. 34). El amor genera relaciones del sistema social basado en valores, y también en contravalores, que legitiman las acciones de quien hace parte del sistema. Los acercamientos al concepto de

poder entendido como dominación, control, opresión, etc. no se avienen bien con el concepto de empoderamiento. ¿Por qué? Porque en sí mismo el empoderamiento está planteando dos tipos de poder dicotómico: el que sufro y el que puedo ejercer. Obviamente, existe el poder opresor, pero eso, en palabras de Hannah Arendt no es poder, es violencia. El poder, para esta autora, es la capacidad que tenemos los seres humanos para actuar de forma coordinada. El poder como verbo y no como sustantivo.

En el sentido de que poder proviene del latín *possum*–*potes*–*potuî*–*posse*, que de manera general significa ser capaz, tener fuerza para algo, o lo que es lo mismo, ser potente para lograr el dominio o posesión de un objeto físico o concreto, o para el desarrollo de tipo moral, política o científica. Usado de esta manera, el mencionado verbo se identifica con el vocablo *potestas* que traduce potestad, potencia, poderío, el cual se utiliza como homólogo de facultas que significa posibilidad, capacidad, virtud, talento. El término *possum* recoge la idea de ser potente o capaz pero también alude a tener influencia, imponerse, ser eficaz entre otras interpretaciones. (Avíla, 2006, p. 216)

Aspecto que pone en cuestionamiento lo planteado por el mismo Boaventura y Quijano, en tanto que permite preguntarse si lo que ocurre como cooperación entre los grupos y movimientos sociales ¿no es una forma de poder?. Lo que nos lleva a distinguir entre poder y violencia, que sin duda hemos visto es diferente, aunque tradicionalmente se haya pensado que poder es igual a violencia, no lo es. Y esa va a ser la clave para la construcción del empoderamiento pacifista.

En este sentido, Hannah Arendt nos permite realizar varias distinciones conceptuales que ayudan a soportar la forma cómo comprendemos el empoderamiento pacifista de las mujeres yanakunas. La primera distinción es entre *el mundo* y *el espacio público*, la segunda es entre *lo público* y *lo político* y la tercera entre *poder* y *violencia*. Todo para comprender que el poder no está exclusivamente vinculado a la dominación de unos sobre otros, que no puede seguir siendo considerado como un fin. Sino precisamente como medio, como praxis política o capacidad transformadora que nos da la reflexión de

nuestra acción de interacción de unos con otros para actuar concertadamente, en este caso de tejer la cobija en familia.

El “mundo” es una creación humana como resultado de las relaciones de trabajo, delimitado por tiempo y espacio, tiene una condición de durabilidad. Es un artificio humano, que posee una dimensión subjetiva de acuerdo con los procesos de interacción. Las interacciones están mediadas por las instituciones y las prácticas que definen el espacio público en que nos movemos. Para Arendt el mundo no sería una creación sin que los hombres hablen de él. “El mundo es, sobre todo, un espacio del aparecer y como tal es a la vez el lugar y el objeto de la política” (Arendt, 1993, p.227).

El “espacio público” existe en el mundo que crean los humanos como parte de su interacción política, puede ser frágil en tanto que depende de los acuerdos, voluntades e intenciones en él participen.

Este se actualiza cada vez que los individuos se unen para comprometerse en un esfuerzo colectivo para transformar el mundo o incorporar un discurso significativo sobre su percepción del mundo, (...) Es decir que lo común en lo que el mundo consiste no sólo se revela, sino que se constituye en la confrontación con la realidad, a través de la interacción política que se halla asociada con la realización de lo público y que acontece por el bien del mundo, por amor al mundo. Esta fragilidad sugiere asumir la responsabilidad de cuidar del mundo, hacerse cargo del mundo común, cuya importancia trasciende cualquier interés personal (Arendt, 1993, p.227)..

Por consiguiente lo público y lo político tiene una relación íntima. “Lo público” equivale al mundo como ese ámbito compartido en donde la igualdad y la diferencia son una constante y le atribuye una alta complejidad. “Lo político” se encuentra asociado al espacio público, el cual tiene la necesidad de tener una delimitación territorial que se establece por la norma, por la ley, en donde se hace visible la práctica o praxis política. “Comienza cuando los individuos que se tratan, o quienes los representan, demarcan libremente el espacio que habrá de dar concreción a su existencia como comunidad. La esfera política viene a ser el asentamiento y la permanencia de lo público que resulta de

esta instauración, ejercicio institucional mediante el cual se asegura, asimismo, la vigencia de la libertad y la igualdad de los ciudadanos” (Arendt, 1997, p. 74)

En lo político hay una serie de *demarcaciones* vinculadas con la necesidad de establecer límites y delimitado por las leyes que necesitan ser afirmadas y confirmadas por el asentimiento colectivo, es decir por una voluntad que es consensuada entre quienes integran la comunidad, esto es un acto fundacional que permite configurarse como una comunidad política.

Es decir, el asentimiento que decide la transformación de una simple comunidad en una comunidad política, y que la mantiene en el tiempo como tal, el poder político (power). El poder acompaña el surgimiento de lo político, más aún, lo funda y lo preserva, de manera que no puede entenderse como una consecuencia o un efecto de lo político sino, por el contrario, como su propia génesis. ” (Arendt, 1997, p. 55)

Para Hannah Arendt el “poder” se encuentra relacionado con la “actividad cívica” y esta, a su vez, con el principio de la intersubjetividad. “El poder como aquello que corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. En la opinión y no la verdad está entre los prerequisites indispensables de todo poder” (Arendt, 1998, p.146).

En este sentido, encontramos que ella define el poder vinculado con lo político, la responsabilidad, la actividad cívica y con la pluralidad. Por su parte el concepto de violencia se encuentra vinculado con el ámbito de lo instrumental. El poder y la violencia no sólo se distinguen sino que son *términos contrarios*. Esto no desconoce que ambos puedan surgir en el mismo contexto. Para ella comprender el poder no es estudiar la dominación como el problema central de los asuntos públicos, sino que el problema central de la política es la configuración o “constitución de espacios donde los hombres puedan manifestarse a través de la acción y de la palabra” (Arendt, 1998, p. 106), el espacio público y lo político son fundamentales. El poder exige comunicación, interacción. Puede decirse que coincide con Habermans que el poder responde a un

sistema comunicativo, para ella el poder está en la palabra, en el discurso que de acuerdo con los tres conceptos centrales de la condición humana se encuentra en la *acción* más que en el *trabajo* o la *labor*.

Para ella, la *labor* corresponde con la satisfacción de las necesidades humanas, es más una condición mediada por la necesidad de las cosas que limita la libertad. El *trabajo* responde más a crear y construir o fabricar cosas para la existencia humana, está relacionado con la mundanidad, que tan poco te ayuda a ser libre. Por su parte, la *acción* es la más esencial, el ser humano es un ser de acción, y la acción es interacción entre las personas. Se da a través del lenguaje, del discurso. Toda acción propia tiene repercusiones en los otros, por tanto tiene un control moral en el espacio que compartes con otros. Así, “el fin de la política es establecer y conservar un espacio en el que la libertad como virtud pueda aparecer. Por eso el interés más elevado de la política siempre se halla ligado al sentido de nuestra vida en común” (Arendt, 1996, p.154)

Por su parte, Michael Mann, como Hannah Arendt, se distancia de las definiciones marxistas, funcionalista o estructuralistas de poder. Él nos propone cuatro modelos para entender *los medios de organización* de una sociedad, concibiendo que:

Las sociedades como múltiples redes de poder, superpuestas e intersectantes, nos permite el mejor acceso posible a la cuestión de qué es finalmente “primordial” o “determinante” en las sociedades. La mejor forma de hacer una relación general de las sociedades, su estructura y su historia es en términos de las interrelaciones de lo que denominaré las cuatro formas del poder social: las relaciones ideológicas, económicas, militares y políticas (IEMP). Son: 1. Redes superpuestas de interacción social (...) 2. Organizaciones, medios institucionales de alcanzar objetivos humanos (Mann, 1991, p.15).

Los cuatro modelos corresponden con las relaciones ideológicas, económicas, militares y políticas (IEMP) del poder organizado. Analiza lo socioespacial y la organización considerando la misma organización, el control, la logística y la

comunicación. En este caso, el poder debe ser considerado como *medio, como organización, como infraestructura, como logística*.

El poder ideológico brinda dos medios distintos. El primero corresponde con la *visión trascendente* de la autoridad social, es decir en una sociedad como red el poder ideológico tiene forma secular que adquiere un lugar de acuerdo con los mismos actores sociales y su entramado ideológico, en el caso del Pueblo Yanakuna podríamos pensar en las deidades que surgen de la Chakana: sus dioses o espíritus mayores y los tres animales andinos (Cóndor, Puma y Serpiente), como también la relación con los cuatro elementos que armonizan: tierra, fuego, aire y agua. El segundo corresponde con la *inmanencia*, es decir la construcción moral interna que los grupos sociales creamos. Michael Mann expresa que “el robustecimiento de la moral interna de algún grupo social existente al conferirle una sensación del significado y la importancia últimos en el cosmos, reforzar su solidaridad normativa y conferirle prácticas rituales y estéticas comunes” (1991, p.729). En los yanakunas sería la capacidad de recuperar los significados que tiene para nosotros cada uno de los elementos que componen la Chakana como ordenadora del mundo, o como lo plantea Carlos Milla Villena comprender que “conectar los ciclos del sistema social lo más estrechamente posible a los ciclos astronómicos, se ejerce un mayor control sobre el incremento de la entropía social¹¹³. En el caso hipotético (pero imposible por supuesto), de que se logrará. Los Incas habrían llegado a unificar la ciencia social con la astronomía en una sola ciencia. O sea, habrían querido crear una sociedad a la imagen del universo celestial” (Milla, 1983, p. 2). En sus mismas palabras, que correspondería con ese poder ideológico que los yanakunas estamos recuperando.

¹¹³ La entropía puede ser considerada como una medida de la incertidumbre y de la información necesaria para, en cualquier proceso, poder acotar, reducir o eliminar la incertidumbre (Tomado de diccionario castellano). Aquí lo que quiero resaltar es que sin duda esa relación en red compleja de símbolos y formas de relación la Chakana como ordenadora de los cuatro mundos (espiritual, material, afectos y razón o saber) nos brinda la posibilidad de comprender el poder transformador que considera la armonía y el diálogo como aspectos fundamentales en el bien vivir de los pueblos andinos.

Los Científicos del mundo andino, para optimizar la producción agrícola tuvieron que desarrollar tecnologías astronómicas para la observación de los fenómenos celestes, para el uso, manejo y conservación de estos datos. Pero su principal aporte fue el de organizar científicamente su sociedad en vista de que los excedentes de producción se emplearan exclusivamente para el bienestar de la comunidad sin llegar a la distorsión del individualismo o la propiedad privada euroasiática (Milla, 1983, p. 17).

Por eso, en el poder ideológico y en donde la *inmanencia* aparece es en la forma cómo configuramos nuestra vida o trayectoria de vida en el ciclo de los raymis: Inti Raymi (21 de junio), Killa Raymi (21 de septiembre), Kapak Raymi (21 de diciembre) y Pawkar Raymi (21 de marzo)¹¹⁴, fiestas que el Pueblo Yanakuna concibe en la organización de su Plan de Vida, el Sistema de Educación Propia, el Sistema de Salud y en el Tejido Cultural.

Los medios de *poder económico* se les denomina “circuitos de praxis”. Permite dar paso a la vida cotidiana con sus prácticas y complejidades. Este poder integra dos esferas de la actividad social. La primera responde a labor del trabajo que interviene la naturaleza (praxis) esto implica “una cooperación y una explotación locales, estrechas y densas” (Mann, 1991, p. 730). La segunda corresponde con los circuitos de transformación y consumo final de los bienes que se toman de la naturaleza, que son para este autor “característicamente extensivos y complicados” (1991, p. 730). En este punto, este autor es bastante crítico pues considera que “las relaciones de poder económico, los modos de producción y las clases sociales aparecen y desaparecen en el registro de la historia” (Mann, 1991, p.734), por tanto no son las forma de producción y la lucha de

¹¹⁴ El Inti y el Kapak raymi son fiestas masculinas, el Killa y Pawkar raymi son fiestas femeninas. En este ciclo, el año nuevo inicia con el Inti Raymi o año nuevo andino, la fiesta de la cosecha. En el Killa Raymi se prepara la tierra para la siembra, nos conectamos con el sentir de la madre naturaleza, responde a la crianza de la vida. Kapak Raymi es una fiesta dedicada especialmente a los wawas o niños y niñas, es cuando la semilla está en la planta para germinar, se celebra el nacimiento y el inicio del crecimiento de las plantas que se transforman en alimentos para la comunidad. El Pawkar Raymi es el florecimiento de la chakra (huerta) y la naturaleza, nos indica el momento que termina el tiempo femenino. Aquí se realiza un ritual llamado Tumari, que corresponde con bendición que se realiza a las otras personas para que sus vidas florezcan y la abundancia siempre esté presente en sus familias y hogares. Tomado de conversación con Lennin Anacona (2018) y se puede consultar en Cabildo Mayor Yanakuna, (2014). *Recuperando nuestro idioma Runa Shimi Kichwa Yanakuna*. Popayán: Nación Yanakuna. Litografía San José.

clases el “motor de la historia”. El poder militar se “deriva de la necesidad de defensa física y organizada y de su utilidad para la agresión. (...) El poder político se deriva de la utilidad de una regulación centralizada, institucionalizada y territorializada de muchos aspectos de las relaciones sociales, (...) lo limito a las regulaciones y la coerción centralizadas dentro de unos límites territoriales, es decir del poder *del Estado*” (Mann, 1991, p. 49).

De igual forma, pone en cuestión el poder militar y el poder militar como órganos decisivos de la historia. Considera que “el cambio social fundamental ocurre y las capacidades humanas se amplían, mediante una serie de “episodios” de gran transformación estructural” (Mann, 1991, p. 16). De aquí que le brinde especial interés al *poder social*.

La fuente original de poder es la naturaleza humana, considera que somos inquietos, racionales y voluntariosos, tenemos la capacidad para escoger y seleccionar medios de acción. “Los objetivos humanos exigen tanto de una intervención en la naturaleza –una vida material en el sentido más amplio- como la cooperación social” (Mann, 1991, p. 19). Y estoy convencida que es este tipo de poder el que permite que en Cali se construya una red social como comunidad, en donde las mujeres tejedoras configuraron espacios de aprendizaje para compartir saberes y elementos culturales perdidos, que al tiempo que contribuyen a ese proceso de yanacónidad o reetnización planteado por Jimmy Sevilla (2016), también permiten alguna generación de ingresos. Y sobre todo contribuye a fortalecer como ideal el bienestar o buen vivir colectivo de “tejer la cobija en familia” y dicha familia debe extenderse a todo yanakuna en todo lugar¹¹⁵.

¹¹⁵ En la investigación realizada por Andrés Humberto Pérez Bustos denominada Redes sociales en el desplazamiento: contribución al estudio de los procesos de traslado y adaptación de la población indígena en Cali, Colombia, realizado en el 2013 con las mujeres tejedoras del Cabildo Indígena Yanakuna en Cali plantea el interés de revisar las estructuras de las redes configuradas en Cali. Al respecto concluye que las estructuras de las redes en Cali tiene dos formas que dependen del tiempo de traslado. Quienes llegaron en las décadas de 1960’s y 1970’s establecieron redes de parentesco basados en los orígenes comunes. Los que llegaron en la década de 1990’s y que siguen llegando establecieron redes basados en los beneficios que adquirirían al vincularse a la estructura del Cabildo, fueron vínculos más provechosos y

Este autor nos plantea al igual que Arendt que el poder no es el fin, sino el medio. “Un medio muy útil para alcanzar otros objetivos, se tratará de obtenerlo por sí mismo. Es una necesidad *emergente* (...) no me ocupo de las motivaciones y los objetivos iniciales, sino que me centro en las *fuentes de poder de organización emergente*” (Mann, 1991, p.20).

De igual forma creo que si este autor para 1991 hubiese contado con evidencia y elementos de las sociedades andinas hubiese podido encontrar más indicios de exigir una teoría sociológica basada en las dimensiones de las historias y su multiplicidad de espacios y contextos. Lo que daría otras formas o redes de poder que en términos de Mann pueden ser “redes de poder rivales y desafiantes” en lo que permite discutir que:

Cuando los humanos persiguen muchos objetivos, establecen muchas redes de interacción social. Los límites y capacidad de esas redes no coinciden. Algunas con mayor capacidad que otras. (...) en este modelo IEMP las principales forma que he identificado son las *trascendentes o inmanentes* (del poder ideológico), los *circuitos de praxis* (económico), las *concentradas-coercitivas* (militar) y las *centralizadas-territoriales* y la organización *geopolítica-diplomática* (político) (Mann, 1991, p. 50).

En términos de la Chakana o Cruz del Sur podemos decir que el *poder* se define a partir de la misma forma simbólica que representan sus tres sectores.

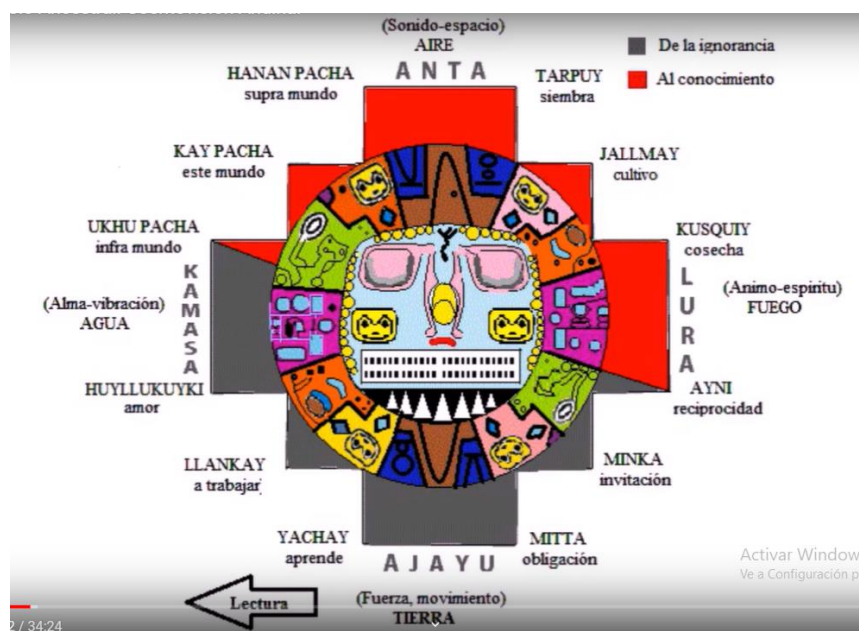


Figura 23 Fuente, Tusan. P. sf. https://www.youtube.com/watch?v=WQQjmaJa_y4

El sector interno que refleja la parte interna de la persona, es inti, representa la totalidad, el absoluto o nombre del creador; cuando el ser humano reconoce que es quién debe permitir la conexión entre los cuatro mundos (espiritual, material, afecto y razón/saber). El humano es el puente o Chakaruna, conexión con lo espiritual y lo terrenal. En el mundo andino “la mujer es el portal que permite que nuestra alma descienda al planeta, por eso es el inicio de la evolución” (Tusan, sf.) y en nuestro caso han sido ellas quienes retoman la simbología en la cotidianidad desde el tejido, su parte corporal, la palabra, la alimentación y la ritualidad. El centro implica escuchar y relacionar. A su vez, por eso comprendemos que el primer camino metodológico es *estar en la práctica cotidiana*, que como explicamos en el segundo capítulo es reconocer y sentir el territorio, conversarlo y retomar el silencio. (Anaconda, L. 2015)

El segundo sector que es el círculo intermedio, el desarrollo de la vida que es la comprensión de la paridad, de lo femenino y lo masculino. El poder implica tomar consciencia del espacio y tiempo, de la paridad y pluralidad de cada esencia femenina y masculina en complementariedad. Aquí la Chakana como ordenadora de la vida implica

reconocerla como sistema de referencia para el ciclo de la siembra y cosecha en los raymis que mencionamos arriba (Inti Raymi 21 de junio, Killa Raymi 21 de Septiembre, Kapak Raymi 21 de Diciembre y Pawkar Raymi 21 de Marzo). Al tiempo, implica reconocer en cada camino los símbolos que nos ofrecen lo femenino y lo masculino, aprender a compartir en diversidad, la necesidad de tener enseñanzas en una lógica armónica que guardan una relación de interacción en la comunidad. Metodológicamente reconoce dos caminos, es el campo para la oralidad y expresión de la comunidad, es el camino del contar y narrar y el de Ilustrar lo contado que es el camino de dibujar o relacionar los conceptos. En palabras de Carlos Villa en este círculo la Chakana implica aprender a conectarnos con el corazón con la tierra, con las tareas que nos toca, tener la humildad de preguntar a las piedras, para que ellas nos puedan transmitir la identidad, la misión y el camino que cada uno debe cumplir en la comunidad. (Villa, 1983). Sin pretender comparar, no es mi intención, es el espacio público que se crea en la interacción cotidiana que plantea Arentd y que reconoce la actividad cívica, en la medida que exige interacción entre seres humanos y su entorno, actuando desde su capacidad transformadora y reflexiva de escuchar y comprender su papel en el mundo, en este caso el mundo es la misma comunidad yanakuna.

El sector externo que representa la Chakana escalonada o la escalera que representa el ciclo de la vida en los tres mundos andinos, los tres animales andinos, las tres formas de trabajo ancestral y los tres valores que deben orientar nuestra existencia en este espacio y tiempo (Villa, 1983). En el segundo capítulo se explicó con detalle, sin embargo es preciso mencionar que en la cosmovisión y cosmogonía andina la Chakana es una estructura geométrica de los espacios, la consciencia de la integración, que no es la consciencia del yo, en los andes o mejor en Abya Yala la consciencia es comunitaria, en la comunidad está nuestra madre naturaleza, el paradigma fundamental andino es la integración de los cuatro mundos. Todas las imágenes, y comportamientos del mundo andino, crean una visión orgánica que integrada que nos permitirá vivir en armonía. Por consiguiente, el gran poder del mundo andino, no consiste en el poder de las personas, sino en el poder de integrar los mundos, de vivir en armonía, en la capacidad de convivir

bajos los tres principios andinos: trabajar muy bien, aprender de todo y respetar y querer a todos.

De acuerdo con la cosmovisión andina y en lo que hemos configurado como Pueblo Yanakuna el buen vivir o Sumak Kawsay se logra si retornamos a esta ley de origen. La Chakana en sus formas y saberes nos brinda una forma de estar y ser en este espacio y tiempo. Para Carlos Villa la base de toda sociedad es un pensamiento, cómo se piensa, se valora, se aprecia y cómo se entiende la realidad, es una lógica incluyente. Todos tenemos la verdad, porque nos permite convivir aceptando la convivencia, tiene una lógica matemática una misma proporción. Por consiguiente, nuestro problema no es político sino de diseño. En este caso, si aprendemos a diseñar una sociedad con base en la sabiduría de la Chakana podemos tener un buen-vivir. Ella nos sustentan con evidencias de su existencia en más de cinco mil siglos, más de 60 pisos ecológicos, la unidad cultural en pueblos de Abya Yala en donde los símbolos se reiteran (Villa, 1983).

En este espacio y tiempo como pueblo que es necesario retornar al poder que nos brinda la Chakana, por eso nuestro Plan de Vida se denomina Reconstruir la Casa Yanakuna. En esa complejidad, también reconocemos esas violencias asociadas al sistema de relaciones de dominación, excluyente y cargado de desigualdad, producto del desconocimiento y casi avasallamiento cultural ocurrido con la llegada de las colonias a las Américas o Abya Yala. Algunos discutimos lo que Aníbal Quijano describe como “patrón de poder”, en tanto que se establece una relación piramidal sustentada en las diferencias de territorio, raza, trabajo y género, que terminan colonizando e instaurando desconocimiento de nuestra propia historia, no solo como yanakunas, sino como latinoamericanos.

Pero, no nos quedamos en el discurso de la violencia, por el contrario reconozco en el proceso político organizativo el esfuerzo recurrente de buscar y darle forma o diseño al poder transformador que hemos tenido, como la capacidad de retomar nuestro origen. Allí cuando algunos Taitas y Mayoras expresan que la paz es la armonía entre los cuatro mundos y los cuatro elementos: tierra, fuego, aire y agua. Y que el retorno al

Kapak Ñan o el camino a la sabiduría, es el proceso circular de conocimiento que llevamos en *minga* o *trabajo como actividad y beneficio comunitario*, en *Ranti-ranti* que es *la reciprocidad o el dar y recibir*, que es fundamento central de nuestra existencia, y el *Yanantin* que es *la paridad, dualidad o complementariedad* necesaria para vivir bien en comunidad. El yanakuna transita cuatro senderos “reencuentro con lo nuestro, retorno a la sabiduría ancestral, pedagogía que es interacción comunicativa y estrategias didácticas, comunicativo que es la búsqueda de nuestras raíces lingüísticas y culturales” (Cabildo Mayor Yanakuna, 2014, p. 13)

El Pueblo Yanakuna y sobre todos las mujeres tejedoras reconocemos el poder que nos brinda ser y hacer parte de una comunidad como espacio político, allí la importancia del proceso político organizativo que como pueblo desarrollamos en más de 40 años. Por tanto, reconocemos que este poder transformador se puede desarrollar por los sujetos sociales de forma individual o colectiva. Ese poder que reconoce el desarrollo de una serie de capacidades, hábitos, virtudes y estrategias para afrontar los conflictos y las distintas formas de mediación no violenta que producen el tejido y todas sus expresiones (cultural y política).

Cómo entendemos el empoderamiento pacifista. Según Anacona (2017, 2018), en la última década, el empoderamiento, relacionado con el inglés *empowerment*, se configura como un fenómeno de estudio, una estrategia política, un marco normativo y una política de distintas instancias internacionales y nacionales que favorecen los procesos de reconocimiento de derechos de los sujetos sociales, entre ellos los pueblos indígenas, con especial interés en las mujeres indígenas¹¹⁶ o de pueblos originarios¹¹⁷. Como termino el empoderamiento tiene su origen en la psicología americana y se asocia

¹¹⁶ ONU Mujeres, en junio del 2014, publicó en términos de protocolo la *Guía estratégica empoderamiento político de las mujeres: marco para una acción estratégica entre 2014 y 2017*. Y en mayo de 2017, desde el Foro Permanente para las Cuestiones de los Pueblos Indígenas, 16ª Sesión, se prioriza el empoderamiento de las mujeres indígenas para los años venideros... Y se mantiene en el Foro del 2019.

¹¹⁷ Además de definir como prioridad a las mujeres, en la literatura y en los espacios políticos la expresión de identidad indígena tiende a cambiar por originario o ancestral. Esto en el discurso político no normativo, como reflejo de formas de empoderamiento de los mismos sujetos sociales.

al científico social Julian Rappaport (1981). Para este autor el empoderamiento es un proceso o mecanismo por el cual las personas, las organizaciones y las comunidades obtienen el dominio de sus vidas (Rappaport, 1981).

Aunque existen diferentes enfoques de empoderamiento (individual, económico, diferencial, empresarial), en este apartado nos interesa reconocer las cualidades pacifistas. Por ello, se entiende que es un proceso complejo que promueve el cambio de una situación a otra, que es transformada, y que está íntimamente vinculado con el poder de decisión que tenemos los sujetos sociales individuales o colectivos. Robert Adams expone que es restringido plantear una sola definición o única definición de empoderamiento. Aun así, reconoce que es la capacidad de individuos, grupos y/o comunidades para tomar el control sobre su vida, ejercer su poder y buscar alcanzar sus propios objetivos (Adams, 2008).

El proceso de empoderamiento “permite transitar de una situación de opresión, desigualdad, discriminación, explotación o exclusión a un estado de conciencia, autodeterminación y autonomía, el cual se manifiesta en el ejercicio del poder democrático, que emana del goce pleno de sus libertades y derechos” (Campos & Casados, 2016, p. 146). O sea, permite pasar de un estado de recepción de la violencia (a veces de forma aceptada, lo que entronca con el concepto de hegemonía de Gramsci y de poder simbólico de Bourdieu) a un estado de conciencia de la capacidad que tenemos para tomar las riendas de nuestras propias vidas.

Por tanto, el empoderamiento, o *empowerment*, es considerado como un proceso que permite dar cuenta de estrategias y objetivos de individuos y comunidades que reconocen su estado de “poder” para manifestar cambios en sus realidades sociales, culturales, económicas, políticas e inclusive judiciales. Es un tipo de poder que hace referencia al uso del ideal de la autonomía en el sentido de la “reapropiación y reelaboración de las tradiciones existentes en un contexto histórico que a su vez presenta

importantes novedades que brinda las interpelaciones de nuevas facetas de los sujetos sociales” (Mourão, 2001, p. 5).

Así que la conciencia crítica se convierte en un elemento fundamental para el reconocimiento del empoderamiento que, según Muñoz et al (2018), puede ser entendida como la facultad de decidir y hacerse sujeto, es decir, actor y responsable de sus acciones y las consecuencias, positivas o negativas, “buenas” o “malas” que de ella se deriven.

Muñoz et al (2018) recorren el concepto de la conciencia, desde la filosofía crítica de Kant, pasando por Hegel y contrastando con los aportes de Marx, para reconocer que adquirir conciencia implica un proceso que va mucho más allá de aspectos psicológicos, pues la toma de conciencia está inscrita en experiencias concretas de la vida cotidiana. Por consiguiente, aunque complejo, se debe reconocer que existe una relación dialéctica entre la experiencia y la conciencia como proceso subjetivo-objetivo dinámico, un progresivo aprendizaje en su relación con la realidad, con el medio.

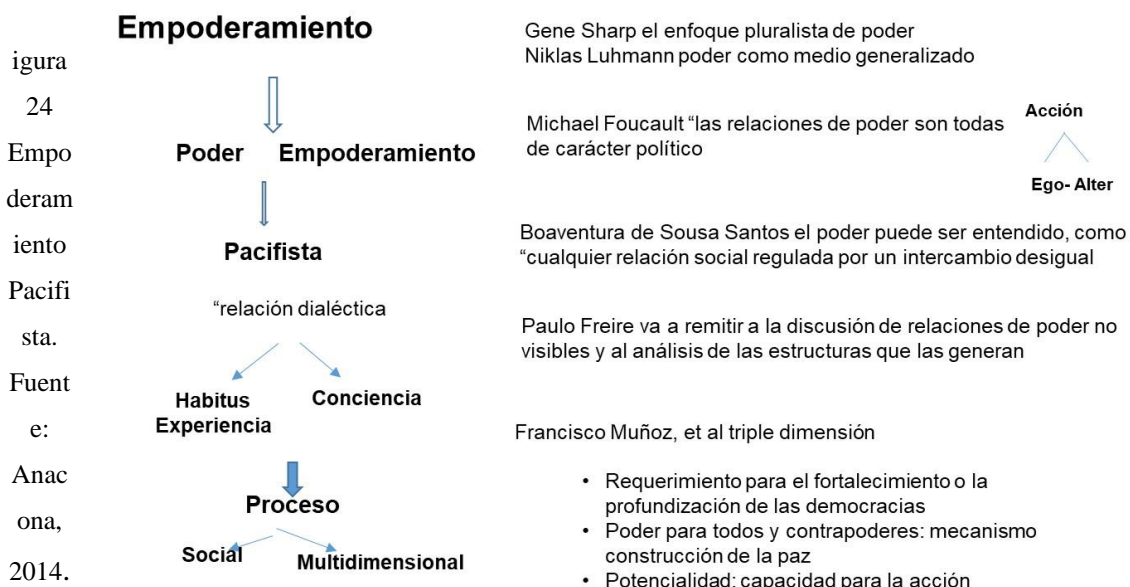
De acuerdo Muñoz et al, Marx en la concepción de la conciencia “en sí” y “para sí”, supone un interesante planteamiento en cuanto distingue dos grados de conciencia con respecto al propio ser humano y su entorno. Mientras que en el primer grado los individuos perciben las condiciones de su medio, pero sin saber las causas, en el segundo se perciben los factores externos que posibilitan las condiciones individuales. De esta manera, “las entidades humanas, a través de una toma de conciencia, pueden llegar a ser *sujetos* de su vida y plantearse alternativas y cambios en los sistemas, particularmente para el marxismo, estados y sistema capitalista [...] Pensamos que gran parte de poder de las entidades humanas se manifiesta en crear las condiciones o en desarrollar sus capacidades” (Muñoz. 2018, p. 26).

El empoderamiento, según Francisco Muñoz y Mario López (2000), permite dimensionar la capacidad para la acción, no para la sumisión, en donde la gente participe más y mejor en el control de sus destinos. En la interpretación que hace Anacona (2018),

en estos empoderamientos se desarrollan destrezas, habilidades y aptitudes que permiten la movilización de recursos. Se busca el encuentro con otros para reunir mejores soportes y potenciación social. Se conocen con más exactitud las conexiones sociales y las mediaciones que permitan la negociación y la intervención en los conflictos. Se incrementa el activismo político y social a través de métodos como la no violencia, indagando sobre sus posibilidades y potencialidades. Se extiende la educación popular bajo la premisa de que nadie libera a nadie, sino que nos liberamos juntos. Es una expresión de los “sentipensantes” expuesta por Fals Borda en su enfoque de Investigación Acción Participativa (Fals, 2017). Y finalmente “se apuesta por el crecimiento y desarrollo comunitario que permiten, a juicio de Capitini, la omnicracia (poder de todos) y/o la democracia alternativa” (Muñoz y López, 2000, p. 10).

El empoderamiento es el proceso por el que los actores sociales tomamos conciencia y ejercemos nuestro poder y lo escenificamos pública y políticamente, autorreconocer el poder de “influir en los destinos e historia de la humanidad, con base en programas constructivos o proyectos de vida que tienen capacidad para visualizar el futuro y que actúan de manera no violenta, a esas pertenece el poder pacifista: la capacidad de intervención, de no acomodación, de rebeldía permanente” (Muñoz y López, 2000, p. 11).

Por consiguiente, como se intenta representar en la Figura X, el empoderamiento pacifista es una forma de poder que los sujetos sociales, individuales o colectivos, desarrollamos para actuar y transformar los entornos en los que participamos y que resulten afectados por diferentes tipos de violencia. Implica la toma de conciencia de las capacidades individuales o colectivas para transformar la realidad mediante la mediación de los conflictos a fin de promover la justicia, la igualdad y la paz. Como expresión de mediación puede darse de forma local, nacional e internacional entre los sujetos y las instituciones implicadas en la resolución de un conflicto.



En este sentido, el concepto de empoderamiento tiene una fuerte relación con el de opresión de unos sectores sobre otros, mediados por el contexto histórico, el espacio y tiempo en el que se establecen las relaciones de dominación y conflicto. En ese caso, Paulo Freire (1970; 2002) remite a la discusión de relaciones de poder no visibles y al análisis de las estructuras que las generan, centrando su discusión en la medida en que el empoderamiento se configura como una estrategia que puede facilitar el alivio a las condiciones que generan desigualdad.

Por tanto, el empoderamiento va a remitir al proceso de concienciación y de una pedagogía especial que permitirá a los oprimidos el reconocimiento de dicha situación que se presentaba como naturalizada y legitimada (hegemonía de Gramsci, poder simbólico de Bourdieu, violencia simbólica de Jiménez Arenas). Y esto es un punto muy importante para el caso del pueblo y las mujeres yanakunas, pues se trata de un proceso de reconocimiento y reconstrucción de su identidad. Este proceso es el que nos permite asumir nuestro compromiso con el proceso político organizativo basado en nuestra ley de origen o Chakana.

La concepción que inspirada en Paulo Freire (*Pedagogía del oprimido*, 1970), Campos & Casados nos presentan es una de las premisas que de empoderamiento destacamos en esta investigación:

La necesidad de que la persona objeto trascienda a una persona sujeto y con ello modifique su entorno socioeconómico y político a través de una conciencia crítica que permita la transformación cualitativa de sus condiciones de vida. Las acciones, las estrategias, la conciencia crítica se tejen a largo plazo, aunque también es en esa periodicidad donde se presentan los retrocesos, replanteamientos, divisiones, rompimientos y reagrupamientos (Campos & Casados, 2016, p. 147).

Por tanto, es importante reconocer que el poder contiene una triple dimensión, que es requerimiento para el fortalecimiento o la profundización de las democracias y la mediación de los conflictos, en este caso, violentos. Puede ser interpretado como el poder para todos y contrapoderes que se configuran en un mecanismo para la construcción de la paz, en tanto que potencian la capacidad de acción no violenta de los sujetos de forma individual y colectiva.

Del mismo modo, el poder se puede manifestar de diversas formas o formas de poder, esto desde Gene Sharp -el enfoque pluralista de poder- “o dicho de otro modo, que el poder estaría distribuido entre la variedad de grupos, instancias e individuos de una sociedad” (Muñoz y López, 2000, p. 1).

En este sentido, Muñoz et al (2018) señalan que existen tres dimensiones de poder. En la primera, el poder estimula la participación y la representación política y hace posible la acción política a partir de los acuerdos y el consenso. En la segunda, una teoría y una práctica de poder no dominante (arendtiano) hace posibles la gestión pacífica de la conflictividad y la construcción de la paz. Y en la tercera, este poder, que posibilita el movimiento social, el cambio y la transformación no violentas.

En consecuencia, según Anacona (2018), el poder de los sujetos sociales individuales y colectivos puede configurarse como una “fuerza” que promueve el diálogo, la negociación y la integración frente a las situaciones y acciones violentas. Es decir, una fuerza de acción transformadora y potencializadora de la capacidad que tenemos todos los sujetos sociales, de forma individual o colectiva, para instituir en nuestra vida cotidiana *habitus*, que proporcionen contextos constructores de paz, es decir, escenarios de diálogo, concertación, de escucha, de reconocimiento y gestión de los conflictos por vías noviolentas. Entendiendo entonces que los *habitus* son los que posibilitan el empoderamiento pacifista, el desarrollo de las capacidades o las cualidades que hacen posible el cambio de la realidad y que se pueden encontrar en distintas experiencias colombianas (Muñoz, 2018).

En este sentido, el empoderamiento pacifista es un concepto central en la construcción de la paz y, de acuerdo con Muñoz et al, se define primero en dos sentidos: “El primero, como la toma de conciencia de las capacidades que tenemos los seres humanos para la transformación pacífica de los conflictos y, en segundo, como todos aquellos procesos en que la paz, la transformación pacífica de los conflictos, la satisfacción de necesidades o el desarrollo de capacidades ocupan el mayor espacio personal, público y político posible” (Muñoz, 2018, p. 2). Ambos sentidos son complementarios y sinérgicos.

En este caso, hay mucho que aprender de los movimientos sociales emancipatorios como, por ejemplo, el Movimiento Indígena Latinoamericano. Los indígenas somos conscientes de las múltiples potencialidades y decidimos desarrollar acciones desde nuestra propia cosmovisión. Por ejemplo, en Colombia: la guardia indígena, las asambleas, los consejos de mayores, el valor y legitimación del derecho propio o derecho mayor. Y en nosotros los y las yanakunas el “tejido como pedagogía de paz” que contribuye a la recuperación de la memoria histórica y colectiva como pueblo originario.

A partir del giro en el concepto de poder, se define el empoderamiento pacifista en un doble sentido, el primero, como la toma de conciencia de las capacidades que tenemos los seres humanos para la transformación pacífica de los conflictos, y el segundo, como todos aquellos procesos en que la paz, la transformación pacífica de los conflictos, la satisfacción de necesidades o el desarrollo de capacidades ocupan el mayor espacio personal, público y político posible. Pensamos que el empoderamiento pacifista es un concepto central en la construcción de la paz. Ambos sentidos son complementarios y sinérgicos: la toma de conciencia de las capacidades precede y es necesaria para la acción pacífica en todos sus niveles (micro, meso, macro) convirtiéndose en nexo entre la teoría y la práctica. Lo es porque da recursos de transformación individual-social-colectiva y, asimismo, porque nos obliga a indagar sobre las realidades de la paz, lo que nos retrotrae directamente a la filosofía para hacer las paces (Martínez Guzmán, 2001) o la paz imperfecta (Muñoz, 2001). Representa, al mismo tiempo, una categoría académica de las disciplinas que se dedican al estudio de la paz; y una realidad propositiva y ejemplarizante. El empoderamiento pacifista pretende rescatar la praxis de la paz, conseguir que las acciones de paz tengan el mayor espacio personal, público y político a pesar de su convivencia con los conflictos y la violencia. En el caso que nos ocupa, a partir de la prehistoria.

Empoderamientos pacifistas en mujeres. Reconocemos el empoderamiento pacifista como expresión de la capacidad crítica de cuestionar los modelos de dominación y como la toma de decisión de gestionar los conflictos de forma no violenta, o sin violencia. Se comprende como una fuerza transformadora que permite cuestionar el carácter capitalista de lo que Aníbal Quijano define como el patrón de poder colonialista de trabajo/raza/género, que pone en cuestión las relaciones de autoridad, las relaciones intersubjetivas y las relaciones sociales totalitarias. Que, en el caso de las mujeres indígenas yanakunas, permite que podamos reconocer múltiples realidades, discursos y formas de tejido cultural, su enfoque político y feminismos, como expresión precisamente de la pluralidad de empoderamientos posibles.

Sin embargo, poner en discusión las formas de empoderamiento pacifista implica expresar que en un sistema capitalista, colonialista y patriarcal los procesos de empoderamiento femenino no serán igual a los procesos de empoderamiento masculino, aun compartiendo el mismo contexto y desarrollo (ejemplo: pobre, rural e indígena), y mucho menos cuando se cruza con la categoría de etnia. Es decir, el empoderamiento tendrá condiciones distintas en las mujeres indígenas comparado no solo con otras mujeres, sino con los mismos hombres indígenas de sus propias comunidades. Aquí la interseccionalidad tendrá un lugar importante.

Sin duda, el empoderamiento femenino según Margaret Hall (1992) tiene diferencias de acuerdo con las características sociales de quienes lideran los movimientos feministas en cada país. Esta autora nos permite reconocer, entre otros asuntos, que “el feminismo en la mayoría de los países ha sido liderado por mujeres de clase media y educadas. Estas mujeres de la corriente principal pueden tener muy pocos valores en común con las mujeres de clase baja y las mujeres en grupos étnicos minoritarios” (1992, p. 79). Esto no significa que hoy día los diálogos entre feminismos sean posibles, de hecho los encuentros y los ejercicios relacionados al empoderamiento de nosotras las mujeres en agendas globales hacen posible los encuentros.

En este sentido, desde el principio de esta investigación nos situamos en los feminismos decoloniales y aquí el feminismo comunitario, para ello desarrollamos una serie de elementos que nos parece centrales en comprender la forma y retos del empoderamiento pacifista de las mujeres yanakunas.

Así, la interseccionalidad es abordada por algunas feministas decoloniales, entre ellas Ochy Curiel (2008). Ella examina los diferentes problemas de desigualdad y discriminación que sufrimos las mujeres, especialmente negras, en los distintos contextos sociales, económicos y políticos. La interseccionalidad identifica y analiza los distintos problemas que se presentan en las relaciones sociales de las mujeres con su entorno. Cuestiona que en los entornos se diseñan a lo largo del tiempo aspectos de subalternidad

de género que van a justificar los discursos y prácticas de una sociedad machista. Ochy Curiel (2008) explica que en América Latina la mujer históricamente ha sido el sujeto de desigualdades y discriminación, relacionado con la “racialización, el sexo-género, la etnia, la sexualidad y la clase social”. Estos aspectos deben ser cuestionados, analizados, descritos y comprendidos desde cada realidad y experiencia concreta. En este caso, desde la situación de las mujeres yanakunas en contexto de ciudad y en los resguardos o territorios de origen.

Reconociendo esta complejidad que está vigente, autoras como Jo Rowlands (1997, p. 215) expresan que el empoderamiento de las mujeres y sus organizaciones se desarrolla en tres dimensiones:

- i) La personal, que implica desarrollar cambios en la autopercepción, confianza individual y capacidad, lo que posibilita liberarse de la opresión internalizada.
- ii) La de las relaciones cercanas, en donde se desarrollan habilidades para negociar e influenciar la naturaleza de las relaciones y la toma de decisiones.
- iii) La colectiva, en la cual quienes se empoderan trabajan de manera coordinada para lograr un impacto amplio. Lo interesante de este nivel es que trasciende el poder que cada individuo puede desarrollar.

Por consiguiente, existen diferentes formas de vivir y desarrollar el empoderamiento femenino. De acuerdo con los antecedentes de investigación encontrados en el tema de empoderamiento femenino, la mayor proporción de investigaciones promueven procesos de capacitación o potencian capacidades según el grupo de mujeres (características étnicas, sociales, económica, culturales y territoriales), algunas reconocen los procesos como intervención y otros se inscriben en principios y

estrategias de la Investigación Acción Participativa. En estos últimos generalmente se busca desarrollar el poder de las mujeres haciendo distinción entre diferentes tipos de poder -que no son los que estableció Max Weber- y que Campos & Casados (2016) exponen. Estos son:

- i) *El poder sobre*, está asociado a la coerción física de una persona sobre otra.
- ii) *El poder interior o poder desde dentro*, relacionado con las capacidades de reflexión, liberación de la opresiones sociales o culturales y con las capacidades para aceptar y respetar a los demás como nuestros iguales.
- iii) *El poder con*, corresponde a las capacidades de actuar y trabajar de forma colectiva, para transformar una problemática compartida.
- iv) *El poder para*, relacionado con las capacidades de movilización y conciencia crítica.

Según Miguel Ángel Campos y Estela Casados (2016):

La racionalización y el uso del poder dependen de una estrategia de capacitación, concienciación e información externa al sujeto, pero no garantiza el empoderamiento, ni necesariamente desencadena un proceso de reflexión autocrítica o la determinación de impulsar cambios en la situación vivida ni en el ámbito de las relaciones cercanas (p. 149).

En el empoderamiento va a influir el proceso de reconocimiento o conciencia del sistema de opresión, como lo plantea Paulo Freire (1970; 2002)

Por tanto, es preciso reconocer que la discusión sobre el empoderamiento tiene especial interés en el grado en que se genera “conciencia” en cada sujeto individual y/o colectivo acerca de las condiciones de opresión, o del sistema mundo, que diría Quijano. Es decir, en las circunstancias que puedan influir en el desarrollo de las capacidades, habitus, valores o prácticas, como también en las virtudes morales y las virtudes intelectuales van a estar presentes los atributos, las instituciones o sistemas de creencias

complejos, las normas, el medio o contexto en donde se desarrollan las acciones y praxis de empoderamiento.

Según Francisco Muñoz y Juan Manuel Jiménez (2007) el empoderamiento pacífico contribuye a la igualdad y a la justicia, pues toma conciencia de nuestro potencial para resolver los conflictos de manera pacífica. De acuerdo con los planteamientos de Nancy Fraser (1997), que reconoce entre ellos distintas formas de ser y ejercer la ciudadanía (civil, legal, política, social, fragmentada), existen tres dimensiones de justicia social esenciales: la redistribución de las riquezas y sus problemáticas en la esfera económica, el reconocimiento de derechos individuales y colectivos y la participación y representación en el ámbito político-social.

En esta discusión se propone que el poder pacifista está influenciado de lo que algunos autores, como Boaventura de Sousa Santos (2013), definen como el poder creativo o “clinamen, poder de movimiento espontáneo”. De Sousa Santos establece diferencias entre la acción conformista y la acción con “clinamen”, que se corresponde con “el inexplicable quiddam”. La acción conformista es la práctica rutinaria, reproductiva y repetitiva que reduce el realismo a lo que existe y precisamente porque existe. El “clinamen” altera las relaciones de causa y efecto. Es un viraje o desviación leve que no rechaza el pasado, sino que lo redime de forma creativa y compleja. Que es lo que pasa en Colombia con relación a la forma histórica de resolución del conflicto armado, al reconocer la propia historia y los diferentes intentos de resolver por la vía de la violencia, las organizaciones sociales, comunitarias y en este caso indígenas yanakunas que, producto de nuestra propia experiencia, lo instituímos en el discurso y en las acciones como esa necesidad de dar un viraje y actuar de forma pacifista. Esto nos exige a todos en comunidad un poder creativo o “clinamen” en donde sea posible el reconocimiento y encuentro para el diálogo y los procesos de mediación y gestión de conflictos noviolenta o sin violencia.

Este “clinamen” en el caso del Pueblo Yanakuna lo lleva a reconocer el paso de la “vergüenza al orgullo”¹¹⁸ de ser, sentirnos y vivir como indígenas. Es así como, en este caso, el empoderamiento pacifista responde a un proceso histórico y político que lleva a ejercicios de fortalecimiento del tejido social, de la participación en la toma de decisiones, el incremento de la resistencia y acciones alternativas de noviolencia. Funciona como instrumento de gestión de conflictos que dota de más y mayor fuerza de libertad e independencia, de autodeterminación y de reconocimiento que es necesario aprender a mediar con los diferentes actores implicados en el conflicto armado en Colombia y que, de forma interna, es reciente la discusión sobre lo que veremos como “entronque patriarcal”.

Participación de la mujer yanakuna desde el reconocimiento de los feminismos decoloniales, la paridad, la dualidad, la reciprocidad y el empoderamiento pacifista

En este apartado intentaremos comprender la participación y el empoderamiento pacifista de las mujeres indígenas yanakunas desde características centrales de los feminismos decoloniales y haremos hincapié en el feminismo comunitario.

Feminismos decoloniales. Existen diferentes pensadores y pensadoras decoloniales¹¹⁹ que coinciden en que “con América (latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como ejes constitutivos de este específico patrón de poder” (Quijano, 2014, p. 286). El “colonialismo” se define como una forma o estructura de dominación político-administrativa. Remite a un periodo histórico y experiencia histórica para garantizar la

¹¹⁸ Expresión verbal de los integrantes del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali para manifestar el proceso de reconocimiento de su identidad y autonomía indígena.

¹¹⁹ Para los argumentos y esquema fueron tenidos en cuenta Franz Fanón, Fausto Reinaga, Orlando Fals Borda, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Santiago Castro Gómez, Catherine Walsh, María Lugones, Walter Mignolo, Yuderky Espinosa, Ochy Curiel, Rita Segato, Silvia Federici y Betty Rut Lozano.

explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del colonizador que ejerce su poder desde otra jurisdicción territorial.

El concepto de colonialidad va a estar vinculado al concepto de colonialismo. Entenderemos que la colonialidad permanece en el tiempo como esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos. Garantiza la subalternización y negación de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son dominados y explotados; instituyendo o naturalizando las formas de explotación por el capital de unos seres humanos por otros.

La colonialidad, según Aníbal Quijano (1992), reproduce las relaciones de dominación capitalista. “Se fundamenta en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de patrón de poder capitalista y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivos, de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América” (Quijano, 2014, p. 285).

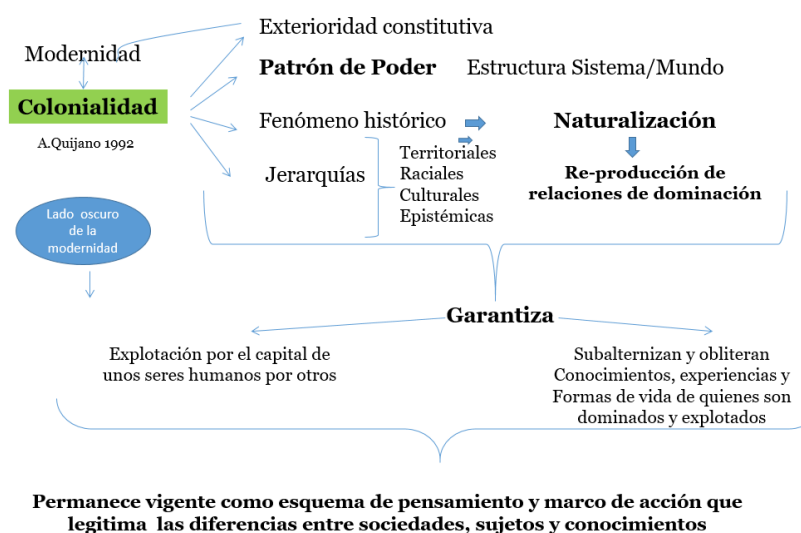


Figura 25 Concepto de Colonialidad Fuente: Anacona, 2015.

Podemos comprender que las relaciones intersubjetivas que se configuraron desde el colonialismo y la colonialidad responden a las necesidades del patrón de poder del capitalismo.

Estas relaciones constituyeron

Un nuevo universo de dominación bajo la hegemonía eurocentrada [...] que será después denominada *modernidad*. [...] Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado *racional*, fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la *modernidad* [...] Esa es la modernidad/racionalidad que ahora está, finalmente, en crisis (Quijano, 2014, p. 287).

La crítica al eurocentrismo pasa por reconocer que todo conocimiento es un conocimiento situado histórica y geopolíticamente.

Según Catherin Walsh (2005) el proyecto de modernidad/colonialidad es reconocido como un “paradigma otro”, en la medida que construye un pensamiento crítico que parte de las historias y experiencias marcadas por la colonialidad y no por la modernidad. Considera, además, que este proyecto, como resultado de la expansión imperial/colonial y la colonialidad, niega y desconoce los modos de pensar, ser y actuar distintos.

No busca considerarse un paradigma teórico nuevo dentro de la academia

Si no



Cuestionar los criterios epistémicos de producción del conocimiento académico
Asociado al eurocentrismo y la modernidad



Se considera un **PARADIGMA OTRO**

Pretende consolidar conocimiento no eurocéntrico Desde la “herida colonial”



Walter Mignolo

Cambiar

Contenidos

Términos

Condiciones de Conversaciones

“Objetivo es labrar formas de análisis, no contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento (eurocéntrico, sin importar cuán críticos sean estos”



Arturo Escobar

Figura 26. ¿Qué busca el pensamiento decolonial? Fuente: Anacona, 2015.

Otra de las concepciones núcleo de la colonialidad/modernidad es el de humanidad.

Bajo la perspectiva eurocéntrica se naturalizó la idea de “raza” para otorgar legitimidad al “sistema de dominación”, haciendo la distinción entre europeos / no europeos, superioridad / inferioridad, dominantes / dominados, racionales / irracionales, civilizados / primitivos, modernos / tradicionales. Forma hegemónica de desconocer nuestros propios saberes. De hecho, en la investigación social se encuentra esta situación

cuando, por ejemplo, se observa que los pueblos indígenas hemos sido estudiados como objetos de reconocer los conocimientos propios. Por el contrario, ante una racionalidad y neutralidad se nos desconoce (Smith,

2017).



Figura 27 Patrón de Poder Fuente: Anacona, 2015.

Según Aníbal Quijano (2014) lo decisivo en las relaciones de poder es la “raza” como clasificación social y la corporalidad como forma de “naturalización” del sistema de dominación. Se estableció una estructura de control del trabajo y de otras instancias básicas de existencia como el sexo, la subjetividad y la autoridad.

En el paradigma otro- decolonial- varios autores y autoras van a coincidir con Quijano (2014) en que el sistema/mundo es una escala societal¹²⁰ del poder y una malla de relaciones sociales de Explotación/dominación/conflicto articuladas en función de:

¹²⁰ Lo “*societal*” es una dimensión o constructo que vincula las estructuras sociales, sus instituciones, sus sistemas, las organizaciones, imaginarios y representaciones que contiene la sociedad.

- El trabajo y sus productos
- La “naturaleza” y sus recursos de producción
- El sexo, sus productos y la reproducción de la especie
- La subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento

La autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular los cambios (Quijano, 2000, p. 345).

Por ejemplo, Grosfoguel (2011) afirma: “en un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad y género a escala global. Esto es lo que se ha conocido como la “colonialidad del poder” (p. 99).

Ahora, respecto al género, María Lugones cuestiona a Aníbal Quijano y a los desarrollos de la teoría decolonial que jerarquizan el género como un sistema de opresión de menor rango frente a la raza. Manifiesta que:

Lo que Quijano ofrece es una teoría histórica de la clasificación social para reemplazar lo que denomina las “teorías eurocéntricas de las clases sociales” (2000b, p. 367) [...] La invención de la “raza” es un giro profundo, un pivotar el centro, ya que reposiciona las relaciones de superioridad e inferioridad establecidas a través de la dominación. Re-concibe la humanidad y las relaciones humanas a través de una ficción, en términos biológicos [...] el marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como “recurso”. Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos (Lugones, 2010, pp. 79 - 84).

En este sentido, pone en diálogo varios aportes decoloniales¹²¹ con relación al dimorfismo sexual como característica fundamental del sistema de género/moderno/colonial. En tanto que favorece el ocultamiento de formas de relación no patriarcales existentes en las sociedades colonizadas por el eurocentrismo. Es decir, para Lugones (2010) “aquellos ubicados en “el lado oscuro/oculto” no fueron necesariamente entendidos en términos dimórficos”¹²²; el cuestionamiento de lo establecido como humano / y lo no humano (Lugones, 2010, pp. 79 - 84).

Lugones toma referentes ancestrales¹²³ y va a exponer que el género funciona como principio organizador del sistema colonial, que va a desconocer otras formas organizativas y además va a separar “lo humano de lo no humano”, en donde la raza y el capital van a establecer unas formas de organización subalterna entre el hombre y la mujer blanca, burguesa, europea y europeísta. Mientras que va a desconocer o a designar como “sub-humanos o no-humanos” a las otras mujeres, o las no-mujeres, las personas bestializadas: las negras, las indígenas, las pobres, las disidentes sexuales, las putas, las trans, las que se ubican por debajo de esa línea en distintos puntos de ese espacio de sub-humanos y nohumanos”¹²⁴ (Lugones, 2010).

¹²¹ Lugones se basa en Julie Greenberg, Paula Gunn Allen y Oyéronké Oyewùmi.

¹²² Lugones plantea que “Los miedos sexuales de los colonizadores los llevaron a imaginar que los indígenas de las Américas eran hermafroditas o intersexuales, con penes enormes y enormes pechos vertiendo leche. Pero como Paula Gunn Allen (1986 / 1992) y otras/os aclaran, los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización, sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria. Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado [...] es importante preguntarse de qué forma el dimorfismo sexual sirvió, y sirve, a la explotación/dominación capitalista global eurocentrada” (Lugones, 2010, p. 86). El dimorfismo sexual se convirtió en la base para la comprensión dicotómica del género, la característica humana (Lugones, 2011, p. 110).

¹²³ En la discusión, Lugones, citando a Oyéronké Oyewùmi (*La invención de las mujeres*) “se pregunta si el patriarcado es una categoría transcultural válida (1997, p. 20). Al proponer este interrogante, no contrasta al patriarcado con el matriarcado, sino que propone que “el género no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental” (Lugones, 2010, p. 87). Por consiguiente, discute cómo la asociación colonial entre anatomía y género se configura como una condición de dominación de inferiorización, en tanto que “Oyewùmi reconoce dos procesos cruciales en la colonización, la imposición de razas con la consecuente inferiorización de los africanos y la inferiorización de anahembras” (Lugones, 2010, p. 88).

¹²⁴ Esto reafirma la idea que expone Aníbal Quijano cuando cuestiona la Modernidad/Colonialidad, en tanto que cuando algo o alguien es imaginado o definido como moderno al mismo tiempo está implícitamente indicado algo o alguien que no lo es (Quijano, 2014).

Por consiguiente, María Lugones reconoce que Aníbal Quijano hace una referencia al género, pero no evidencia que el género y la raza son construcciones de la colonia que se usan para jerarquizar y legitimar el poder de unos sobre otros, resaltando diferencias fenotípicas y biológicas como formas de diferenciación y subordinación *naturales* a las que todas las culturas deben responder.

Lugones nos explica que el género va a determinar la condición de humanidad de una persona, y no solo la raza, el sexo, el trabajo, la autoridad o el territorio. “El sistema de género no solo está jerárquicamente, sino también racialmente diferenciado, y la diferenciación niega la humanidad y por lo tanto el género de los colonizados” (Lugones, 2011, p. 112).

Por su parte, Yuderkys Espinosa (2014) está de acuerdo con Aníbal Quijano cuando anuncia que hemos llegado al momento de una revolución epistémica.

Estoy convencida de que esta apuesta doble que hace el feminismo descolonial por 1) revisar el andamiaje teórico conceptual producido por el feminismo occidental blancoburgués, al tiempo que 2) avanzar en la producción de nuevas interpretaciones que expliquen la actuación del poder desde posiciones que asumen un punto de vista subalterno constituye un aporte fundamental a la producción de nuevas epistemologías y marcos teóricos conceptuales que confrontan el andamiaje de producción de verdad hegemónico impuesto por Europa, y posteriormente por Estados Unidos, a través de la fuerza desde el momento mismo de la conquista y colonización de América (Espinosa, 2014, p. 8).

En este sentido, y considerando las discusiones conceptuales realizadas con Johana Caicedo Sinisterra¹²⁵ (2017), podemos decir que el feminismo decolonial se reconoce como una propuesta contrahegemónica que busca hacer una relectura del feminismo basado en la lógica social y política occidental. Se trata de retomar las críticas desde la marginalidad que se construyen alrededor del feminismo clásico, donde se cuestiona la veracidad de sus elaboraciones epistémicas, debido a que fueron construidas por mujeres que gozaban de un privilegio de clase y raza.

Los feminismos decoloniales se convierten en una oportunidad analítica y política que permite el reconocimiento de las epistemologías construidas desde una perspectiva más flexible, pero, al mismo tiempo, vehemente, que desmantela constantemente el sistema de opresión basado en género/raza/clase/etnia y que está presente en posturas “críticas”, que al final terminan por mantenerlo.

Las razones que sustentan tal crítica tienen que ver con el hecho de ver cómo el feminismo occidental ha sido hegemónico. Se cuestiona que no se ven las diferencias existentes entre las mujeres. Ya que no todas son blancas, estudiadas y pertenecen a una clase social alta. Más bien, se trata de argumentar sobre la posición de las mujeres indígenas, negras, de sectores populares, lesbianas, que cuestionan el lugar construido durante tantos años por el feminismo occidental.

Sobre este aspecto, Valdivieso (2014) considera que el feminismo latinoamericano, pese a tener una vinculación con el feminismo europeo y norteamericano, empezó a cuestionar el patrón de poder colonial existente en el movimiento. Esto permite hacer una ruptura y cuestionar la producción académica, la

¹²⁵ Johana Caicedo Sinisterra es una mujer guapireña, activista de los derechos humanos de la población negra y la población negra LGBT en Colombia con reconocimiento internacional. Hizo parte de la delegación a la Habana, Cuba, en los Acuerdos de Paz entre las FARC y el Gobierno Colombiano. Es profesional en Filosofía y Magistra en Educación con énfasis en Educación Popular y Desarrollo Comunitario, de la Universidad del Valle. Fundadora de la Fundación Afrodescendientes por las Diversidades Sociales y Sexuales Somos Identidad. Tuvo la oportunidad, en el 2016 y el 2017, de orientar su trabajo de investigación para optar al título de maestría. Su trabajo, meritorio, se llama: *Repertorios Discursivos: Subjetividad Política De Una Mujer Negra Lesbiana En La Universidad del Valle*.

movilización social y política, que tanto dinamiza las lógicas de producción de conocimiento e identidades en este lado del mundo.

Los feminismos decoloniales se presentan como posibilidades de construcción de una caja de herramientas para asumir el análisis de manera mucho más flexible, abierta, crítica y con disposición a establecer las bases para una visión más integradora de las realidades sociales de las mujeres y sus perspectivas en el futuro. Pluralidad de feminismos, contruidos desde distintos:

Lugares de enunciación no es, ni ha de ser la pretensión que sea, una expresión homogénea. Es más bien la expresión aun inacabada de las luchas que libran en el sur global mujeres negras, mujeres indígenas, mujeres lesbianas y trans, mujeres campesinas y populares contra todas las fuerzas que las oprimen de diferente modo, haciendo uso de su poder insurgente. No es que por ser negra, lesbiana, indígena o campesina ya se es una feminista decolonial, es porque desde ese lugar de enunciación se proponen unas apuestas políticas (Lozano, 2016, p. 44).

De acuerdo con Lugones (2008), los feminismos decoloniales ponen en duda esa unidad y universalidad del feminismo y cuestionan:

- El feminismo marxista
- El feminismo autónomo
- La crítica epistemológica feminista
- Los significados otros de la vida en comunidad
- Las diferencias se convierten en la posibilidad de actuar de forma plural y en unidad.
- El progreso en la conquista de los derechos de las mujeres
- La modernidad a la que debe llegar todo grupo humano
- La herencia colonial
- La desencanta radical
- No basta ganar un espacio en la comunidad feminista

- El género como universal unificador

De esta forma, para nosotros, es fundamental el concepto de interseccionalidad que proponen las feministas decoloniales negras. En la medida en que, por una parte, va a ampliar la comprensión de los cuestionamientos que los feminismos decoloniales hacen a los feminismos occidentales o clásicos. Y, por otra, va a permitir reconocer de qué manera inciden en las formas de participación y empoderamiento de nosotras como yanakunas.

Por tanto,

La crítica del universalismo feminista hecha por mujeres contemporáneas de color y del tercer mundo se centra en la idea de que la intersección entre raza, clase y sexualidad y género va más allá de las categorías de la modernidad [...] Descolonizar el género es necesariamente una tarea práxica. Es entablar una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social (Lugones, 2011, pp. 106 -110).

Explicamos en un apartado arriba que Ochy Curiel (2008) examina los diferentes problemas de desigualdad y discriminación que sufre la mujer en los distintos contextos sociales, económicos y políticos, a partir de la relación “raza, el sexo-género, la etnia, la sexualidad y la clase social”. Ella señala que en los feminismos latinoamericanos y del caribe:

La descolonización para nosotras se trata de una posición política que atraviesa el pensamiento y la acción individual y colectiva, nuestros imaginarios, nuestros cuerpos, nuestras sexualidades, nuestras formas de actuar y de ser en el mundo y que crea una especie de “cimarronaje” intelectual, de prácticas sociales y de la construcción de pensamiento propio de acuerdo a experiencias concretas (Curiel, 2009, p. 1).

Con este panorama, en esta investigación asumimos el reto de describir las formas

de participación y empoderamiento pacifista de las mujeres yanakunas, abordando los aspectos de subalternidad de género en una sociedad patriarcal-eurocentrada que aumenta la complejidad cuando se cruza con la categoría racial, sexo, género, trabajo, autoridad, territorio, en procesos organizativos y políticos en los que hacemos presencia.

Feminismos indígenas o en Abya Yala. En el anterior apartado es posible evidenciar que nuestras formas de participación y empoderamiento pacifista, como mujeres yanakunas, se encuentran íntimamente ligadas con los aspectos de subalternidad que se construyen sobre el género, en una sociedad patriarcal y eurocentrada. Por tanto, las categorías de raza, sexo, trabajo, autoridad y territorio entran a jugar un papel fundamental en el proceso político organizativo del cabildo y de lo que ocurre en los territorios de origen o resguardos.

En este apartado, el panorama se sigue complejizando en tanto que autoras expertas, como Rita Segato, Francesca Gargallo Celantini, Silvia Rivera Cusicanqui, Sofía Zaragocin¹²⁶, nos van a referir múltiples formas de los sujetos femeninos indígenas y lo que esto implica en el buen-vivir de nuestras comunidades, aun poniendo en evidencia el entronque patriarcal que resulta una categoría nueva para esta investigación.

Rita Segato, a partir de los pueblos indígenas, da cuenta de cómo el colonialismo modifica históricamente las relaciones de género. Se diferencia de otras feministas en

¹²⁶ En la introducción de esta tesis hacemos alusión a los aportes de María Lugones, Yuderkys Espinosa, Diana Correa, Karina Ochoa, Rita Laura Segato, Breny Mendoza, Silvia Rivera, Silvia Marcos, Rosalva Aída Hernández Castillo, Betty Rut Lozano Lerma y Francesca Gargallo, entre otras. En los *Feminismos y buen vivir, utopías decoloniales* (2017), compilado por Soledad Vera y Sofía Zaragocin, en donde, además, están Silvia Vega Ugalde, Marta Cabezas Fernández, Xavier León Vega, Sarah Radcliffe y Margarita Manosalvas, que ponen en discusión la evidencia de los aportes de las mujeres en el paradigma del buen vivir diferenciado por pueblo indígena. O como lo hace Julieta Paredes (2015), en *Despatriarcalización: una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)*. O de forma específica el abordaje que ha tenido el movimiento zapatista, en obras como *¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994 a 2009*, realizado por Sarri Vuorisalo-Tiitinen (2011). Y también la forma en que se documenta la memoria de las mujeres mayas sobrevivientes del conflicto en Guatemala, en la obra *Tejidos que lleva el alma* (2011), realizado por Amandine Fulchirone, Olga Alicia Paz, Angélica López y un grupo grande de mujeres mayas, que dan cuenta de la larga lucha por la reparación o resarcimiento que han desarrollado las mujeres en un país afectado por un conflicto armado parecido al colombiano.

tanto que manifiesta que su contribución al feminismo “no es ni exegética, ni de sistematización, ni mucho menos programática, sino eminentemente práctica, como elaboración teórica empeñada en municionar una práctica contenciosa” (2011, p. 3).

Segato da cuenta de las situaciones que enfrentamos las mujeres indígenas con relación a la desprotección, desamparo y crueldad generados por la modernidad y el mercado. En lo que ella denomina un “genocidio de género”, en donde existe “no solo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado” (Segato, 2011, p. 9).

En este sentido, expone la discusión entre el derecho a la diferencia y el derecho a la autonomía que tenemos los pueblos indígenas, expresando que el Estado provee una serie de derechos a las mujeres en el reconocimiento de la afectación que produce los diferentes tipos de violencia, y al mismo tiempo rompe y desprotege las instituciones tradicionales y tramas comunitarias que las protegía. Es decir, cuestiona que:

Frente a la dominación estatal y a la construcción del discurso universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas se torna estratégicamente inviable defender una autonomía en términos de relativismo cultural. Para defender la autonomía, será, por lo tanto, preciso abandonar los argumentos relativistas y del derecho a la diferencia y substituirlos por un argumento que se apoye en lo que sugerí definir como *pluralismo histórico*. Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los *pueblos, con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico, aun cuando en contacto, como siempre ha sido, con la experiencia y los procesos de otros pueblos* (Segato, 2011, p. 6)

Segato es importante para nuestro análisis porque además señala que el reconocimiento de las mujeres como sujetos de derechos no responde a cambiar una expresión por otra, sino a cambiar un argumento relativista por un argumento histórico,

de la propia historia y de lo que ella ha propuesto como “pluralismo histórico”. Es decir, sustituir la expresión “una cultura” por la expresión “un pueblo”, y en reconocer que la mujer indígena y su pueblo tienen una jurisdicción propia y un fuero comunitario que el Estado debe garantizar para que puedan tener la capacidad de desarrollar su propia historia. En esto reconoce que el pueblo es:

Un sujeto vivo de una historia, en medio de articulaciones e intercambios que, más que una interculturalidad, diseña una inter-historicidad. Lo que identifica este sujeto colectivo, este pueblo, no es un patrimonio cultural estable, de contenidos fijos, sino la autopercepción por parte de sus miembros de compartir una historia común, que viene de un pasado y se dirige a un futuro, aun a través de situaciones de disenso interno y conflictividad (Segato, 2011, p. 7).

Lo que en su proporción de autonomía y re-existencia desarrolla el Pueblo Yanakuna y, en él, nosotras, las mujeres indígenas yanakunas.

En ella encontramos que reclama que:

Se entienda, por lo tanto, que fueron los dilemas de un escenario muy complejo que demandó la puesta en práctica de una *antropología contenciosa* los que me condujeron a sugerir los términos *pueblo como sujeto de una historia* en lugar de *cultura*; *pluralismo histórico* a cambio de *relativismo cultural*; e *inter-historicidad* para substituir *interculturalidad*. Ellos permiten pensar y actuar de forma más adecuada a un proyecto crítico y libertador. No fue el propósito de innovar o introducir neologismos lo que me llevó a sugerirlos. Tampoco propongo que las palabras postergadas deban ser eliminadas del vocabulario, sino usadas con cuidado para no alimentar el culturalismo y su propensión fundamentalista, de la cual ni la autocrítica disciplinar ni el activismo han conseguido desvincularse...

Un papel para el Estado sería, entonces, como dijimos, el de restituir a los pueblos su fuero interno y la trama de su historia, expropiada por el proceso colonial y por el orden de la colonial modernidad, promoviendo al mismo tiempo la circulación del discurso igualitario de la modernidad en la vida comunitaria. Contribuiría, así, a la sanación del tejido comunitario rasgado por la colonialidad, y al restablecimiento de formas colectivistas con jerarquías y poderes menos autoritarios y perversos que los que resultaron de la hibridación con el orden primero colonial y después republicano. (Segato, 2011, pp. 8-11).

En esto comprendemos que el género no solo debe ser un tema de la crítica decolonial o aspecto de dominación del patrón de poder de la colonialidad, sino que debe tener un “real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno” (Segato, 2011, pp. 8-12).

En el sistema colonial, el género se fundamenta en el binarismo de una serie de reglas de ser hombre y ser mujer, desconociendo los papeles de las mujeres, los hombres y el de la aldea, o comunidad. El sistema colonialista de la modernidad occidental desconoce la dualidad y la paridad, o sea, la complementariedad. Brinda prioridad a la relación binaria de suplementar al otro. En este sentido, Rita Segato describe que “cuando uno de esos términos se torna ‘universal’, es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: esta es la estructura binaria, diferente de la dual” (Segato, 2011, p. 20).

Rita Segato dice que anteriormente existía una estructura de género, no impuesta, en los distintos pueblos, que presentaba un patriarcado inicial. En esta estructura pudo establecerse el sistema de género moderno y colonial en el que se crean las relaciones de

poder y jerarquizaciones de los individuos y de las comunidades en las que el Estado – Nación continúa reproduciendo estas relaciones.

Por su parte, Silvia Rivera Cusicanqui¹²⁷, nos muestra, a partir de cinco ideas, el sistema de construcción de género en el mundo andino desde las sociedades Incas:

- i) El reconocimiento de la otredad indígena-andina “requiere de una suerte de descentramiento epistemológico”.
- ii) La orientación bi-lateral y bi-lineal en el parentesco indígena prehispánico es el primer rasgo del sistema de género de mundo andino.
- iii) “Las reglas de parentesco que regulaban el poder doméstico y familiar eran, al mismo tiempo, las que configuraban las condiciones del poder político y de la relación interétnica”.
- iv) El mestizaje biológico y cultural favoreció -a pesar de la complejidad y duras condiciones en las que se presentó- el que las mujeres desarrollaran estrategias de resistencia frente a las realidades mercantiles y urbanas que impuso el colonialismo.
- v) La resistencia feminista en la apuesta por la identidad, “con todo lo contemporánea y postmoderna que pudiera parecer, reproduce paradójicamente aquella doble posición de las mujeres incas, que permitía articular las redes afines de la panaka con las redes consanguíneas del ayllu. Articula también en ellas la doble función de relacionar al propio con el extraño (el lari de la terminología aymara de parentesco) y defender rigurosamente la identidad del grupo, a través de la práctica textil y la endoculturación ritual” (Rivera, 2010, pp. 180-199).

¹²⁷ Socióloga aimara. En el capítulo “Mujeres y estructuras de poder en los andes: de la etnohistoria a la política”, de su texto *Violencias (re) encubiertas en Bolivia. Mirada Salvaje* (2010), muestra el sistema de construcción de género en el mundo andino.

En las sociedades incas existía un paralelismo entre las estructuras de parentesco de hombres y mujeres como dos sociedades diferentes y complementarias, distinto a la construcción occidental. En el mundo andino existió la perspectiva masculina y la perspectiva femenina “que se expresaban estructuralmente en las nociones de ayllu (en aymara jatha) y panaka, nociones organizativas fundamentales, no solo para la sociedad Inca, sino para la sociedad andina prehispánica en general” (Rivera, 2010, p.182).

Cada perspectiva tenía sus propias reglas de organización y de transmisión aplicado a su grupo de descendencia o unidad étnica, es decir, la forma de relación, derechos, deberes, roles, status y labores, era heredada de hombre a hombre y de mujer a mujer. “Este tipo de transmisión era presentado como si fuera paralelo en sentido genealógico” (Rivera, 2010, p. 182).

La parentela masculina definía las fronteras étnicas, la parentela femenina “configuraba un sistema de alianzas interétnicas a través de la cuales se producía la endoculturación del extranjero, es decir, la incorporación de nuevos grupos de referencia al universo comunal o estatal, a través de la pedagogía cultural de las mujeres” (Rivera, 2011, p. 185), por tanto las diferencias entre hombres y mujeres eran reconocidas y complementarias.

En este sentido, “el poder femenino consistía en la posibilidad de establecer relaciones interétnicas con una autonomía tan amplia hasta tanto no amenazara la integridad del grupo y sus condiciones materiales y culturales de reproducción” (Rivera, 2010, p. 187).

A pesar de lo doloroso que representa la historia de la colonización, este papel de las mujeres permite identificar las causas por las que los hombres indígenas entregaron las mujeres a los hombres blancos, como costo de la guerra. Sin embargo, esto no desconoce la realidad que ya María Lugones plantea en tanto que la mujer fue negada y borrada (sus roles, estatus, funciones, derechos, deberes, su sexualidad), su perspectiva

femenina fue negada y, por tanto, el dimorfismo sexual se convirtió en la base para la comprensión dicotómica del género como característica humana; manifestando que en el mundo occidental “el sistema de género no solo está jerárquicamente, sino también racialmente diferenciado, y la diferenciación niega la humanidad y por lo tanto el género de los colonizados” (Lugones, 2011, p. 111).

Reconociendo las propias historias, el proyecto emancipador y lo que Silvia Rivera Cusicanqui expresa como la urgencia de que en América Latina podamos reconocer la historia moderna de cada uno de los pueblos que la conforman, Francesca Gargallo Celantini, en los años 2010 y 2011 realizó un recorrido por 607 pueblos en toda Abya Yala, desde México hasta la Patagonia, en Argentina, pasando por Colombia, reconociendo “las ideas continentales, el pensamiento feminista de las mujeres indígenas, americanas no occidentales, en la construcción de los idearios feministas” (Gargallo, 2012, p. 18), en lo que ella denominó un “diálogo posible”, es decir: i) Considerar a la persona con quien se dialoga una interlocutora válida y ii) no tener la intervención posterior de quien ahora está hablándote, ni su juicio.

Ella misma dice “para dialogar, es indispensable la voluntad de abrirse al universo gramatical, simbólico y espiritual de una persona diferente de sí, lo cual implica no tenerse miedo recíprocamente”. (Gargallo, F. 2012, p.58 - 59)

En el trabajo de Francesca Gargallo se pregunta: “¿por qué el feminismo no reconoce las ideas de las mujeres indígenas como parte de la reflexión acerca de la liberación de las mujeres?”. Gargallo, intenta ubicar precisamente esas múltiples voces que construyen una historia plural de las ideas feministas indígenas, relacionadas con los “conocimientos producidos por su cultura y en diálogo intercultural con otras, en un esfuerzo por cumplir con la función liberadora, emancipadora y crítica del quehacer filosófico y de los modos propios de la rebelión de las mujeres” (Gargallo, 2012, p. 68).

Este panorama problematiza lo que Rita Segato nos planteaba arriba. Gargallo se pregunta: ¿qué es y cómo ubicar entonces los sujetos colectivos, enlazados orgánicamente, que aparecen en los pensamientos de las intelectuales indígenas desde una base de ideas que pone en el mismo nivel de interacción el/la individua y su colectividad, el/la individua, su colectividad y su entorno, el/la individua, su colectividad, su entorno y el cosmos? (Gargallo, 2012, p. 71).

Con todo este panorama, bastante complejo, podemos decir que las mujeres del Pueblo Yanakuna de Colombia desarrollamos un proceso de recuperación de nuestro papel ancestral en la capacidad de pedagogas culturales y de expresión de empoderamiento pacifista. Esto teniendo la referencia de un grupo de mujeres tejedoras que, a partir de la recuperación del tejido de la lana, la oralidad, la danza, la simbología, la espiritualidad y las relaciones con otras comunidades y su vínculo permanente con el territorio de origen, son quienes nos permiten conocer y aprender de nuestra cosmovisión y cosmogonía apropiando y permitiendo que el resto de la comunidad aprenda y comprenda de las raíces ancestrales, en lo que algunas han definido como feminismo comunitario y otras, como feminismo espiritual.

En lo que expone Francesca Gargallo, vamos a encontrar una fuerte coincidencia con algunas mujeres indígenas, entre ellas las kichwas de Ecuador, en tanto que:

Según Mónica Chují Gualinga, siguen asumiendo el mismo rol en la familia, en el hogar, en la vida cultural de la comunidad, pero ahora tienen aspiraciones de jugar un rol importante en el cambio de vida, de contribuir en el fortalecimiento de las organizaciones. Hay un cierto incremento de mujeres jóvenes, de nuevas compañeras que empiezan a asumir el rol organizativo, pero, insisto, esto no significa que han abandonado el rol en la familia [...] pasan un tiempo en la dirigencia, o como dirigentes de derechos humanos, o de mujer, pero luego de ese periodo desaparecen porque nuevamente vuelven a la comunidad, a su hogar (Gargallo, 2012, p. 97).

En el caso de las mujeres yanakunas, las ausencias están relacionadas con el periodo de cuidado en los dos primeros años de vida de sus hijos, en lo demás suele coincidir con la descripción.

Y coincidimos en la relación con la madre tierra, la relación que tenemos las mujeres yanakunas con el agua y las lagunas, que nos comprometen con los procesos de armonización y mediación en la comunidad. En el caso del pueblo nasa, Aída Quilcue, reconocida lideresa y representante del CRIC, además de buena amiga de María Ovidia Palechor¹²⁸, “afirma que la acción de las mujeres no debe desligarse jamás de la espiritualidad que dirige el accionar político de su pueblo, so pena de perder su contundencia:

La Madre Tierra es la mujer de origen. Concebida como mujer, la Madre Tierra contiene la integralidad del Universo. Por ella, la mujer es considerada origen de la vida y transmisora del conocimiento, la que ha preservado todas las prácticas culturales, haciendo que perviva el pueblo nasa” (Gargallo, 2012, pp. 97-98).

En el caso del Pueblo Aymara, Julieta Paredes¹²⁹ sostiene que la mitad de todos los pueblos indígenas son mujeres y que los cuerpos son amables elementos de la propia identidad y de afirmación política:

El feminismo le dio a mi vida y mi pensamiento alas de Cóndor y cimas de montañas, elementos desde donde miro mi tiempo, mi pueblo, mi historia. [...] el lugar desde donde cualquier sujeto habla, no solo contextualiza el texto o discurso, sino también es testimonio, evidencia de una praxis, es decir, de una práctica y teoría accionadas con objetivos sociales determinados, que en ese caso es la lucha de los sectores populares por transformar una sociedad de injusticia e

¹²⁸ Ambas tuvieron un papel protagónico durante la Minga por la defensa de la vida, el territorio, la justicia y la paz que inició el 10 de marzo del 2019.

¹²⁹ Feminista autónoma y orientadora del feminismo comunitario.

infelicitades [...] el feminismo no es una teoría más, es un teoría, una conceptualización, una cosmovisión, una filosofía, una política, que nace desde las mujeres más rebeldes ante el patriarcado (Gargallo, 2012, p. 100).

Feminismo comunitario. De este modo, llegamos a lo que Julieta Paredes va a llamar “*la matriz epistémica del feminismo comunitario*”, en donde:

Planteamos un lugar de identidad común, somos hermanos, él y ella, la figura de la comunidad como cuerpo, no podemos partirlo, somos un mismo cuerpo, cada lado tiene sus funciones, paridad filosófica, ante un sistema de dominación, de un sistema de patriarcado que nos oprime a los dos. Pero por el patriarcado él pretende oprimir. Nos está negando los derechos que como mujeres tenemos, no es frente a frente, sino lado a lado, desde el aporte, no desde el gobierno (por eso, no les interesa un lugar de poder público), marco conceptual de la política pública, partiendo de la comunidad que se maneje en cinco (5) campos de acción: el cuerpo de las mujeres, el espacio de las mujeres, tiempo de las mujeres, movimiento organizativo y autónomo de las mujeres y la memoria de las mujeres, en toda la acción pública deben estar estos cinco campos de acción¹³⁰ (Julieta Paredes, entrevista, 2010).

Reconoce que el pensamiento político de las mujeres es feminismo, el lugar de identidad común entre hombres y mujeres, y la comunidad se configura como un cuerpo que es compartido y cada uno tiene su lugar y sus funciones en paridad filosófica y frente al mismo sistema de dominación que nos oprime, aunque de distinta manera. Para entender esto es preciso cuestionar el sistema del patriarcado y desarrollarlo desde las mismas organizaciones sociales, no desde los partidos políticos.

¹³⁰ Pueden consultar: <https://www.youtube.com/watch?v=NrivDMI1qDU>. Julieta Paredes, de la Asamblea Feminista Comunitaria, explica las bases del feminismo comunitario, que nace en Bolivia, se desarrolla desde las comunidades y se maneja mediante cinco campos de acción: cuerpo, espacio, tiempo, movimiento organizativo y memoria de las mujeres. 14 de diciembre del 2010. Consultado el 15 de junio del 2016.

El patriarcado es el sistema de todas las opresiones, exclusiones, discriminaciones y violaciones que viven la humanidad y la naturaleza históricamente, construidos sobre el cuerpo de las mujeres. En los incas o los aimaras, al mirar nuestra historia antes de 1492, antes también vivíamos opresiones, patriarcado ancestral, ha sido útil, porque nos han querido decir que el patriarcado no solo lo han traído los colonizadores, buscamos en nuestra memoria. En 1492 hubo un *entronque patriarcal*, se juntaron y se fortalecieron el patriarcado español y el ancestral, que oprime a las mujeres, niños, niñas, jóvenes, por eso vivimos opresiones más fuertes, fortalecida de otras formas. Reposicionar las luchas de nuestros pueblos se ha planteado desde el feminismo comunitario, se ha planteado: descolonización, despatriarcado y la autonomía del cuerpo y de la sexualidad (Paredes y Guzmán, entrevista, 2014¹³¹).

Descolonizar el género significa decir que la opresión de género no solo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones, para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia. Este es el entronque patriarcal del que hablamos (Paredes, 2010, p. 24).

El feminismo comunitario nace de la historia colectiva de las comunidades, es una práctica reconocida desde el 2002, esto implica reconceptualizar el concepto de feminismo para que se comprendan las luchas contra hegemonías en cualquier tiempo de la historia y lugar. La lucha se revela y se propone ante un patriarcado que la oprima o la quiera oprimir.

Para esto se plantean tres significados de patriarcado:

- i) Patriarcado es opresión de los hombres hacia las mujeres.
- ii) Patriarcado es un sistema de opresión de los hombres a las mujeres.

¹³¹ Entrevista realizada en abril del 2014: <https://www.youtube.com/watch?v=C6l2BnFCsyk>, recuperado el 15 de junio del 2016.

iii) Patriarcado es un sistema de clase de hombre que oprime a otros hombres considerados inferiores

Las tres reducen el patriarcado a la relación hombre - mujer, entonces dónde quedaría la relación de género. Patriarcado para nosotros no es género: relación hombre -mujer (sea como sistema, persona o clase), la necesidad de redefinir el patriarcado: es el sistema de todas las opresiones, discriminaciones, explotaciones y violencias que viven la humanidad y la naturaleza, históricamente construido sobre el cuerpo de las mujeres, no es natural, es decisión política la humanidad haberlo construido, es el sistema de todas la violencias de la humanidad (Paredes y Guzmán, entrevista, 2014).

En este sentido, plantean que la explotación del uno con el otro se aprende desde el cuerpo de las mujeres, “porque en la casa hay una mujer que cocina y eso no se reconoce como trabajo, aprendemos desde el cuerpo de la mujeres en el trabajo que no es pagado, que beneficia al esposo, sino al patrón que se ahorra ese trabajo”. Así mismo, el racismo se aprende desde el cuerpo de “las mujeres cuando nace y se discrimina por ser mujer, por ser hembra, el cuerpo que no es valorado es de segundo valor. El extractivismo, explotación de la tierra donde la humanidad ha aprendido que ha podido acabar todo en el cuerpo de las mujeres, como las abuelas que han hecho todo” (Paredes y Guzmán, entrevista, abril, 2014)

Por tanto, el feminismo comunitario, para desarrollar los cinco campos de acción decolonial, describe la relación que existe entre “cuerpo, espacio, tiempo, movimiento y memoria”.

Para el feminismo comunitario, *el cuerpo* “comprende desde la biogenética hasta la energía afectiva, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad, la sensualidad, llegando hasta la creatividad” (Paredes, 2010, p. 38).

El cuerpo como un todo que integra lo físico y el alma, y en el caso de las yanakunas el cuerpo como territorio y expresión de corporeidad de resistencia y re-

existencia en tanto que se busca i) armonizar, encontrar nuestra relación con el agua, las plantas, la madre tierra como fundamento de existencia; ii) equilibrar, de acuerdo con la Chakana, entre los cuatro mundos: arriba espiritual, abajo material, a la izquierda la mente y a la derecha los afectos, iii) marcar el cuerpo como territorio propio de representación de la identidad indígena yanakuna con simbología, iv) nutrir con alimentos sanos. En los relatos, cuatro de las mujeres refirieron su sexualidad, erotismo y sensualidad como importante, las demás mantuvieron su vida íntima como parte de su autonomía y privacidad.

“El espacio” desde el feminismo comunitario “es un Campo Vital”¹³², comprende lo tangible y lo intangible, en términos de lo tangible se refiere a los espacios donde se desarrolla la vida cotidiana: la casa, la tierra, la escuela y los lugares de producción: la fábrica, la ciudad, el taller. Intangibles son los espacios políticos y culturales, y aquellos donde se toman decisiones. El espacio también comprende el paisaje y la geografía. Y lo describen a partir de la Chakana o Cruz del Sur (Paredes, 2010, pp. 40-41).

En el caso de las mujeres yanakunas, además de coincidir con todos estos aspectos, se reconoce la relación intangible y tangible del “espacio” con el territorio, a partir de la metáfora del “ir y volver” que significa el churo cósmico y remite a la memoria y conexión permanente con el territorio o resguardo de origen.

“El tiempo” Medir no es solo occidental, aquí en nuestras culturas también nuestras abuelas inventaron medidas del tiempo, fundamentalmente regidas por la agricultura. El tiempo para nosotras es un rango, no un minuto ni un segundo, sino un lapso de medida de la vida en el cual evaluamos qué pasa con nuestra vidas [...] en el Patriarcado el *tiempo importante* es asignado a los hombres y el *tiempo no importante* a las mujeres, por eso a ellas se les asignan trabajos y espacios valorados como de segunda; sin embargo en este tiempo y espacios es

¹³² El uso de mayúsculas es propio del texto de Julieta Paredes, 2010.

cuando las mujeres lo dedican a la protección y salvaguarda de sus comunidades (Paredes, 2010, pp. 43 -44).

Por consiguiente, coincidimos en que la “forma de medir el tiempo y la relación que este tiene con los espacios y los cuerpos de las mujeres se debe cuestionar”, en tanto que es en el tiempo de las mujeres yanakunas, que tienen para tejer, como logran incidir en la salvaguarda y pervivencia de un pueblo que está recuperando y re-elaborando su identidad indígena.

“El movimiento” en el feminismo comunitario es una categoría política. Responde a las organizaciones y las propuestas políticas.

Es un cuerpo social, un cuerpo común que lucha por vivir y vivir bien. Si algo tiene vida se mueve, si algo se mueve es porque tiene vida. Esta categoría política nos va a permitir apropiarnos de los sueños y responsabilizarnos de nuestras acciones políticas como mujeres. En la calidad de vida que queremos [...] el movimiento da cuenta de las relaciones de las mujeres con la comunidad, de la comunidad con las mujeres y de estas con otras organizaciones. Es en el movimiento que se pueden comprender los derechos ganados y el ejercicio de los mismos (Paredes, 2010, pp. 45-46).

En el caso nuestro, el movimiento es la constante como proceso político organizativo. De esa forma, el tejido se representa no solo como la forma de tejer hilos, sino de construir relaciones, establecer vínculos, reconocer derechos y apropiarse de la defensa de la identidad reconstruida y los derechos comprendidos, que en la actualidad, en los discursos de las mujeres, no es solo del pueblo yanakuna, sino de las mujeres yanakunas.

“La memoria” es comprendida como las raíces de las cuales venimos. Es la memoria la que nos permite hacer vínculo con el pasado, nos hace sentir orgullo de nuestros orígenes, pero también es selectiva porque olvida el entronque patriarcal. El

indigenismo ha contribuido a esa mirada romántica del pasado indígena, que desde el feminismo comunitario se va a cuestionar. En palabras de Julieta Paredes:

Esta memoria larga es interesada, pues si bien nos trae el orgullo y la dignidad de ser personas pertenecientes a pueblos con culturas y logros como cualquier otro pueblo, a la vez también es selectiva al momento de no reconocer el patriarcalismo, opresiones, autoritarismos, injusticias heredadas y que, por supuesto, estaban presentes en las sociedades precoloniales también, Hay que despatriarcalizar la memoria y reconocer que hubo patriarcado colonial y que la situación de las mujeres no es solo a partir de la colonia y la llegada de los españoles” (Paredes, 2010, p. 47).

En este sentido, coincidimos completamente, pues de hecho en las mismas dirigentes y los dirigentes se sigue sosteniendo que la paridad, la dualidad y complementariedad se daba en los yanakunas antes de la llegada de los españoles. En los espacios tangibles e intangibles existe la negación, en no reconocer las violencias dirigidas a las mujeres como expresión y prácticas del entronque patriarcal. Varias de las mujeres narran las violencias a las que han sido sometidas por sus mismos familiares y a algunas en el proceso político organizativo se las ha subestimado o, en ocasiones, han sido objeto de aislamiento cuando con sus posturas cuestionan los asuntos de autoridad de los dirigentes.

La participación femenina indígena. Con el panorama anterior vamos a comprender que la participación femenina indígena está atravesada por el patrón de poder sistema/mundo, colonialidad/modernidad/raza/género/sexo/trabajo/territorio/comunidad. Que la interseccionalidad es una constante obligada para identificar y describir la participación, y el entronque patriarcal que aún no se discute de forma visible en el Pueblo Yanakuna.

De esta forma, reconocemos que la participación está suscrita a realidades complejas de relaciones sociales que establecemos las mujeres indígenas, entre las

mismas mujeres de nuestro pueblo, con los hombres de nuestro pueblo, con otros pueblos indígenas, otras organizaciones, con el Estado y con las diversas instituciones de corte público y privado.

Por lo tanto, la participación femenina indígena no es solo cuantificar quiénes y cómo se accede a los derechos o las oportunidades que las aperturas democráticas y normativas de reconocimiento de derechos de las mujeres, las mujeres indígenas y de nuestros pueblos, de forma individual y colectiva, sino que está suscrita a los cambios sociológicos, antropológicos y económicos del mismo sistema hegemónico del capitalismo y el patriarcado que se contrasta con las capacidades, consciencia y estrategias que desarrollamos las mujeres en la defensa de nuestros territorios, cuerpos, memoria, espacios, comunidades, organizaciones y movimientos.

Existen dos amplias perspectivas desde donde se analiza la participación social de las mujeres: i) desde las estructuras y formas organizativas y ii) desde la identidad y los sujetos que conforman las organizaciones que integramos las mujeres. Sin duda, cada época tiene su particularidad en la forma como participamos. La participación está relacionada con el reconocimiento de derechos, las características socioculturales, los intereses económicos y la cultura política de cada espacio territorial. Aspectos estos que producen mayor complejidad en la posibilidad de entender las formas y estrategias de participación femenina en cada contexto, cuando se cruza con raza, étnica, trabajo y territorio.

Por tanto, vamos a reconocer que, en el caso de Colombia, tiene una fuerte influencia en la participación femenina el reconocimiento de nosotras las mujeres como sujetos de derechos, en donde la participación no está exclusivamente suscrita a la normatividad que exige la participación electoral (1957), o ser incluidas en los medios gubernamentales y no gubernamentales, o la política de partidos (década de los 80), sino en los espacios cotidianos donde vivimos y desarrollamos nuestra experiencia como mujeres, esto es la familia, la escuela, el trabajo, la comunidad. Es decir, nuestra

participación puede dar cuenta de los procesos sociológicos y normativos que poco a poco nos reconocen y donde nos reconocemos como sujetos de derechos, considerando los factores claves de interseccionalidad, el de etnia y el de territorio. Sin embargo, Ochy Curiel (2011) señala que la Constitución Colombiana de 1991 todo lo que supone que son los derechos se basa en el régimen de la heterosexualidad, lo que hace que la diversidad sexual no sea considerada. De hecho, en doce años de proceso no he escuchado la discusión sobre la diversidad sexual.

De acuerdo con Silvana Bruera y Mariana González en todos los contextos de participación femenina:

Nos enfrentamos a una percepción generalizada de precariedad frente a los múltiples procesos democráticos, que se refleja también en las diversas formas de participación social. No aparece claramente un marco interpretativo global, pero tampoco puede delinearse un proceso claro en la relación entre la sociedad civil y la sociedad política (1997, p. 4).

En la década de los 90, Colombia promovió un proceso de descentralización del Estado y sus aspectos de administración económica y política, que favoreció para que la figura y el papel de la mujer tuviera relevancia a nivel local en la construcción de las políticas que surgieron de ese proceso; “sin duda, no se trata de que la descentralización sea la explicación única de este fenómeno, sino de reconocer que dentro de ese proceso se abrieron espacios a una nueva representación de las mujeres” (Bruera y González, 1999, p. 6). En otras palabras, el proceso de reforma constitucional que vivimos los colombianos en 1991 y, con este, el proceso de descentralización y la puesta en construcción de las políticas públicas facilitaron que se nos reconociera como sujetos de derechos y se promoviera la implementación de la normativa internacional en normas nacionales que, aunque de forma precaria, han servido como garantía de nuestra participación en distintos ámbitos y niveles.

En esto es preciso reconocer, en la complejidad, que uno de los problemas que enfrentamos en el Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali es del “aprendizaje de las dirigentes y la comprensión de las mujeres de base sobre el cambio del rol de las dirigentes. Cabe plantear que la tradicional horizontalidad y la no-especialización de la participación de las mujeres opera como freno más que como mecanismo democratizador en este caso” (Fraser, 1994, p. 9). En la medida en que el cabildo debe luchar para que el mandatario saliente pueda liberar su responsabilidad de estar permanentemente asesorando a las mujeres en la toma de decisiones, esto como reconocimiento a su propia toma de decisión.

Esta situación también hace visible que, a pesar de la participación de las mujeres en la junta directiva del cabildo, han sido pocas y poca la experiencia con los actores institucionales en la administración municipal, departamental y nacional. Por consiguiente, es necesario su trabajo en dualidad con quienes han desarrollado esta experiencia, de modo que pueda garantizar no solo su aprendizaje, sino la sostenibilidad de los procesos en los que el cabildo ha estado inscrito durante más de 18 años.

Las mujeres indígenas son cada vez más visibles en la defensa del territorio y en sus acciones ambientalistas. Arturo Escobar, Dianne Rocheleau y Smitu Kothari nos muestran que “las mujeres se están poniendo a la cabeza de los movimientos ambientalistas en India, la República Dominicana y Colombia, ocupando un lugar central en la política del lugar. Sostienen que como vivimos en lugares concretos, debemos integrar cuerpo, hogar y comunidad a nuestro análisis ambiental (2002, p. 5). Sin embargo, son también ellas a las que el mismo sistema económico capitalista y extractivista pone en riesgo, caso de Bertha Cáceres (líder indígena lenca de Honduras, asesinada el 3 de marzo del 2016) y Efigenia Vásquez (líder indígena del pueblo Kokonuco de Colombia, asesinada el 8 de octubre del 2017).

En la participación política en Abya Yala y en Colombia no se puede dejar de lado los feminicidios, pues estos también han sido un indicador de la forma como se reprime la participación y el empoderamiento de las mujeres. En este sentido, en el 2016

participamos como mujeres yanakunas en el Foro Internacional sobre Femicidios en Grupos Étnicos- Racializados¹³³.

En este espacio se destacó:

En términos generales, que el patriarcado es anterior al capitalismo, que se fortalece y profundiza con este; que su accionar criminal contra las mujeres se exagera con la herencia de la conquista y el colonialismo que son proyectos sin terminar. El colonialismo hace necesario conectar el ahora con el pasado ya que la causa de la violencia contra las mujeres indígenas y afrodescendientes es el despojo múltiple efectuado sobre los pueblos originarios en el proceso de explotación colonial para convertirlos en cuerpos para el trabajo material -físico- y no para el trabajo político, cultural e intelectual (Aura Cumes). Despojo que continúa y se ejerce también contra los pueblos afrodescendientes actualmente. Se dijo que se usa el racismo y el sexismo para crear identidades que se ponen al servicio de la acumulación capitalista global (Federici).

Rita Segato afirma que no se puede explicar la opresión de género desde la monocausalidad. Asegura que no hay que temer a la complejidad del análisis que permita el cruce de circunstancias de varios órdenes [...] Se afirma que la violencia que se ejecuta contra las mujeres en todo el mundo no tiene precedentes: “nunca hubo un momento más letal para el cuerpo de las mujeres que el presente.

[...] es tal la violencia contra las mujeres que puede afirmarse que hay una guerra contra ellas de la misma manera que hay una guerra contra el terrorismo y contra las drogas. El capitalismo tiene un gran poder para organizar e

¹³³ Realizado en Buenaventura, del 25 al 28 de Abril del 2016, organizado por Otras Negras... y ¡Feministas!, el Colectivo Sentipensar Afrodiaspórico y la Casa Cultural El Chontaduro, de la que salió la publicación en la que se me reconoce como relatora de una de las mesas: Palacios C., E. M., Campo, M. M., Rivas, M. L., Ocoró, N. A. y Lozano, B. R. (eds.: Otras negras y... ¡feministas!). (2019). Femicidios y Acumulación global. Memorias del Foro Internacional sobre Femicidios, Cali, 2016. Serie Pensamiento decolonial. Abya Yala.

institucionalizar la violencia contra las mujeres a través de mecanismos de consentimiento y fuerza. Esta característica dual del capitalismo entra en una relación simbólica con otras fuerzas sociales: nacionalistas, religiosas, patriarcales, racializadas; para crear, sostener y perpetuar la violencia contra las mujeres (Shahrazad Mojab).

[...] convocamos a pensarnos qué tipo de política queremos hacer, vivir, para no reproducir en nuestros cuerpos individuales ni en nuestras organizaciones las relaciones estructurales de poder, incluso cuestionar los lugares en donde nos establecen jerarquías y del mismo modo buscar permanentemente la construcción de relaciones horizontales, de liderazgos y de tomas de decisiones colectivas; generar procesos de autocuestionamiento en cada persona en relación con la congruencia en la práctica para potenciar la fuerza colectiva y motivar a las organizaciones sociales mixtas para que asuman procesos de liderazgos colectivos, con principios de alternancia (hombres y mujeres) y de paridad-equidad. Todo lo trabajado en esta mesa es central en la construcción colectiva de alternativas, estrategias y acciones como un camino para subvertir la reproducción de la violencia contra las mujeres (tomado de la relatoría de mesas: <http://forofemicidios2016.blogspot.com/>, última consulta, 28 de abril del 2018).

En este sentido, pensar la participación femenina indígena, en el caso de las mujeres yanakunas, implica dialogar entre las perspectivas feministas y las teorías del desarrollo. Esto no es nuevo, porque ya en el 2002 Wendy Harcourt y Arturo Escobar lo habían expuesto como algo importante. Se configura como una necesidad, mucho más ahora cuando desde el mismo Foro Permanente para las Cuestiones de los Pueblos Indígenas se priorizó la necesidad de comprender, atender y desarrollar estrategias de empoderamiento que garanticen una mayor participación de las mujeres indígenas, sus organizaciones, en asuntos de desarrollo asociado a distintos derechos, en educación, salud, la defensa del territorio, la consulta previa y los efectos del cambio climático.

De este modo, seguiremos considerando los cuerpos y los territorios de las mujeres desde el vínculo político que trasciende los contextos locales a demandas internacionales que, a su vez, dan cuenta de procesos ideológicos e históricos de los movimientos indígenas, feministas y ambientalistas asociados a las diferentes perspectivas del *sumak kawsay* o buen vivir que, en nuestro caso, han sido apropiados como criterios de participación, como parte de nuestra responsabilidad en la defensa del agua en el Macizo Colombiano y en la ciudad que habitamos¹³⁴.

Así mismo, aceptando que “la labor política de las mujeres en la esfera pública tiene mucho que ver con alterar los códigos culturales y crear un lenguaje crítico o una oportunidad para incorporar más participantes a la esfera pública en el proceso de toma de decisiones (Escobar y Harcourt, 2002, p. 9), en acciones de transformación cultural que brinden la posibilidad de articularnos entre mujeres, entre organizaciones, movimientos, e instituciones a nivel local, regional, nacional e internacional.

Conclusiones

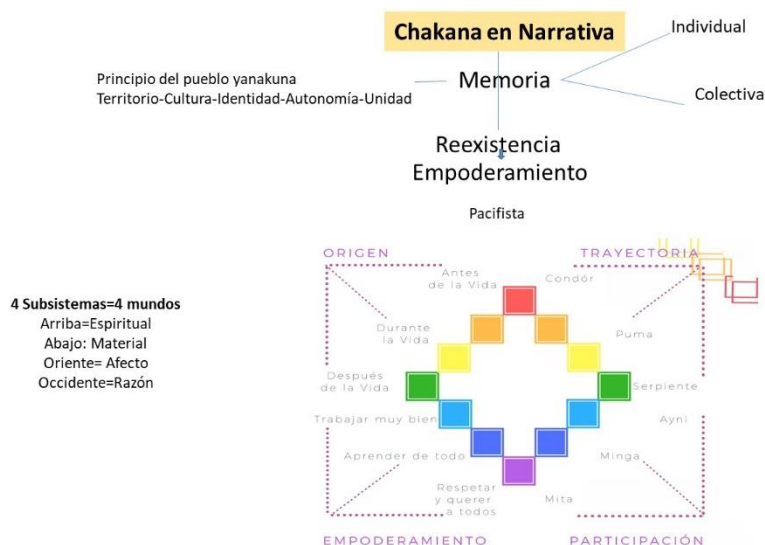
En este capítulo se desarrolla el recorrido conceptual que permitió comprender y describir el proceso de empoderamiento de las mujeres yanakuna, se organizaron los conceptos y sus autores de modo que pudieran dialogar aun siendo de perspectivas distintas, esto correspondió con el reto de plantear una visión abierta, positiva y creativa de lo que para nosotras significa el empoderamiento pacifista y el reto de poder hacer el giro epistemológico.

El poder pacifista está vinculado con la capacidad creativa de los sujetos sociales, individuales o colectivos. Reconoce el desarrollo de capacidades, habitus, valores y virtudes humanas para reflexionar, analizar y expresar su descontento con los sistemas o modelos de opresión, reconoce los procesos creativos como fundamento esencial en

¹³⁴ Santiago de Cali, es la tercera ciudad de Colombia y es la única que cuenta con siete ríos, todos en proceso de recuperación, y en la que los gobiernos locales de las últimas dos administraciones han aumentado la tala de árboles para favorecer el desarrollo vial y de centros comerciales de la ciudad.

regulación de conflictos sin violencia. Es decir, la posibilidad de resolver un conflicto en acciones transformadoras no violentas. Por tanto, el empoderamiento pacifista puede ser visto o interpretado como un eje de reflexión y horizonte de acción de personas y grupos, de la sociedad civil, de los y las activistas de la no violencia y los derechos humanos, que buscan manejar la conflictividad y los problemas de la justicia en estas tres dimensiones en el mundo globalizado actual, más allá de los Estados. Lo político, más allá de la política, cobra una dimensión especial.

Capítulo 5. Narraciones de vida y empoderamientos pacifistas



Una tejedora de proceso es aquella persona que en el Pueblo Yanakuna contribuye para reencontrarnos y encontrarnos en el territorio de origen y aún más en el contexto de ciudad. Desde el sentido reflexivo investiga sobre nuestro origen y está dispuesta a devolverse y revisar cuantas veces sea necesario. Es una persona rigurosa en la labor de tejer la red social y cultural como expresión política. Son quienes han resistido y reexistido en el tiempo que nos permiten pensar que hoy día somos una familia yanakuna en cualquier lugar donde habitemos.

Figura 28 Mapa resumen. Fuente: Anacona, 2018.

Presentación

Para iniciar el quinto capítulo quiero recordar mi lugar de enunciación.

De la vida en comunidad aprendí a sentir la fuerza de la naturaleza o Jallalla¹³⁵, que te transforma para aprender a escuchar, observar, dibujar, narrar, reflexionar y reconocer que tu trayectoria de vida está tejida entre esta realidad y la de tus ancestros. Pues así fue. Se trata de la historia de un grupo de mujeres indígenas yanakunas que en 1968 empezaron en Colombia a recuperar sus raíces indígenas desde el encuentro cultural que les producía estar fuera del territorio ancestral.

¹³⁵ Jallalla es una palabra quechua-aimara que une los conceptos de esperanza, festejo y bienaventuranza. Se expresa, en este único término, la idea de que nuestros sueños deben siempre ir acompañados de un fuerte deseo de que se concreten, pidiendo a la Pachamama o al Universo, pero trabajando intensamente para lograrlo (Doly Enríquez, *La Pluma*, 22 de abril del 2017).

Ese encuentro que se viene tejiendo por años permite reencontrarnos, reconocernos y ayudarnos en familia para autodenominarnos como pueblo indígena yanakuna en contexto de ciudad y retornar al Macizo Colombiano en lo que, a partir de la figura del Churo Cósmico¹³⁶, hemos denominado un “ir y volver” en el tiempo. En el proceso político organizativo cumplimos 40 años, y en el 2019 cumplimos 20 años como Cabildo.

En este sentido, este capítulo da cuenta de un grupo de mujeres yanakunas de un pueblo indígena compuesto por más de 45 mil personas, organizado en 31 comunidades en seis departamentos de Colombia (Cauca, Huila, Putumayo, Valle del Cauca, Quindío y Cundinamarca). Mujeres que siendo desplazadas por la violencia¹³⁷ crecieron sin saber que eran indígenas y a las que el sistema patriarcal colonialista las hizo sentir vergüenza de sus trenzas, de su modo de hablar, de sus cuerpos, de sus tierras, de su idioma, de sus formas de existir. Mujeres que, con muchos hombres¹³⁸, se han dedicado a la investigación y reflexión de preguntarse de una forma inocente y reparadora: ¿quiénes

¹³⁶ Churo es una palabra del quechua que significa caracol y Cosmos proviene del griego y significa orden del universo. En este caso la expresión y figura del Churo Cósmico representa para los pueblos andinos la espiral (hélice cónica), universo ordenado, y los yanakunas lo hemos representado como esa posibilidad de ir y volver en el tiempo, retornando a nuestros saberes ancestrales y, al mismo tiempo, al territorio, como ejercicio de memoria colectiva (Conf.: Armando Quijano, 2006, *El churo cósmico un estudio arqueológico y etnoastronómico de la espiral en la cultura Nariño*, Editorial CESMAG).

¹³⁷ En principio, para este documento, quise utilizar la noción de migrante, para no victimizar a las mujeres de los relatos. Sin embargo, ellas se autorreconocen como desplazadas por la violencia y rechazan los procesos de victimización que se hacen en Colombia, por la negligencia que muestra el Estado para atender sus demandas. Han sido víctimas de las violencias directa, estructural y cultural. “Hemos sido víctimas de una guerra que no nos pertenece, expuestos a las confrontaciones entre los distintos grupos armados y bajo la presión de intereses individualistas sobre nuestra gran riqueza cultural y natural. Sufrimos en vida propia la destrucción de nuestro hábitat por las fumigaciones con químicos de reconocido peligro para la vida, el desconocimiento de la propiedad de las comunidades sobre el territorio y las riquezas existentes en ellos; padecemos igualmente la migración de los jóvenes, hombres y mujeres, hacia los centros urbanos, donde los espera la indiferencia, la exclusión por ser indios y el desmembramiento de familias enteras, sometidas al desplazamiento forzado. De igual manera, los medios de comunicación han acrecentado la aculturación, la falta de estímulos a la expresión del talento artístico cultural, entre otros factores que han llevado al debilitamiento de nuestras expresiones artísticas, técnicas propias en la elaboración de objetos artesanales, valores de integración familiar y social, pérdida de conocimientos en la medicina tradicional, y también en el desplazamiento del idioma quechua por el castellano” (Cabildo Mayor Yanakuna, 2017, p. 1. Documento de la Audiencia Pública Situación de los Derechos Humanos en el Pueblo Yanakuna, desarrollada en el Resguardo Indígena Yanakuna Rioblanco, Sotará, Cauca, 31 de marzo del 2017).

¹³⁸ En este texto no se presentan los nombres de los hombres que han caminado con las mujeres, no por olvidarlos, sino porque este texto pretende ser un homenaje a ellas, de quienes poco o nada se conoce de su trayectoria visible, pero sí se vive gracias a su incidencia.

éramos los indios del macizo?, ¿por qué nacimos en el macizo?, ¿cuál era nuestro origen?, ¿de qué forma nos encontrábamos?.

Esas preguntas revolucionaron el pensamiento, y en un trabajo en minga, como suele ocurrir en el sistema de trabajo comunitario andino, decidieron, cada quien en su camino y desde su lugar, investigar y aportar en conocimiento, para que hoy podamos decir con orgullo que somos un pueblo indígena que camina y *teje la cobija en familia*, sin distinción del lugar donde estás o para dónde te lleve la vida, esto es, que algunos siguen habitando en el Macizo Colombiano y otros en el contexto de la ciudad, esto es lo que hemos definido como poder desde el sentir de la Chakana.

Las mujeres reelaboraron su vida como indígenas y como mujeres, en tanto que, producto de la colonialidad, como sistema de poder de la modernidad, su cuerpo y sus capacidades fueron negadas, a pesar de que eran una de las fuerzas más visibles del trabajo. Ellas aprendieron a negar sus cuerpos, su sentir asociado a la madre naturaleza, negaron sus expresiones, sus tradiciones, sintieron vergüenza de su origen, inclusive señalan que, al llegar a la ciudad, *olvidamos tejer como práctica ancestral* (Anacona, entrevista a Alba, 2015). Negaron hasta su forma de reír y conversar, porque no solo les daba miedo la otredad, sino que era muy fuerte la violencia cultural.

Eso siempre se han burlado de la forma como uno habla, o cómo se ríe, la gente se burla, ahora es que no les hago caso, pero denantes (sic) me daba pena y hasta miedo, porque en casas que trabajas te regañan por ser apastusado (sic) (Anacona, entrevista a Aura, 2017).

Esa negación de su origen, esa *vergüenza*, fue resultado de la colonialidad que impuso el sistema de la modernidad, en tanto que, como lo manifiesta el mismo Adolfo Albán, “lo más poderoso de la colonialidad del ser, además del horror ante la guerra, es la capacidad que el poder y la dominación hacen del sujeto colonizado en su proceso de autonegación” (Albán, A ,2013, p.3). Es decir, una negación que no es consciente y que, en el caso del Pueblo Yanakuna, llevó a un olvido (de siglos) de nuestros orígenes, y de hecho a la vergüenza de ser o reconocernos como indios, en expresiones de violencia

cultural que se viven en Colombia, como *indio tenía que ser, mucha india, india patichorriada, esa cara, no la puede negar de pura india, aunque la mona se vista de seda mona se queda*, o experiencias de violencia directa que las mujeres refirieron al salir de su territorio como *me cortaron las trenzas cuando llegué a trabajar a esa casa... tenía 9 años* (Yanakuna, Trabajo Grupal, abril de 2016)¹³⁹. Estas son expresiones de la discriminación y exclusión histórica que reconocen las mujeres, las organizaciones indígenas y organismos como la CEPAL (2007, 2010, 2014). Expresiones que reflejan la necesidad de la existencia e implementación de marcos normativos que brinden prioridad a la defensa y salvaguarda de nuestros distintos derechos individuales y colectivos. Acudiendo a Maldonado, se puede afirmar que “lo que ha existido históricamente es una visibilización negativa, puesto que desde la esclavización hasta nuestros días los pueblos afrodescendientes e indígenas han sido estigmatizados, estereotipados y negados tanto en su producción cultural, como en su producción económica, simbólica, espiritual y material” (2007, p. 5).

Y fue precisamente esa negación del ser indio lo que en la década de los 60 motivó al Pueblo Yanakuna a buscar su origen, de forma consciente y política. Y en esta historia, a pesar del desplazamiento y del mismo modelo económico que nos hacía negar nuestro origen, las mujeres trabajaron en identificar desde la cotidianidad qué nos hacía indígenas y cuáles eran las marcas de la ancestralidad que todavía se conservaban. Con ello fueron buscando y encontraron en la simbología su relación con el territorio de origen, su cuerpo, la alimentación, la familia, la medicina tradicional. Ellas retoman con el tejido los valores de la reciprocidad, la solidaridad, la cooperación, el respeto entre quienes llegaban del macizo a la ciudad. Este proceso se vive en principio sin reconocer los efectos de la colonia, motivados por el amor como poder integrador (Lederach, 2000),

¹³⁹ Convocado por las mujeres yanakunas, el 9 de abril del 2016 realizamos un encuentro con mujeres indígenas de los Cabildos en Contexto de Ciudad. La invitación decía: para quienes tejemos la re-existencia de nuestros pueblos salvaguardando raíces, practicando usos y costumbres NOS CONVOCAMOS a participar y continuar tejiendo entre Cabildos Indígenas en un espacio femenino en donde hombres y mujeres nos encontremos para fortalecer nuestra espiritualidad, en esa enorme posibilidad de dar y recibir como la Madre Naturaleza nos enseña desde cada cosmovisión y cosmogonía ancestral Misak, Quichua, Inga, Yanakuna en este GRAN COMPARTIR DE VIDA.

porque lo importante era ayudarse para que entre todos pudieran estar-bien y entre todos ir estudiando estos orígenes¹⁴⁰. En la actualidad se estructura ya un discurso que acoge su propia reflexión de los efectos de la colonialidad.

Por eso, en sus narraciones de vida vamos a identificar que la forma de empoderamiento pacifista implica, primero, reconocer que ellas desde el tejido han contribuido al proceso político organizativo de nuestro pueblo, han reexistido y ayudado a otros a reexistir, representado en esa frase aparentemente tan sencilla, pero tan cargada de subjetividad política: *pasamos de la vergüenza al orgullo* (en testimonios y entrevistas a mujeres es una expresión recurrente). Allí es cuando Albán expresa que “la re-existencia, solamente es posible en el presente que nos asalta con sus inequidades, desigualdades y asimetrías, en tanto descolonizamos nuestras mentes y nuestras prácticas cotidianas y avancemos hacia la visibilización de formas de pensar, existir, saber y hacer que no necesariamente se corresponden con los patrones de la modernidad occidental. Más bien la interpelan, mostrando la multiplicidad de opciones de existencia más allá de lo impuesto como universal hegemónico” (Albán, A, 2013, p. 21).

Y, segundo, que el empoderamiento pacifista responde a procesos perfectibles que permiten el desarrollo de capacidades y competencias, individuales, comunitarias o colectivas para transformar la realidad y construir las paces imperfectas o inacabadas. Reconocen y posicionan experiencias de la misma naturaleza. Se apoderan y fomentan un concepto de poder no violento en formas organizativas propias. Su participación social y política, al diseñar un futuro más democrático y pacífico, crean espacios de interacción y diálogo para la transformación pacífica de conflictos a través de la recuperación del tejido como práctica cultural. Por todo ello otorgan poder a la paz, como ya lo reflexiona Hernández (2014). Porque cuando uno conoce sus trayectorias de vida se encuentra que

¹⁴⁰ En diciembre del 2014, el Cabildo Mayor Yanakuna publicó el texto *Recuperando nuestro Idioma Runa Shimi Kichua Yanakuna*, como resultado de un proceso de sistematización de experiencias del Diplomado Enseñanza y Posicionamiento la Laguna Kichwa en el Pueblo Yanakuan-2013. Este trabajo muestra de qué forma en la cotidianidad en el macizo colombiano se siguen conservando expresiones del idioma propio.

este grupo de mujeres indígenas yanakunas no solo han desarrollado capacidades y competencias para ellas, sino para todo un pueblo, incidiendo en cada Cabildo y logrando entender el tejido como pedagogía de paz.

La forma de construir paz, porque nos ha permitido encontrarnos con nuestra ley de origen, entender el equilibrio que busca la Chakana entre el mundo material – mundo de abajo– y el mundo espiritual –mundo de arriba–. A través de ella hemos aprendido de la simbología, hemos fortalecido los valores de la reciprocidad. Aprender de todos y con todos en una sola minga de pensamiento, que es trabajar porque donde esté un yanakuna esté muy bien, eso es; en esa construcción y entender que *Tejer la cobija en Familia* es movilizarnos para todos, no para unos pocos, sino para que todos podamos vivir bien y mejor. Por eso, tú me ayudas, yo te ayudo, tú me enseñas, yo te enseño, y vamos despacito viviendo en comunidad (Anacona, entrevista a Diva, 2017).

Y es un proceso en permanente construcción la forma como el Pueblo Yanakuna se configura y fortalece. En ese mismo sentido, y citando a Francisco A. Muñoz y otros estudiosos de la paz:

La paz o las paces a las que nos referimos se hacen presentes desarrollando destrezas, habilidades y aptitudes que permitan la movilización de recursos; buscando el encuentro con otros para reunir mejores soportes y potenciación social; conociendo con más actitud las conexiones sociales y las mediaciones que permitan la negociación y la intervención de los conflictos. También, reconociendo la potenciación de capacidades reguladoras y mediadoras abundantes en los conflictos políticos del pasado; incrementando el activismo político y social a través de métodos de no violencia (Muñoz, 2018, p. 49).

Por consiguiente, un tejedor de proceso y, en este caso, una tejedora de proceso es aquella persona que en el Pueblo Yanakuna contribuye para reencontrarnos y encontrarnos en el territorio de origen y aún más en el contexto de ciudad. Desde el sentido reflexivo investiga sobre nuestro origen y está dispuesta a devolverse y revisar

cuantas veces sea necesario. Es una persona rigurosa en la labor de tejer la red social y cultural como expresión política. Son quienes han resistido y reexistido en el tiempo los que nos permiten pensar que hoy día somos una familia yanakuna en cualquier lugar donde habitemos.

En este sentido, este capítulo se estructura en tres apartados. El primero da cuenta del camino metodológico, que corresponde a dibujar o construir los relatos, esto como un ejercicio complejo de seguir lo que Sousa define como ecología de saberes. El segundo da cuenta de cada una de las categorías que construimos, mayoras, sembradoras, recolectoras y semilla. El tercero describe el relato de cada mujer.

Dibujar para entender los relatos y sus trayectorias

En el capítulo de metodología se dijo que la construcción de los relatos se hizo a partir de la Chakana. En tanto que permite desarrollar de forma reflexiva el caminar de la IAP en los cuatro caminos recorridos: i) Estar en la práctica (diseño); ii) Contar y narrar (aplicación), iii) Dibujar (procesamiento y análisis) y iv) Darle palabra al dibujo (reflexión). Así hicimos uso del método biográfico de los relatos de vida y algunas herramientas de la etnografía colaborativa para construir las narrativas que resumimos y entregamos a la comunidad en formato de libro¹⁴¹

Los relatos extensos, es decir, las narrativas de cada mujer se hicieron en un intento de lo que lo que Boaventura de Sousa Santos denomina *ecología de saberes*¹⁴².

¹⁴¹ Ver lista de anexos todos los productos resultados de este proyecto y entregados a la comunidad.

¹⁴² De forma muy ambiciosa y de mucho valor para el aprendizaje formativo en investigación, político y ético, tanto para mí, como mujer indígena yanakuna y académica, como para la comunidad y, sobre todo, para las mujeres con las que construí estos relatos, me vinculé a dinámicas de trabajo con ellas. Por ejemplo, realizamos comités, en minga, para revisar los relatos. Primero en un grupo pequeño y luego lectura y ajuste con cada una. Del mismo modo, este trabajo de investigación permitió labores de apoyo. En el 2017, con Diva Santiago, realizamos una ponencia en la Semana de Universidades por la Paz, en Cali. Con ella presentamos un proyecto de investigación que le permitió, en el 2018, continuar con el estudio de plantas tintorerías existentes en Felidia, donde el Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali tiene su Chagra. Me uní con Estefanía para apoyar a Diva, y sacamos dos publicaciones en el 2017: *Tintes Tullpu Pishipik Akhnxisa, investigación e intercambio de conocimientos y procesos ancestrales sobre tinturado de lana*,

En tanto que todo el tiempo pretendimos que el saber experto de las mujeres tejedoras dialogara con el saber experto que traía de la academia en mi formación como socióloga, como magistra en políticas públicas y, ahora, en el doctorado de estudios de paz.

La construcción de los relatos fue un proceso de aprendizaje continuo, de “explorar la pluralidad interna de la ciencia, esto es, prácticas científicas alternativas que han sido hechas visibles por epistemologías feministas y decoloniales y, por otro lado, en promover la interacción e interdependencia entre conocimientos científicos y no científicos” (Santos, 2013, p. 55), es decir, desarrollar un proceso de correlato intersubjetivo como interconocimiento¹⁴³. En esta construcción la experiencia de las mujeres, su forma de reflexionar y dar cuenta de su propio proceso fue descrito desde el

Secretaría de Cultura, Beca Estímulos de Cultura, Alcaldía Santiago de Cali, Colombia. ISBN: 978-958-48-031-6. La segunda, del 2018: *Tillauku Kallari, laboratorio ancestral. Tejidos y tintes tradicionales como recuperación de prácticas ancestrales en comunidades indígenas en contexto de ciudad*, Secretaría de Cultura, Beca Estímulos de Cultura, Alcaldía Santiago de Cali, Colombia. ISBN: 978-958-48-5122-2. Además, viajé con doña Diva en tres ocasiones (2016-2017-2018) a los resguardos, a realizar un encuentro con mujeres y tres talleres de tejido. Con doña Ana Jiménez organizamos su trayectoria como artesana, lo que le permitió gestionar un reconocimiento a nivel nacional y obtener una mesada pensional del Estado Colombiano para el resto de su vida, estimada en un salario mínimo mensual (260 euros). Con María Ovidia organizamos unos módulos de trabajo de formación política en derechos, dentro del Programa Mujer y Familia, y su candidatura a la Asamblea Departamental del Cauca. Con Diana y Leidy en calidad de trueque organizamos los relatos y el libro álbum, para que ellas avanzaran en sus propias investigaciones. Diana diseñó un juego didáctico para niños y niñas en edad escolar de aprendizaje del idioma propio, que está siendo validado por Cabildo Mayor Yanakuna en algunas escuelas de resguardos y se están gestionando recursos para su reproducción. Con Leidy inicié la asesoría de su trabajo de grado de contraste entre el tejido de las trenzas de un grupo de mujeres afro con el tejido de las mujeres yanakuna. Con Elizabeth, a nivel de maestría en gestión pública, desarrollamos un proyecto sobre el acceso a derechos como víctimas del conflicto armado en términos de evaluación del Decreto de Ley 4633 del 2011. Con Estefanía Chingual, en calidad de asesora de trabajo de grado, realizamos el relato denominado *Tejiendo Comunidad a Partir del Empoderamiento de Diva Santiago, Mayora Indígena Yanacona*.

¹⁴³ Para Boaventura de Sousa Santos, “todas las formas de conocimiento mantienen prácticas y constituyen sujetos. Todos los conocimientos son testimonios desde lo que conocen como realidad (su dimensión activa) está siempre reflejando hacia atrás en lo que revela acerca del sujeto de este conocimiento (su dimensión subjetiva). Cuestionando la distinción entre sujeto/objeto, las ciencias de la complejidad toman en consideración este fenómeno, pero solo con relación a las prácticas científicas” (2013, p. 57) La ecología de saberes expande el carácter testimonial al conocimiento científico y al no científico. Del mismo modo, “persigue proveer una consistencia epistemológica para un pensamiento propositivo y pluralista [...] en la ecología de saberes la ignorancia no es necesariamente el punto de partida [...] podría ser el resultado del olvido o del olvidar implícito en el proceso de aprendizaje recíproco [...] es crucial comparar el conocimiento que está siendo aprendido con el conocimiento que por lo tanto está siendo olvidado o desaprendido” (2013, 54-55). Esto es lo que ha significado para mí el giro epistemológico propuesto por Paco Muñoz, en tanto que estudiar la paz desde la paz imperfecta me ha permitido reconocer y valorar mi origen ancestral y comprometerme de una manera más consciente con las realidades complejas que vivimos las mujeres indígenas. Esto también me ha costado dar el giro decolonial sobre la forma como somos reconocidas en nuestros propios contextos culturales y también en los contextos académicos en donde la interseccionalidad raza-género-territorio influyen, haciendo marcas de nuestra presencia. Por eso, ese diálogo ecológico o de saberes ecológicos intersubjetivos e interconocimientos en esta investigación fue parte del aprendizaje más valioso que tuve, y que tuvimos.

respeto científico que merecen los sujetos sociales cuando nos narran sus experiencias de vida. Por eso las expresiones en lenguaje y silencios se dejaron como pieza fundamental de su propia narrativa.

La pretensión de esta investigación nunca fue dar cuenta de la pragmática epistemológica del Pueblo Yanakuna, ni de las mujeres yanakunas y sus expresiones feministas como empoderamiento, sino reconocer en sus trayectorias sus saberes, el esfuerzo de indagación, apropiación, estudio y enseñanza pedagógica de su cosmovisión indígena utilizando como estrategia el tejido, reconociendo sus potencialidades y capacidades de mediación y gestión del conocimiento ancestral y de los conflictos que este proceso de recuperación y re-elaboración de nuestra identidad yanakuna ha implicado durante más de 40 años.

En esta construcción compleja, mi intención como investigadora social estuvo asociada a conocerlas, reconocerlas y vivir con ellas la experiencia misma de empoderamiento. Porque estoy segura de que si elijo una ruta de investigación tradicional (etnografía clásica) el proceso hubiera sido más corto y menos denso¹⁴⁴. Aquí el riesgo que asumí fue el de aprender en y con la comunidad. De ahí la necesidad de navegar entre los principios de la IAP, el feminismo decolonial comunitario y la Chakana. Me siento muy tímida para llamarla, con sus particularidades, una *Investigación Activista* o una *Investigación Acción Feminista*. Sin desconocer que considero que la estrategia desarrollada de triangulación en la construcción de los relatos reconoció todo el tiempo a las mujeres, el Cabildo y el Pueblo Yanakuna como parte de un movimiento social que produce su propio conocimiento y tiene sus propias rutas de apropiarlo e investigarlo a partir de la Chakana, que fue precisamente la ruta metodológica que seguimos.

¹⁴⁴ Denso en la medida que se observa, se escucha, se siente y se describe con detalle, teniendo en cuenta los contextos culturales y sociales en donde participan las mujeres, esto como parte de estar en la cotidianidad, narrar y contar lo aprendido, dibujar y darle palabra al dibujo que corresponde con los caminos metodológicos de la Chakana. De este modo, la densidad tiene el sentido propuesto por Clifford Geertz, que corresponde a la etnografía, esto es, reconocer que la cultura es una estructura de significación compleja, donde el/la investigador/a requiere buscar y describir las relaciones internas de cada aspecto, primero aislando los elementos simbólicos, luego relacionando vínculos internos, para finalmente caracterizarlos de forma interpretativa y microscópica. (Geertz, 1973).

Con este panorama es preciso mencionar que, según las discusiones más recientes en términos metodológicos, “lleva a decidir, de acuerdo con el contexto, los métodos específicos. No son solo postulados teóricos los que desarrolla la investigación activista en una relación dialéctica con respecto a su práctica, sino que también lo hace con las metodologías que usa” (Choudry, 2014, p. 80). En esto, creo necesario mencionar que, por su parte, la Investigación Acción Feminista, IAF, tal como lo describen Alejandra Díaz y Robert García:

Pretende ir más allá y asumir los postulados de los conocimientos situados, así como otras ideas propias de Haraway (2003), quien reconoce el “vínculo como unidad mínima de análisis”. Por tanto, la afección (mutua) en la IAF es central. Barbara Biglia (2005) plantea once puntos que conforman la IAF: 1) el compromiso para el cambio social; 2) la ruptura de la dicotomía público/privado; 3) la relación interdependiente entre teoría y práctica; 4) el reconocimiento de una perspectiva situada; 5) la asunción de responsabilidades; 6) la valoración y el respeto de las agencias de todas las subjetividades; 7) la puesta en juego de las dinámicas de poder que intervienen en el proceso; 8) una continua apertura a ser modificadas por el proceso en curso; 9) la reflexividad; 10) lógicas no propietarias del saber, y 11) la redefinición del proceso de validación del conocimiento utilizando diferentes métodos (Díaz, y García, 2017, p. 70)

Reconociendo esta posibilidad, creo que la Chakana metodológica intenta cumplir con este compromiso metodológico, de darle la palabra al dibujo, que significa la Reflexión.

También considero importante la forma como logramos estructurar sus relatos y vínculos. Se hizo a partir de los ciclos de siembra y cosecha que nos representa la misma Chakana. Estos se exponen en calidad de subcategorías de *tejedoras de procesos y reexistencias pacifistas* como: i) mayores, ii) sembradoras, iii) recolectoras, iv) semilla (Figura 29).



Figura 29 Chakana según los Vínculos generados por las Mujeres. Fuente: Anacona, A. 2018

Y en cada relato se dio cuenta del origen, trayectoria, participación y empoderamiento, ubicando una serie de preguntas que, como lo describimos en el capítulo dos, nos permitieron ubicar diversos conceptos, como identidad, memoria, sociabilidad, comunidad, proceso político organizativo, tejido, territorio, cuerpo, comunidad, re-existencia, paz, construcción de paz, tejedora de proceso, discriminación, feminismo, feminidad, espiritualidad, no violencia, empoderamiento.

Del mismo modo, me parece importante destacar que la trayectoria de vida, para el proceso de empoderamiento de las mujeres yanakunas, siempre está asociada al territorio, no solo como cuerpo o territorialidad, que hemos expuesto en los capítulos tres y cuarto, o como aspecto de resistencia cultural, sino como las condiciones geográficas al considerar el macizo como la estrella fluvial de Colombia que influye para que la relación

con la Madre Tierra sea evocada permanentemente. La relación con el agua y las lagunas, los páramos, son un asunto de memoria individual y colectiva. Para estas mujeres tiene que ver con su feminidad, como también con lo que las mantiene conectadas a su territorio de origen. Para el lector, quizás decir Macizo Colombiano sea natural, pero quiero mostrar la distancia física que ellas han recorrido y que a pesar de esa distancia su vínculo y cercanía espiritual las movilizan a actuar como tejedoras de procesos. Utilizamos un mapa geográfico de Google para que podamos reconocer y valorar el esfuerzo del empoderamiento en el recorrido del ir y volver que estas mujeres realizan en su camino del tejido, entendiendo este como expresión del proceso político organizativo de las mujeres yanakunas.

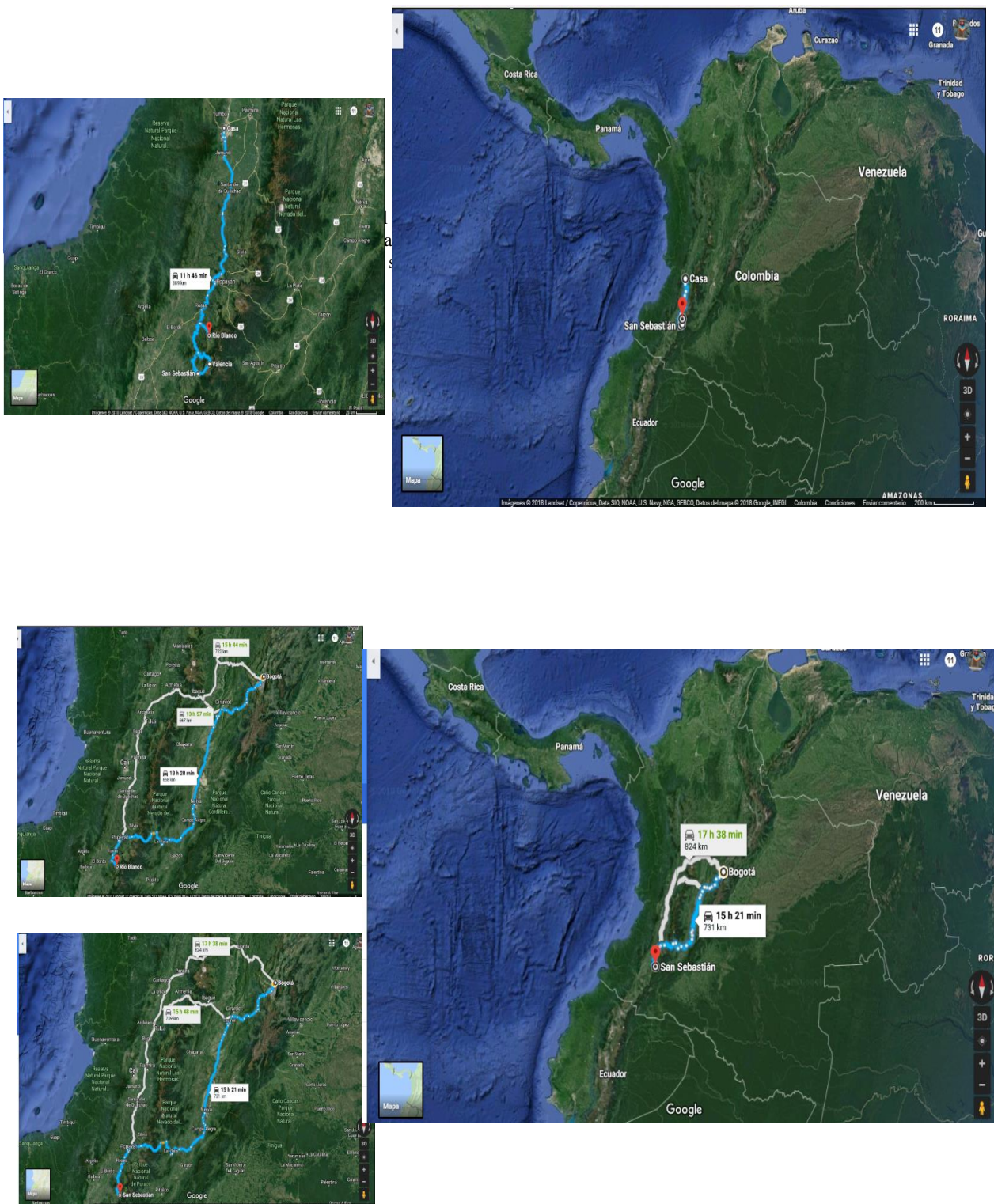


Figura 30. Recorridos y distancias físicas: Cali-Bogotá a Resguardos de Origen Fuente: Google Maps.

A continuación describimos cada una de estas categorías: mayores, sembradoras, recolectoras y semilla.

Mayoras

Por su relación con la madre naturaleza, las formas como recuperaron su ancestralidad, en la cosmovisión, la cosmogonía a través de la simbología, las formas de tejido, la alimentación, la medicina tradicional y el haber sido fundadoras de los tejidos, pueden ser reconocidas como mayores. Son mujeres que representan sabiduría no solo por su edad (nacieron en la década los 40), sino porque además de su proceso de reexistencia indígena van a desarrollar a través del tejido su pedagogía pacifista de enseñar a otras personas a ser y sentirse orgullosos de las raíces yanakunas. Ellas, desde la relación con la madre naturaleza, la ancestralidad, la simbología, formas de fundar procesos y tejidos, a través del uso de la lana, las marcas corporales, la configuración de un discurso de unidad y de familia yanakuna en contexto de ciudad, son reconocidas como mayores.

Las que desde sus distintos roles (madre, hermanas, empleadas de servicio, tejedoras) les darán forma a los grupos de tejido como un “proceso de concienciación y de una pedagogía especial que permitirá a los oprimidos el reconocimiento de dicha situación que se presentaba como naturalizada y legitimada” (Betancourt, 2011, p. 10), implicará la valoración de nuestras creencias como yanakunas para configurarlas como una fuerza y acción transformadora y potenciadora de la capacidad que tenemos para reconocer que desde la cotidianidad podemos estar reivindicando nuestra ancestralidad. Ellas reconocen y dan cuenta de las distintas dinámicas de discriminación social, cultural y económica que se encuentran en la ciudad. Del mismo modo, son ellas las que, junto con los hombres, empiezan a propiciar espacios de encuentro y organización como comunidad. Son quienes van a romper con las diferencias políticas que se traen del territorio, producto de la violencia bipartidista, y van a reconocer la hermandad y la solidaridad como principios sobre cualquier diferencia de ideología política. Ellas van a estar en los espacios deportivos brindando alimentos, en las fiestas familiares y en las distintas actividades de comunidad porque les preocupan las formas de exclusión

existente. De hecho en la actualidad ellas quisieran evitar todo tipo de exclusión que se da por el hecho de ser indígena, esto para sus familias y la comunidad.

Se trata de un grupo de mujeres que viven retornando al territorio de origen, fortaleciendo la práctica del tejido y promoviendo los vínculos a través no solo de aspectos políticos y culturales, sino de cadenas de producción económica con alimentos, como la quinua, el queso, la trucha, el maíz, la lana de ovejo y el uso frecuente de las plantas medicinales como principio fundamental de la armonización y trabajo en comunidad. Solo una de ellas posee gran capacidad de elocuencia argumentativa, las otras cuatro tienen su forma de convencer y de transformar, y todas son referente del compromiso con la comunidad.

En este grupo se encuentran María Diva Santiago, Fanny Hormiga, Práxedes Anacona, Alba Hernández, Delia Cruz y Ana Jiménez. Otras que se pueden mencionar son doña¹⁴⁵ Isaura, Ana Tulia, doña Eliza, doña Himelda y doña Argenis L. (QEPD). Ellas son representantes del *poder integrador*, el que se basa en el respeto, la cooperación y el amor, en esta ocasión hacia nuestra ancestralidad, facilitando la regulación pacífica entre la vergüenza y el orgullo de ser indígenas. Han logrado influir en otras mujeres y en hombres del Cabildo, sin importar la edad, para que recuperemos el tejido de la lana, empezando por una estrategia de empoderamiento económico, en lo que ellas denominaron la *unidad productiva del tejido*. Unidad productiva que en un principio tuvo nombre de Ahuakuna (Tejiendo en el Camino) y que luego, por los procesos internos del Cabildo, se dividió con otro grupo, denominado Tejiendo Identidad.

Pues bien, estas mujeres, cada una desde su singularidad, han sido ejemplo de desarrollo de capacidades de empoderamiento. Han investigado las raíces de la ley de origen en donde la simbología y la técnica del tejido tienen un lugar importante. Han

¹⁴⁵ En Colombia, producto del periodo de la colonia, aprendimos la expresión don y doña como sinónimos de respeto. En esta investigación se dejó, además de por respeto, porque es así como la comunidad las reconoce.

apropiado el significado de los colores y las formas del Kuichi, el Churo Cósmico y la Casa Yanakuna para hacerlo parte de sus argumentos e influir en la identidad yanakuna que se teje en familia en el contexto de ciudad. Son ellas quienes explican que aunque no tenemos tierra en la ciudad sí tenemos territorio. Es nuestra marca cultural, que va desde el cuerpo, la forma de hablar y la manera como se representan las posturas y demandas del Cabildo ante los demás cabildos, ante el Estado y la sociedad en general. Ellas han insistido en que la mejor forma de resistir y reexistir es en comunidad, en familia. Por eso, se esfuerzan por sostener el proceso político organizativo de la comunidad como cabildo, promoviendo valores de solidaridad y confianza.

Sembradoras

Este grupo de mujeres son expresión de resistencia, reexistencia, tienen distintas formas de acción política, de participación en la toma de decisiones. Ellas cumplen distintos roles como figuras públicas en la comunidad y en el Pueblo Yanakuna. Ellas, al igual que las mayores, salieron muy niñas de los resguardos. Trabajaron de empleadas domésticas o en *casas de familia*, como dicen en Colombia. Son un grupo de mujeres que decidieron resistir enfrentando el sistema hegemónico del patriarcado. Nacieron en las décadas del 60 y el 70. Su adolescencia estuvo marcada por la configuración del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, y por tanto del Movimiento Indígena Colombiano. Desde pequeñas cuestionaron las formas de autoridad y crianza de sus padres, madres y hermanos. Cuestionaron los modelos de dominación política estatal que reproduce la violencia estructural en los territorios, asuntos como las deficiencias en la oferta y condiciones educativas, la ausencia de infraestructura y sistemas de salud, la violencia que se justificaba por el conflicto armado. Encontraron *el terreno abonado*, o avances, por quienes ya venían retomando la historia del Pueblo Yanakuna y decidieron actuar de forma contestataria, no violenta. Porque no fue violento “estudiar para superar sus condiciones de vida, tener varios trabajos para garantizar la estancia en la ciudad” (Anaconda, entrevista a María Ovidia, 2018).

Además de tener un discurso respecto a las causas y efectos de la violencia estructural dirigida a los pueblos indígenas en Colombia, son mujeres que reconocen en su cuerpo la violencia directa y cultural. Por ejemplo, reconocen el abuso sexual, la violencia doméstica, la violencia intrafamiliar, la violencia laboral. Algunas narran humillaciones en sus trabajos por el hecho de ser *indias*. Todas decidieron asumir esas violencias y sus duelos con la capacidad de reelaborar su identidad, primero como indígenas y ahora como mujeres. Reconocer que su poder es su propia capacidad de transformación y que en comunidad se nutren para comprender que ella son un puente de relación entre los cuatro mundos (espiritual, material, afectos, razón/saber), su caminar o proceso está con y en comunidad.

Por eso, sus formas de participación son más conscientes y directas que las primeras, las mayores. Este grupo de mujeres, como sembradoras, argumenta que para poder cambiar la realidad social, económica y cultural de las comunidades que representan deben actuar en el contexto de toma de decisión y acción política. Por ello hacen parte de las juntas directivas de sus cabildos, han participado en toma de decisión en Cabildo Mayor Yanakuna, y en cada ciudad donde hacen presencia han propuesto programas y acciones de reivindicación para su pueblo y para otros desde el enfoque de interculturalidad, diferencial, étnico y de género, es el poder que se vive en el espacio público que nos plantea Arendt (1993, 1997). Han estudiado con *mucho esfuerzo, se han hecho profesionales y siguen estudiando*. Ellas demuestran que el empoderamiento pacifista “contribuye a la igualdad, a la justicia, a la toma de conciencia de nuestro potencial para resolver los conflictos de manera pacífica” (Muñoz y Jiménez, 2007, p. 2). Como poder transformador apela constantemente a la justicia, en términos de “la redistribución de las riquezas y sus problemáticas en la esfera económica, el reconocimiento de derechos individuales y colectivos y la participación y representación en el ámbito político-social” (Muñoz y Jiménez, 2007, p. 207), considerado como dimensión esencial de justicia social.

En este grupo de mujeres se encuentran María Ovidia Palechor, Paulina Majín, Doly Enríquez, Aura Anacona Itaz, Mireya Gómez, Carmen Eliza Cruz Chicangana y muchas otras que merecen ser mencionadas, entre ellas Carmen Elvira Galindo, Maribel Guamanga, Marisol Anacona, Flor Anacona, Mirian Majín y las Hermanas Piamba¹⁴⁶. Son mujeres que al conversar muestran un discurso estructurado en el reconocimiento, la autonomía y la reivindicación de derechos humanos, indígenas y de mujeres, cada una desde su propia trayectoria, pues, como verán en sus relatos, para cada una no ha sido fácil cambiar su propia vida e incidir en los demás.

Las seis se hicieron profesionales por distintas rutas y sacrificando varios aspectos de su vida íntima o personal. Solo dos de ellas iniciaron su ciclo escolar a la edad prevista (infancia), cuatro de ellas iniciaron su formación de básica primaria entre los 13 y 19 años hasta llegar a ser profesionales, una de ellas con maestría. Como menciona el pueblo Nasa, tienen el “don de la palabra” y no solo argumentos elocuentes sobre la defensa de derechos hacia los pueblos indígenas, sino que manejan la normatividad con mucha propiedad, han recibido formación política y normativa, gestionadas con sus propios recursos y avalada por la comunidad.

Cada una en su ámbito hace permanente referencia a la necesidad de reconocer las demandas y condiciones de vida de las mujeres. Se han ido capacitando en normatividad sobre la no violencia contra las mujeres, la adolescencia y la infancia. Dos de ellas han sido ponentes de políticas públicas para pueblos indígenas a nivel nacional y en su ciudad. Una de ellas es fundadora de la Casa de Cabildos de Bogotá y la otra ha sido reconocida por su trayectoria en defensa de derechos humanos, siendo en dos ocasiones representante de los pueblos indígenas de Colombia ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, además de haber estado en el grupo de mujeres indígenas víctimas en el último proceso de paz que vivió Colombia en las negociaciones de la Habana, Cuba,

¹⁴⁶ En ellas me veo como mujer yanakuna.

entre el Estado Colombiano y las FARC. En la actualidad es candidata a la Asamblea Departamental del Cauca. Dos de ellas son referentes en su ciudad por el modelo pedagógico de interculturalidad que ha permitido el reconocimiento de derechos en educación de los pueblos indígenas en contexto de ciudad. Otras dos son pioneras en etnoeducación indígena en Santiago de Cali, promueven la educación propia yanakuna y la autoridad tradicional de la Guardia Indígena y Cabildo en la Escuela Integral Indígena de Santiago de Cali. Una de ellas está recuperando, en la Escuela Integral Indígena, el idioma propio, el Runa Simi, y durante la conmemoración de los 20 años del Cabildo nos sorprendió con la participación de la Guardia Indígena Escolar y lo bien que hablan el idioma. Otra, que sufrió una enfermedad relacionada con el estrés y la carga laboral y comunitaria, es reconocida por sus aportes en los lineamientos de política pública de Santiago de Cali, el Plan de Salvaguarda, la Mesa Municipal de Mujeres y los avances del Plan Decenal de Cultura de Cali. A ella todos la extrañamos, pues se trata de una mujer que estaba pendiente de los adultos mayores y de las formas de toma de decisión en el Cabildo. Una de ellas es poeta, escritora, y además de ser profesional en periodismo ha recibido formación en política y es la única de todos los grupos que se declara abiertamente feminista. Evoca permanentemente a su abuela y a su espiritualidad y de forma reciente ha sido reconocida como médica tradicional por el Pueblo Nasa y el Pueblo Yanakuna. Ella pertenece a una red de defensores de derechos que reúne más de 300 organizaciones en el suroccidente colombiano.

Son mujeres que coinciden en que para que el proceso del Pueblo Yanakuna continúe debe existir *escuela política*. Consideran que ser líder o lideresa es vivir la experiencia, es la única forma de aprender, es estar en el proceso, no hay un manual para aprender a liderar y trabajar por los demás. Su formación política la empezaron entre 13 y 14 años de forma autónoma, cuando cada una decidió cambiar su contexto y trabajar por la comunidad. Como lo mencioné arriba es cuando en Colombia se hacía visible el Movimiento Indígena y cuando llegaban a los territorios otras condiciones de violencia producto de la presencia de dos guerrillas, el Movimiento 19 de abril (M-19), que se

desmovilizaría en 1989 y las Fuerzas Revolucionarias de Colombia (FARC), que se desmovilizaron de forma reciente, en el 2016.

Por su formación y trayectoria, logramos discutir algunos aspectos del feminismo eurocéntrico y de los feminismos decoloniales, cuestionaron el entronque del patriarcado colonial con el ancestral y todas coincidieron en que no se podían negar las dinámicas *machistas* en el territorio y en la ciudad. Todas, en su apuesta de vida, reconocen la dualidad, la paridad y complementariedad entre hombres y mujeres en el sentido del feminismo comunitario propuesto por Julieta Paredes (2015). De hecho, dos de ellas la han estudiado. La mayor parte de este grupo de mujeres considera que como expresión política el feminismo aún no aparece en la historia de nuestro pueblo, que se debe trabajar en rechazar la violencia doméstica, la violencia sexual, la violencia intrafamiliar, el abuso y explotación sexual, que no hay todavía un discurso feminista comunitario como lo tienen las Aymaras en Bolivia (Gargallo, C.F. 2012). Consideran que como mujeres debemos ser escuchadas y que la forma de llegar es precisamente como lo venimos haciendo desde las prácticas culturales y la ritualidad. Desde esta postura nos dejan una puerta abierta o posibilidad de indagación para poder reconocer un tipo de *feminismo espiritual*. Pues coinciden en que la forma como se trabaja en comunidad es armonizando el contexto y esto lo hacen teniendo como práctica la ritualidad. Utilizan las plantas, la medicina ancestral en todo ámbito de su vida, en la forma de alimentación, la disposición de diálogo y escucha, la capacidad de mediación, usando su cuerpo con simbología ancestral, explicando a otras mujeres, y a otros, lo importante que es *armonizar y trabajar por el equilibrio entre el mundo espiritual y material, refieren su conexión con el agua como guardiana*. Insisten en la autonomía y derechos como pueblos indígenas y como mujeres, pues consideran que como mujeres tenemos una relación directa con la *pachamama, madre naturaleza, madre tierra* y como guardianes del macizo tenemos una relación directa con el agua, que nos exige asumir una postura de protección para todo el Pueblo Yanakuna en tanto que existe la convicción de tejer la cobija en familia en la construcción de la casa y defensa del territorio. Por eso ellas consideran que hombres y

mujeres nos debemos armonizar y trabajar por y en comunidad, es lo que siempre debe primar para ellas.

Recolectoras

Son mujeres que trabajan por la visibilización de las prácticas culturales, promueven el desarrollo de la simbología y, dentro del proceso político organizativo, promueven apuestas laborales relacionadas con la cosmovisión yanakuna. Nacieron en los años 70 y 80. Algunas salieron del territorio y otras nacieron fuera de él. Esto, se erige como una diferencia entre las historias y se va a constituir como un vínculo de solidaridad entre las mujeres del Pueblo Yanakuna. Lo que sí va a ser una diferencia con los discursos masculinos, en que algunos siguen considerando la dicotomía entre lo urbano y lo rural. Por tanto, este grupo de mujeres, y muchos hombres, van a asumir la expresión *cabildos en contexto de ciudad* como forma política de romper con las distancias y tensiones entre quienes habitamos en ciudad con quienes residen en el territorio de origen o resguardo.

Su forma de empoderamiento va a estar asociada a fortalecer el vínculo entre el territorio ancestral y la ciudad, trabajando en la visibilización de prácticas culturales como la danza, la música, el tejido y la medicina ancestral. Consideran que una forma es mantener el intercambio similar, como cuando en los años 80 se contaba con la Asociación Cultural Rioblanqueña (ACUR) y la Integración Cultural.

Manifiestan que su generación, con los y las jóvenes, niños y niñas, debe seguir trabajando en las prácticas y costumbres que se han recuperado y que se debe seguir intercambiando con cada uno de los resguardos ancestrales. Por eso hacen de la danza una de sus mejores expresiones como, por ejemplo, la danza de la Tulpa, la del Enamoramiento, la del Tejido.

Ellas no se han escapado de la violencia directa o estructural que nos afecta como pueblos indígenas. De hecho, tienen como coincidencia que se han ido empoderando

desde el desarrollo de sus capacidades de formación académica y laboral. Son quienes manifiestan que de forma reciente, “tres años para acá” (2015), han venido entendiendo que tienen derechos como mujeres y como víctimas, pues su identidad la han elaborado por ser indígenas yanakunas, y ahora se encuentran con una serie de derechos que como víctimas colectivas el mismo Pueblo Yanakuna ha movilizad, producto de la elaboración del Plan de Salvaguarda que empezó en el 2009. Ellas reconocen el Auto 092 del 2008 como una herramienta normativa en la forma de capacitación y ejercicio de derechos para las mujeres indígenas que se hace más evidente en Colombia. También discuten sobre los casos de feminicidio que los medios empiezan a denunciar de forma reciente posicionando en la agenda pública la necesidad de empoderar a las mujeres.

Y resulta más interesante que este grupo de mujeres responde a la necesidad de priorizar el reconocimiento de las mujeres como sujetos de derechos y, aunque no se declaran feministas y de hecho omiten de su discurso esta expresión, su forma de empoderamiento responde “al reconocimiento de realidades, prácticas y acciones pacifistas” (Muñoz, 2018, p. 47) que están teniendo las mujeres de forma global y que, en el caso de los pueblos indígenas, en el Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas se priorizó en el 2017, resultado de lo que ya la CEPAL-CELADE, ONU Mujeres y Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe, FILAC, (2014) habían manifestado como la necesidad de que “los procesos de empoderamiento de las mujeres indígenas son centrales para hacer frente a las situaciones de violencia, rescatando prácticas y creencias que ellas consideran positivas y desafiando aquellas que estiman dañinas. Esto es reconocer que las mujeres indígenas son sujeto de derechos individuales y colectivos, protagonistas de cambios y de su propio desarrollo” (2014, p. 18).

Por esa razón su empoderamiento se articula como apuesta política con la visibilización de las prácticas culturales ancestrales, el desarrollo de simbología a través del tejido de mochilas y prendas de vestir, emblemas de sus cabildos y las apuestas de desarrollo laboral y de ingresos que deben tener las mujeres indígenas yanakunas. Ellas

coinciden con *la inclusión del empoderamiento de las Mujeres indígenas* en el programa de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer establecido en mayo del 2017 en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Sin embargo, son priorizaciones que este grupo de mujeres deben apropiarse y manejar mucho mejor para fortalecer su participación en reconocer cómo se pueden diseñar e implementar políticas étnicas y de género que contribuyan a mejorar las condiciones de vida tanto de las comunidades que viven en ciudad como en el territorio ancestral.

Del mismo modo, es el grupo que, como recolectoras, puede asumir la triangulación de los discursos y apuestas normativas de reconocimiento de derechos de indígenas y de mujeres. Para ello deben hacer el esfuerzo que han hecho las sembradoras, que es buscar formación en normatividad y procedimientos para acceso a derechos. Del mismo modo es el grupo que corre el riesgo de instrumentalizar lo avanzado por el Pueblo Yanakuna y sobre todo en el contexto de ciudad, dado que pueden caer en la dinámica de responder más a la agenda institucional estatal de diseño e implementación de políticas públicas fragmentadas, que a ir tejiendo las demandas y procesos avanzados. Por ejemplo, lo ya consolidado para Cali en el Plan Macana de Vida; en Bogotá, en la Política Distrital de Pueblos Indígenas y, en general, en los documentos de Minga Social Popular e Indígena. Además, es el grupo que está expuesto a la implementación de los Acuerdos de Paz y que, si desconocen las demandas previas como organización indígena a nivel nacional, regional, departamental y local, pueden ser solo instrumentalizadas por la dinámica de proyectos que generalmente manejan los entes territoriales para evadir su responsabilidad en cambios estructurales y cultura de paz.

De hecho, aunque la investigación hizo énfasis en el proceso de empoderamiento entre 1999 y 2014, se tomó como referencia el inicio del proceso en 1968. También observé que en los dos últimos años la dinámica institucional del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali se centró más en el desarrollo de proyectos que en la dinámica en la que venía de trabajar por su Plan MACANA de Vida. Lo que resulta paradójico, porque fue en el 2014 cuando logramos como comunidad consolidar un

documento, que está bien escrito, para que tanto las personas del Pueblo Yanakuna como de las instituciones públicas y privadas puedan entender lo que deseamos priorizar según nuestra realidad. Lo otro que resulta interesante es que en el 2018, cuando cerraba la escritura de esta investigación, toda la junta directiva de este Cabildo fueron mujeres, lo que abre la posibilidad del ciclo de trabajo femenino que nos exige todavía mayor esfuerzo y sobre todo a este grupo de mujeres. La dinámica de estos dos años, y lo que se proyecta, continúa en lo que Francisco Muñoz ha descrito como complejidad en la construcción de la paz. Son ellas con quienes además encontré resistencias cuando precisamente cuestioné la labor del consejero político del Cabildo, pues al parecer han trasladado la figura patriarcal de su padre al de este consejero, lo que les impide cuestionar su labor de forma crítica.

En este grupo de mujeres se encuentra Hilda Cenaida Luna, Cristina Córdoba y doña Erfidia Jiménez, y otras mujeres que siempre observé y admiré, pero que fueron resistentes en autonomía a que sus relatos de vida fueran presentados: Ruth P., Clementina J, Elsa A., Dubeyi.

Todas salieron cuando las guerrillas en los resguardos presionaron para reclutar a los niños y las niñas. Una de ellas cuenta que solo hasta hace dos años entendió por qué a sus nueve años su padre los sacó a la madrugada y los mandó en chiva para Popayán, en donde ella se sintió desamparada y, con sus 11 hermanos, todos menores de edad, tuvo que enfrentar la adversidad de no tener ingresos, vivienda, alimentos y una adecuada educación. Es decir, ella hasta hace dos años comprendió que su *padre lo que hizo fue salvarla de la guerra*. Cada una tiene una historia marcada por la agudización del conflicto en el territorio, la violencia estructural y cultural que, de otra forma, encontraron en la ciudad, pues en el campo *nunca sintieron hambre, aunque carecían de vestido y de una casa con piso de baldosa*. En la ciudad llegaron a trabajar en casas de familia, algunas a sus 9 años, otras a los 13 años, en donde sus empleadores abusaron, explotándolas laboralmente, desconociendo su práctica ancestral del cuidado del cabello y sometiendo su dignidad. Una de ellas, cuando salió del territorio siendo menor de edad,

ya tenía su primer hijo, a quien tuvo que dejar al cuidado de sus padres. Otra llegó a la ciudad a trabajar con un grupo de primas que ya venían trabajando en casas de familia como empleadas domésticas, término que se da en Colombia de manera formal, pero que esconde varias formas de servicio y dinámicas de explotación, pues son personas que no solo terminan haciendo oficios de la casa, terminan cuidando niños, niñas, ancianos o enfermos. Precisamente, una de ellas, aunque con una historia difícil, estuvo en una casa donde sus empleadores se molestaron porque decidió estudiar los domingos, a sus 19 años, la básica primaria y a los 32 se graduó como profesional en salud. De su esfuerzo en la preparación académica la comunidad poco conoce. Ellas han sido referente en deporte, tanto tradicional como occidental. Ellas promueven los campeonatos entre cabildos de distintos pueblos, promueven en los jóvenes la danza, la música y también la relación intergeneracional.

Son mujeres que trabajan por visibilizar la cultura en todo contexto donde van. Su desarrollo laboral está inscrito al Cabildo. De hecho presentan su función en enfermería y docencia en programas institucionales dirigidos a la población indígena.

Son también quienes ya aparecen en la agenda nacional e internacional de inclusión del empoderamiento de las mujeres indígenas, pero que paradójicamente están en riesgo de que por estar en tantas actividades y espacios de proyectos puedan perder el sentido de lo hasta ahora caminado por el Pueblo Yanakuna como demanda política, económica y social, y no solo cultural. Esto se debe a que se enfrentan a un momento de coyuntura del proceso de construcción de paz nunca antes visto en Colombia, en donde la desesperanza no es ajena a los pueblos indígenas, y en donde la presión de las mafias y los actores armados no desmovilizados o rearmados, y el sistema de corrupción política, todo en su conjunto, puede funcionar para fragmentar lo avanzado por el Movimiento Indígena Colombiano.

Por eso el papel de empoderamiento pacifista que juegan estas mujeres es fundamental, pues son quienes pueden demostrar que, a pesar de las diferentes

adversidades, el Pueblo Yanakuna sigue tejiendo en comunidad en cada una de sus 31 comunidades y que como originarios trabajan desde el campo y la ciudad en la defensa de cada localidad y, sin dudar, del Macizo Colombiano, donde se encuentra el mayor número de páramos y reservas de agua global.

Semilla

Son hibridación de culturas, expresión en artes y reflejo de una escuela política que como pueblo se viene construyendo. Este grupo de mujeres nacieron algunas a mitad de la década de los 90 y otras a comienzos de este siglo (XXI). Su forma de empoderamiento está centrado en la hibridación entre el territorio ancestral y la ciudad, su mejor expresión sigue siendo el cuerpo y las redes sociales virtuales. Hacen parte de la formación en danza y música. Por eso consideran que la expresión de resistencia y re-existencia del Pueblo Yanakuna está en las artes y en la formación política. Este grupo de mujeres nos deja otra posibilidad de indagación, pues sus vidas han transcurrido en la ciudad y han regresado al territorio como forma de recuperación de la historia familiar. De hecho, una de ellas, producto de su trabajo en pregrado en diseño gráfico, conceptualizó y elaboró un juego para la recuperación del Runa Simi, que es el idioma propio derivado del Quichua. Otra de ellas propuso un formato de Magazín de su Cabildo. Otra fue la primera gobernadora del Cabildo Escolar y siempre ha estado comprometida con la guardia indígena. Su forma de empoderamiento es el que debemos explorar aún más, porque son artistas y tienen mucha creatividad que inclusive es desaprovechada por nuestra comunidad. Ellas, junto con otros jóvenes, podrían tener mayor autonomía para trabajar en el reconocimiento de lo avanzado y construido como pueblo indígena. Es también importante mencionar que responden a una generación que ha ido cambiando su nombre de registro civil por nombres de origen ancestral y que consideran que a sus hijos los llamarán con expresiones ancestrales, como parte de reconocer lo caminado por nuestro pueblo. Además, son quienes empiezan a evidenciar un discurso de autonomía para la maternidad.

De esta semilla, tenemos más retos que conocimiento, pues, por sus edades, solo con algunas logramos conversar para la construcción de un relato, para otras necesitaba de consentimiento informado, criterio de la bioética que no desconocimos en ningún caso, solo que por ser menores de 18 años en Colombia y a nivel internacional se restringe lo que se puede decir y mostrar de ellas. Así que con la semilla se inicia de nuevo el ciclo, porque son por ejemplo las más visibles en una Fiesta de la Familia o en un Inti Raymi, pues sus atuendos, sus risas, la forma como motivan a participar con el uso del juego, la alegría, los colores, y también como dan cuenta de una generación que responde al uso de la tecnología, a una nueva consciencia política y a la fuerza que imprime el movimiento indígena respecto a la liberación de la Madre Tierra. Y aunque es la que más formación en lectura ha tenido, contrario a las anteriores, corre el riesgo de que si no camina junto a los otros grupos se pueda perder por la lectura distorsionada que se promueve en medios masivos tradicionales sobre las luchas indígenas. Sin embargo, responde a la necesidad de formarnos en medios alternativos de comunicación y algunas de ellas tienen referencias de lo que se ha dicho en las Cumbres Continentales de Comunicación Indígena, aunque se desconocen las dinámicas que estos encuentros han desarrollado.

Mayoras

María Diva Santiago

60 años. Nació en Papayacta, Valencia, resguardo de San Sebastián, en el centro del Macizo Colombiano, departamento del Cauca

Tejedora, líder, esposa, madre, abuela, amiga, compañera y hermana yanakuna. A sus 22 años inició en Cali el proceso político organizativo.

Fundadora del grupo de Tejido Ahucuna, Tejiendo en el Camino.

Tejedora de proceso, reconocida por ayudar y enseñar a otros a recuperar el tejido como práctica ancestral durante más de 40 años del proceso organizativo de

la comunidad Yanakuna de Cali. Ha estado presente como líder y referente de empoderamiento pacifista. Hizo parte de la Junta Directiva del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali entre 1999 y 2011.

En la actualidad orienta talleres de tejido y tinturado en los resguardos y comunidades de los pueblos yanakuna, nasa y misak, en los departamentos del Valle del Cauca y el Cauca.

Doña Diva es una Maestra de Vida. De ella hemos aprendido del tejido y la simbología yanakuna. La solidaridad y la reciprocidad han sido dos de sus grandes virtudes, que le merecen el reconocimiento como una de las personas fundadoras del proceso político organizativo en Santiago de Cali y una de las promotoras del tejido cultural del pueblo yanakuna en Colombia.

Siempre he considerado que debe existir ayuda entre quienes estemos aquí en la ciudad, con quienes están en el territorio. Por ejemplo, con la crianza de ovejos, pues es la materia prima la lana de ovejo virgen y se pueden asegurar tejidos de buena calidad en la ciudad, inclusive allá; cuando estuve joven lo hice con 15 ovejos, y mi familia comercializó la carne y logramos ayudarnos, eso como parte del dinero ahorrado de mi primer año de trabajo, pero ahora podríamos ayudar mucho más si nos seguimos organizando desde el campo a la ciudad y a la inversa.

Doña Diva, como todos la conocemos en el Pueblo Yanakuna, nació en 1958, en Valencia, específicamente en el Valle de las Papas o Papayacta, resguardo de San Sebastián, en el centro del departamento del Cauca,



Figura 31 Diva Santiago. Museo Arqueológico la Merced, 2013. Foto: Osvaldo Páez.



suroccidente colombiano.

Creció con su madre, Ercilia Santiago; su abuela, Florentina Anacona, y varios hermanos. Su padre le dejó varios hermanos de los que se siente orgullosa, pues le permite en la actualidad una red familiar bastante amplia. Uno de sus hermanos está casado con la mujer que hoy lidera el grupo de tejido de Papayacta, Constructoras de Paz, y esto le ha permitido retornar al territorio a devolver lo aprendido sobre tejido.

Narra que estudió hasta quinto de básica primaria, cuando recorría entre una hora y media a dos, cuando el *trecho* (sic) *estaba bien para llegar a la escuela*.

Su abuela fue quien le enseñó a tejer a la edad de seis años. Recuerda que fue de su propio ovejo que obtuvo la lana para hacer su primera cobija. En los resguardos se enseña a las mujeres a la de edad de 5 a 7 años a tejer su cobija y su jigma o morral. La primera se teje con la lana de ovejo con agujas de palo y la segunda, con cabuya y con los dedos sin agujas.

Recuerda que a esa edad ya sus jornadas empezaban a las 4 de la mañana. Con sus hermanos menores estaba encargada de la chagra o huerta: mantener limpio el jardín y cuidar a los animales de ordeño y de corral, como gallinas y curíes. Por las condiciones climáticas del macizo, se encuentra a 3.300 metros sobre el nivel del mar, las prendas de lana son lo habitual, el anaco o falda para las mujeres y la ruana para los hombres. Por eso recuerda que les enseñaban, sobre todo a las mujeres, a tejer a temprana edad, pues no solo debían tejer para ellas, sino para el resto de la familia.

Así, doña Diva recuerda que con escasos seis años:

Tuve unos pesos y con esos compré mi primer ovejo. De él se sacó la lana que mi abuela me enseñó a tejer, y fue todo desde la esquilada, la ovillada, hacer la guanga o telar, y ahora si a tejer mi propia cobija (ríe), fue todo. Ahora las jóvenes lo tienen un poco más fácil, pues o compran la lana o compran la cobija

(ríe), por eso siento que debo enseñar, cada vez que regreso y puedo enseñar, eso hago (Anacona, entrevista a Diva, 2013).

Aunque su vida fue tranquila en el territorio, recuerda que migró a la ciudad, porque en Cali se ofrecían más oportunidades de lo que para ella era progreso en esa época. Ella viajó en 1978, a la edad de 19 años. Llegó sola a Cali. En esta ciudad habían pasado los juegos panamericanos y por la estructura física instalada que dejaron y el reconocimiento se proyectaba como la ciudad de mayor progreso en el suroccidente colombiano. Su primer trabajo fue como niñera de una pareja. Rechazó el ofrecimiento de viajar con ellos a los Estados Unidos. En ese año que trabajó ahorró y regresó a su vereda en el municipio de Valencia. Se puso a criar ovejas con el dinero ahorrado y esto le permitió ayudar financieramente a su familia, tuvo en total 15 ovejos para comercialización de lana y carne. Ese sueño no le duró mucho y decidió retornar a la ciudad.

En la actualidad, doña Diva considera que las personas del Macizo deben mejorar el cuidado y reproducción de los ovejos. Con eso mejorarían la producción de lana y no solo el acceso a la carne como se ha hecho en el último tiempo. Expresa que la lana de buena calidad se vuelve escasa y una forma de preservar el tejido es desde la misma crianza de ovejas.

Siempre he considerado que debe existir ayuda entre quienes estemos aquí, en la ciudad, con quienes están en el territorio. Por ejemplo, con la crianza de ovejos, pues es la materia prima la lana de ovejo virgen y se pueden asegurar tejidos de buena calidad en la ciudad, inclusive allá; cuando estuve joven lo hice con 15 ovejos, y mi familia comercializó la carne y logramos ayudarnos, eso como parte del dinero ahorrado de mi primer año de trabajo, pero ahora podríamos ayudar mucho más si nos seguimos organizando desde el campo a la ciudad y a la inversa (Anacona, entrevista a Diva, 2014).

Cuando retorna a Cali, lo hace un año después. Es decir, en 1980, y lo hace para trabajar al lado de su hermana mayor en un hotel de la ciudad. Desde esa época empieza a

residir en el barrio Terrón Colorado, que queda en la comuna 1, parte de la ladera de la ciudad y salida para Buenaventura (puerto principal de Colombia). Por esa época de migración, años 80, las personas se ubicaban en la periferia de la ciudad. Esto es, la ladera conformada por las comunas 1, 19, 18 y 20 y a orillas del río Cauca, que conforman lo que se denominó el Distrito de Agua Blanca, comunas 13, 14, 15 y 21. Estas fueron entonces las zonas donde mayor población indígena se ubicó en Cali. Según Nancy Motta (2008) los yanakunas llegaron a residir a estas zonas en un proceso de ayuda mutua. Para Andrés Pérez (2013), la migración se hizo bajo el modelo de *pioneros*, siendo en su mayoría mujeres que se desempeñarían en el área de oficios domésticos. Los hombres migraron en menor proporción, pero en ambos casos a oficios subcalificados y mal remunerados.

Como pionera en la ciudad, la vida laboral lleva a doña Diva a trabajar con una antropóloga que desarrollaba trabajo con las comunidades indígenas Nasa y Misak en el norte del departamento del Cauca. Allí empieza a descubrir que pertenecía a un pueblo indígena, que existían otras personas llegadas del macizo que estaban interesadas en saber quiénes eran los indios del macizo.

Yo empecé a trabajar con María Teresa. Ella antropóloga y junto con su esposo trabajaba con comunidades, nasa y guambianos, y fue con ella que empecé a darme cuenta de que pertenecía a un pueblo indígena. Bueno, yo empecé a investigar y allí, en Terrón Colorado, nos conocimos con otros que también hacían esta tarea de investigar, más profunda, creo yo, desde la universidad. Conocí entonces a Ary Campo, él estudiaba historia y nos empezamos a sintonizar con otros, como las Piambas, doña Fanny y otras personas, porque hasta esa época éramos campesinos; en esa época conociendo gente me conocí con Alfredo, mi esposo (Anaconda, entrevista a Diva, 2013).

Quien cuenta su historia puede considerar que su proceso de reetnización empezó de una forma espontánea, pues según doña Diva los primeros encuentros en Terrón Colorado no eran para investigar, sino fiestas de primera comunión, matrimonios o

bautizos. De las fiestas no solo fue naciendo la amistad y la solidaridad entre quienes venían de las diferentes colonias, sino que allí se fue configurando el interés de comprender quiénes eran los indios del macizo y se fue gestando el proceso político organizativo, como el espacio público propuesto por Arendt (1997), es decir, ese espacio que crean los humanos como parte de su interacción política donde se van estableciendo acuerdos, voluntades e intenciones de quienes participan en él. Y fue allí que empezó a investigar, cada uno desde su lugar. Es decir, quienes estaban en la academia lo hacían desde su énfasis disciplinar y quienes no conocían de técnicas de investigación lo hacían reconociendo las prácticas ancestrales alrededor de la comida, el lenguaje, los mitos, las leyendas, las formas de crianza y mucho después apareció el tejido.

Pues nosotros nos encontrábamos para hacer fiesta por todo, que primeras comuniones, matrimonios, bautizos, todos éramos de distintas colonias. En esa época no éramos cabildos, sino colonias, y las colonias se dividían por tendencia política, pero al llegar a Cali eso no importaba. Aquí éramos todos del macizo, y en cada fiesta pues no solo nos conocíamos, sino que allí fue donde empezamos a estudiar quiénes éramos, de dónde veníamos, y pues cada uno lo hizo desde su saber, los que estaban en universidad, pues debían ayudarnos a organizar y los que no estábamos sino en el trabajo pues ayudamos también a recordar que teníamos en común, sobre la comida, las palabras, las creencias, las leyendas, los mitos. El tejido apareció mucho después, cuando además empezamos a estudiar más profundamente sobre la Chakana, allí ya éramos Cabildo (Anaconda, entrevista a Diva, 2014).

Doña Diva por esa época, mediados de los 80, se casa con el señor Alfredo, originario de San Sebastián, quien migró a Cali también en búsqueda de unas mejores condiciones laborales, pues hasta entonces era trabajador del campo y debía cuidar a sus hermanos menores. Al llegar a Cali, don Alfredo se ubica en una empresa de fumigación y empieza a residir con una hermana. Al conocer a doña Diva, se enamora, y deciden casarse e irse a vivir en el mismo sector, pero de forma independiente. De esa unión matrimonial nacen dos hijos: Fernando y William. Ambos, como dice doña Diva, “son hijos del proceso”, pues aunque no es la historia de ellos, sí es preciso mencionar que

ambos fueron reconocidos como originarios del Pueblo Yanakuna. William además de haber sido vicegobernador cuando ya se constituyó el Cabildo, fue uno de los líderes más jóvenes reconocidos por las 31 comunidades. Lamentablemente, murió el 28 de julio del 2014, cuando precisamente se hizo el lanzamiento de la exposición fotográfica y trabajo documental de Pervivencia del Cabildo Yanakuna. El hecho trágico motivó en principio esta tesis doctoral, en la que Diva Santiago es mi eje principal o *madre de proceso*.

Es interesante encontrar en el relato de vida de Diva, cómo, al tiempo que va aportando a la reelaboración de su identidad como indígena yanakuna, de forma personal va configurando su hogar con don Alfredo. Esto es lo que favorece para que sus dos hijos sean educados y por tanto formados como indígenas yanakunas en contexto de ciudad, pues, para la época de crianza de sus hijos, Diva todo lo que recuperaban en saberes lo llevaba con mayor propósito a su familia. Por ejemplo, el valor de cocinar quinua o la lógica de pensar en comunidad. De esta forma, ella fue enseñando los principios andinos: trabajar muy bien, aprender de todo y respetar y querer a todos, que orientan el poder que nos une como comunidad.

Doña Diva tiene una versión muy interesante de la forma como se crea el Cabildo. Coincide con todos en que la primera forma organizativa se denominó Asociación Cultural Rioblanqueña, ACUR, y que producto de que acogía a personas de diferentes comunidades tuvo que ir cambiando su denominación. En las formas organizativas tuvieron mucha influencia el señor Chicangana y el señor Esaú Luna, pues ellos, con varios jóvenes, lideraban la organización. Ese proceso de irnos constituyendo como Cabildo, como recorrido y toma de decisión de ser indígena yanakuna lo describe muy bien Jimmy Sevilla (2014). En esto también ayudó que a nivel de país se empiece a dar la movilización para transformar la Constitución Política, lo que se vendría a dar en 1991, considerando a los pueblos indígenas como parte de la multiculturalidad y pluralidad étnica y política. Diva no sabía que la Constitución también ratificó el Convenio 169 de 1989 de la OIT, que en su artículo primero reconoce la autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas, y que en ese mismo año se promulgaría la Ley 21, para que el

Estado colombiano se comprometiera con los 102 pueblos reconocidos, entre ellos el Yanakuna.

La versión de doña Diva es interesante, porque, contrario a como de manera rigurosa describen la historia del Pueblo Yanakuna autores como Carlos Zambrano, Nancy Motta o el mismo Jimmy Sevilla, ella, desprovista hasta ese momento del discurso normativo, va configurando su identidad indígena desde la cotidianidad, motivada por una reelaboración de sus creencias, basada en el tejido de la lana, que es lo que la aferra a su relación con su abuela, su madre y la madre naturaleza. Doña Diva tiene hoy un discurso normativo y narra con mucha fluidez cómo fue desarrollando esa capacidad de mover a otros para trabajar en la práctica del tejido, motivada en principio por la solidaridad y la tragedia que imprimió el terremoto de Armenia, Quindío, en el eje cafetero.

Pues, lo que uno hacía era estudiar con Ary y con los demás. Yo recuerdo que el Cabildo se conformó porque nos veníamos reuniendo en la Escuela de la Calle 25. Allí éramos muchos que nos encontrábamos, ya no solo para estudiar, sino para jugar deportes, para pensar en qué llevábamos a los resguardos, y estábamos en esas, porque aunque ya algunos llevaban el tema del Cabildo, lo que hizo que nos organizáramos como Cabildo fue en realidad la tragedia de Armenia, con el terremoto. Allá también había un proceso, igual que en Popayán, igual que en Rioblanco y el resto del Macizo, pero en Cali el terremoto de Armenia fue la alarma para decidir ser Cabildo. Nosotros, varios, pensamos que no solo nos debíamos mover a recoger cosas para los de Armenia, como lo hicimos, pues hubo varios que viajamos con lo que aquí solidariamente se recogió, sino que cuando llegamos de allá, muy tristes de que había desaparecidos que eran de nuestro pueblo y no se sabía quiénes eran, por no estar organizados, decidimos reunirnos y fundar el Cabildo. Eso fue en la casa de doña Fanny Hormiga. Allá se hizo la lista de asistencia y se firmó el acta de la constitución del Cabildo, el documento debe existir, desde allí ya fuimos Cabildo [...] luego con los años es que uno ya va a ir aprendiendo más cosas, como que tenemos derechos, eso lo trabajamos cuando los lineamientos de políticas públicas y así ha sido siempre,

de capacitación en capacitación, aprendiendo entre todos (Anacona, entrevista a Diva, 2013).

Según el acta de constitución, el Cabildo Indígena Yanakuna se fundó el 23 de febrero de 1999 y, antes de este, en el resguardo de Rioblanco, promovido por Dimas Onel Majín, reconocido por ser quien fundó al Pueblo Yanakuna. Fue asesinado en 1982. Se puede asegurar que la Semana Cultural instituida en Rioblanco brinda cimientos para lo que en 1990 se denomina la Directiva Zonal Indígena del Macizo Colombiano, DIZIMAC, producto del reconocimiento que se brinda a los pueblos indígenas como Estado de Social de Derecho en la Constitución Colombiana de 1991. Esta organización pasa a llamarse Directiva Indígena Yanakuna del Macizo Colombiano, DIYIMAC, y en 1993 se constituye en Cabildo Mayor Yanakuna, autoridad tradicional reconocida por el Estado colombiano¹⁴⁷.

Diva cuenta que todo el tiempo ha hecho parte del proceso del Pueblo Yanakuna y mucho más en Cali. Ha sido parte del proceso político organizativo en sus diferentes formas: ACUR, Asociación Cultural Rioblanqueña. Quien conoce a doña Diva manifiesta que siempre ha sido una mujer serena, reflexiva y participativa, que hizo parte del proceso en la parte de la Junta Directiva del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.

Cuando llegué a Cali, ya se reunían en Terrón Colorado y en el barrio Belisario, allí don Chica, la misma doña Diva, doña Fanny, las Piamba, Ary Campo, Don Afranio, Esaú, varios que se reunían para saber de los yanakunas. Yo venía trabajando y cuando esto tenía también formación política en el sindicato, entonces entendía bien por qué era importante ser pueblo indígena y por qué ser yanakuna. Así fue que conocí a Diva, una mujer serena y siempre participando con todos, es una mujer de mucho respeto por lo que nos ha aportado al Cabildo (Anacona, entrevista a Luis M., 2015).

¹⁴⁷ Resolución 011, del 21 de febrero del 2018. Establece el reconocimiento como autoridad tradicional Cabildo Mayor Yanakuna.

Doña Diva, asumió la forma de participación con el Cabildo desde que era ACUR y ya siendo Cabildo hizo parte de la Junta Directiva desde 1999 hasta el 2007. Labor que considera un compromiso bastante fuerte para una mujer de su trayectoria. Ella nunca se desvinculó de su trabajo de empleada doméstica, desde 1982 hasta el 2016. Por lo tanto, su labor de liderazgo lo hacía entre las jornadas, que empezaban en casa a las 4 de la mañana, como cuando estaba niña, y terminaban a las 11 o 12 de la noche, cuando entre semana llegaba de reuniones o durante los fines de semana, especialmente el día sábado, de 3 p.m. a 6 p.m., en el Museo Arqueológico la Merced, espacio de encuentro que mantuvo desde el 2003 hasta el 2015. En el 2015, después de la muerte de su hijo William, inició su proceso de jubilación. Ahora itinerantemente participa en el Cabildo y ha iniciado, con mujeres de otros pueblos, un negocio de emprendimiento de venta de tejido. Su distancia con el Cabildo responde al duelo que le implicó la pérdida de su hijo, pero aun así sigue viajando al territorio, a enseñar sobre el tejido, formas de tinturado y diseños sobre la Chakana.

En estos más de 40 años de proceso del Cabildo, doña Diva ha estado presente. Ha sido un proceso intenso y denso de preparación política, pues ella misma considera que estar en Cali, con los otros *comuneros*, le permitió aprender y valorar sus raíces, y que ahora que mira su historia reconoce que no ha sido nada fácil, no tanto por sus tres jornadas (casa, trabajo, comunidad), sino porque ha tenido que cuestionarse muchas veces sobre cómo ser mujer indígena. Ella considera que lo mejor que ha ayudado a preservar es el tejido, su diseño y la simbología, toda alrededor de la Chakana. Con las mujeres, a finales del 2002, acompañadas por el profesor Jorge Morales, empezó a estudiar lo que significaba la estrella del sur, todo porque en una vasija del pueblo Tumaco también aparecía.

Diva relata que ella y un grupo de ocho mujeres, cuatro hombres adultos y tres niños empezaron a recibir orientación del profesor Morales sobre lo que significaba la Chakana, y empezaron a estudiar cada cuadrante y a realizar diseños que les permitieron reconocer su ley de origen. Manifiesta que los encuentros, que en un principio se hicieron

para tejer y generar algún ingreso, se constituyeron en el mejor espacio de aprendizaje y de formación de vínculos. Allí, a través del tejido, fue generando una pedagogía de enseñar sobre la cosmovisión andina, la ley de origen del pueblo Yanakuna, la simbología y el significado de los colores, que para otras personas iban a generar solo curiosidad, pero que para su comunidad iban a generar identidad, unidad y fortalecimiento cultural.

Las cosas se fueron dando. Después de conformado el Cabildo seguimos trabajando en lo que debíamos ser. Algunos participaban en torneos deportivos entre los resguardos y Cali, eso sí viajando al territorio, y otros se dedicaron a graduarse (se ríe), otros a seguir trabajando porque todos tuviéramos un bienestar. Allí apareció la Mutual, y entre todo lo que seguimos aprendiendo, pues se nos abrió la posibilidad de tener un espacio en el Museo la Merced, eso ya como en el 2002, nos empezamos a reunir por generar un ingreso que nos daba el tejido, y allí empezaron a llegar varias mujeres, entre ellas Carmen Eliza, Luz Maca, Anita, la misma doña Isaura, luego doña Alba, Argenis, luego Praxedes, a todos de alguna forma las invitaba o llegaban para que pudiéramos aprender del tejido. Estado allí, el profesor Jorge Morales llegó motivado por la cosmovisión que reconoce el mundo andino, y entonces nos enseñó que una vasija del pueblo Tumaco la tenía, y que nosotros, originarios en este territorio, también nos relacionábamos con la Chakana, y empezamos a investigar sobre lo que ella influía en nosotros como pueblo andino. Allí también participó Huber, mi hijo Fernando y otros del Cabildo. Todos aprendimos y entonces lo que era una Unidad Productiva para el Cabildo se convirtió en un grupo de tejido, aprendiendo y enseñando sobre cosmovisión y simbología yanakuna [...] con el profesor no solo aprendimos, sino que hicimos una exposición de los diseños que hicimos, allí entra las más destacadas estuvo Carmen Eliza, y esa exposición duró un tiempo en el museo, y figura como una primera investigación del Pueblo Yanakuna en el Museo la Merced (Anaconda, entrevista a Diva, 2014).

Según Andrés Pérez, sociólogo investigador, “desde el punto de vista de las redes sociales se puede explicar la posición que Diva tiene dentro de la comunidad indígena de la ciudad (no solo Yanakuna), pues en sus años en Cali ha ayudado a muchas personas que llegaron como ella, sin conocer a nadie y sin certeza alguna sobre su futuro. También

ha sido depositaria de confianza de familias que envían a sus hijas hacia la ciudad para que hagan una vida nueva. Sin embargo, en este punto Diva ha sido clara” (2013, p. 29).

Yo no he ayudado a nadie a venir a Cali, porque me parece que la gente está mejor allá. Yo los he ayudado es cuando ya están acá. Hace poco estuvo una familia seis meses en mi casa, unos Nasa que tuvieron un problema y tuvieron que salir de allá; se vinieron para acá y yo los recibí. Les ayudamos a conseguir trabajo, pero yo les decía: “ustedes están mejor en el resguardo, vayan y trabajen el fique y nosotros se lo compramos, los niños tienen la escuela al lado”. Yo no quiero que la gente pase las necesidades que yo pasé acá para la educación de los hijos, tener que mandarlos en un bus. Es mejor si están allá (Anacona, entrevista a Diva, 2014).

A Diva la ha caracterizado esa práctica solidaria, de hospedar y orientar a otros que llegan a la ciudad para aprender a sobrevivir en ella y aprender del tejido y de nuestras prácticas ancestrales. Por su trayectoria, es una persona generadora de amor y vínculos entre la comunidad, entre las mujeres, lo que representa el poder integrador (Boulding, 1993). Puedo decir que por Diva llegué a conocer del Cabildo, pero no he sido la única, inclusive quien fue gobernadora, la mayora Praxedes, así lo refiere:

Yo ya conocía a doña Diva por el territorio, y cuando llegué a Cali, ella fue quien me dijo que fuera al grupo de tejido. Con ella retomé el tejido, aunque viniera de mi propio proceso, reconozco que fue doña Diva quien tenía ya el primer grupo de tejido y luego acá en el Cabildo se ha ido formando un grupo donde también vamos aprendiendo, pero fue con ella que yo llegué al Cabildo y al grupo de tejido (Anacona, entrevista a Praxedes, 2015).

Si bien Diva y el Cabildo denominaron al grupo de tejido Unidad Productiva, fue una unidad que generó eso, unidad y solidaridad, entre las mujeres y personas que llegaban a tejer, para retomar el aprendizaje y el sentir yanakuna. No ha tenido un interés individual, sino comunitario, y allí es donde el poder transformador de la Chakana tiene su función de una consciencia que es comunitaria.

Yo llegué al grupo de tejido por doña Diva. Cuando nos veíamos en el museo era para recordar que sabíamos tejer, porque cuando uno llega a la ciudad se olvida de lo que es el tejido. Uno no tiene tiempo, o solo olvida, mientras que estando allá, en la Merced, aprendimos de nuevo a tejer y fue muy bueno, porque nos encontrábamos todas a pensar en lo bueno que era recuperar lo que las abuelas nos habían enseñado, luego aprendimos de la Tawa Chakana y la relación que tenía para nuestra vida como comunidad y como personas. Yo recuerdo que a mí me enseñaron a hacer chumbes, pero fue acá que aprendí de los diseños y de la simbología, con las otras mujeres, y en ese momento, liderada por doña Diva, y pues también era una forma de ayudarnos, porque aunque el tejido nunca da el dinero que uno presume, sí sirve para uno distraerse de todas las preocupaciones de la casa, para ayudarnos, porque una hace el café, la otra trae el pan, y así nos ayudamos hasta para el pasaje, ya ve, así somos (Anaconda, entrevista a Alba, 2014).

En el 2014, en representación del Cabildo Indígena Yanakuna, participó de la Feria Artesanal Expoartesanías¹⁴⁸. Ese mismo año recibió, como recursos, unas máquinas de tejido que entregó al Cabildo a través de quienes en el 2016 figuraron como Secretaría y Fiscal. Aunque la dinámica del grupo y espacio de tejido ha cambiado, tanto doña Diva como algunas que participaron evocan esos años de aprendizaje, 2002 al 2015, como valiosas para sus vidas, pues de esos 13 años dedicaron siete a estudiar la simbología, la Ley de Origen sobre la Chakana y la forma como esta rige a los pueblos andinos, y especialmente al Pueblo Yanakuna. Por eso a doña Diva la reconocemos como una experta, una mayora que en su proceso de empoderamiento ha utilizado el tejido como

¹⁴⁸ El grupo venía trabajando con su propio recurso que, aunque escaso, les hacía generar lazos de confianza y solidaridad. En el 2014, cuando reciben una ayuda de subvención por parte de Artesanías de Colombia, empiezan las tensiones sobre la forma de administración de los recursos, pues se hace desde el grupo de tejido y no desde el Cabildo, como la Junta Directiva de esa época lo exigió. Esto generó tensiones en el grupo, lo que hizo que la autoridad del Cabildo interviniera y trasladara el espacio a la Escuela Integral Indígena y conformara un nuevo grupo de tejido. Aunque doña Diva quiso continuar en el Museo Arqueológico La Merced, con algunas tejedoras, el grupo, producto de la incidencia de la autoridad del Cabildo, fue perdiendo motivación y terminó por perder el espacio en el Museo en el 2015. Esta situación demuestra que, a pesar de los avances alcanzados por el grupo, las tensiones no dejan de existir como comunidad.

pedagogía pacifista a partir de la cual nos ha permitido, como Cabildo y como pueblo, recuperar la relación con la madre naturaleza, nuestras creencias, nuestros dioses y nuestra ancestralidad. Retomar la simbología del Kuichi o arcoíris, el Churo Cósmico como la posibilidad de ir y volver en el tiempo. Por eso ella es y será reconocida como fundadora, no solo del Cabildo, sino como líder de pervivencia del Tejido Yanakuna. En palabras de Carlos Villa (1983), ella como chakaruna nos ha permitido aprender a conectarnos con el corazón y el sentir de nuestra ancestralidad.

Doña Diva, a dos años de gozar de su jubilación, aún con tan poco dinero se ha buscado los recursos, participando en la beca de estímulos de la Alcaldía de Santiago de Cali y, en el 2016, avanzó en la investigación de la práctica del tinturado con la recuperación del conocimiento de plantas y árboles, como el nogal, el aliso, el chirimoyo, el carey, el cedro y el achote. En este proceso participaron mujeres de las comunidades nasa y yanakuna en contexto de ciudad y en los territorios de origen. Así tiene su primera publicación, una cartilla que recoge la experiencia: *Tintes Tullpu Pishipik Akhnxisa: investigación e intercambio de conocimientos y procesos ancestrales sobre tinturado de lana*¹⁴⁹. En el 2016 tuvo la oportunidad de viajar a Europa, invitada por una familiar. Su experiencia de viajar y conocer otras formas de tejido la motivó a establecer un contacto para promover el tejido como parte de la economía solidaria. En el 2017 Diva viajó en dos ocasiones al Macizo, como invitada del Cabildo de San Sebastián, para compartir su experiencia de tejido en varios talleres.

Es una mujer que se sigue formando, en esta ocasión sobre economía solidaria y redes de mujeres, pues piensa que su nuevo emprendimiento puede ayudar a otras personas del territorio de origen. En el 2018 se presentó y obtuvo de nuevo la Beca Estímulo Patrimonio Cultural de la Alcaldía de Santiago de Cali. Busca tener una

¹⁴⁹ La Cartilla fue distribuida en las bibliotecas de las Universidades de Cali y en la Biblioteca Luis Ángel Arango, de Bogotá. Santiago, D. (2016) *Tintes Tullpu Pishipik Akhnxisa: investigación e intercambio de conocimientos y procesos ancestrales sobre tinturado de lana*. Beca Estímulos Patrimonio Cultural, Alcaldía de Santiago de Cali. ISBN: 978-958-48-031-6.

segunda publicación que recoja las formas de tintes y tinturado teniendo como referente las plantas silvestres y comestibles según pisos térmicos que se encuentran en la ciudad de Santiago de Cali y que respondan a la práctica del tejido tradicional. Considera que es necesario documentar la experiencia para poder seguir trascendiendo en el tiempo.

Una Yanakuna que trabaje por el tejido como forma de construcción de paz no se puede quedar quieta (ríe), pues debe ser un compromiso seguir aprendiendo y buscando posibilidades para que el trabajo y los aprendizajes que ya tenemos queden documentado. Por eso quiero dejar no solo una cartilla, dos o tres que permita a otras generaciones conocer lo que hemos aprendido, esta vez sobre tejido, tinturado y simbología. Esto para nuestro pueblo es una ayuda, porque cuando uno va al territorio, a los resguardos, las mujeres lo necesitan y en la ciudad también, que quede documentado lo que aprendimos, no solo en una bella mochila, sino también en lo que otros puedan consultar, como la entrevista, la cartilla, el documental, la fotografía, todo en lo que no se nos olvide que vinimos a aprender unos de otros, y que por tanto es nuestro deber enseñar y documentar lo que nuestro pueblo ha construido con tanto esfuerzo, para, como dice la Chakana en uno de sus mundos andinos, poder trascender después de la vida o del tiempo (Anacona, entrevista a Diva, 2018).

En su proceso de vida, para doña Diva el cuerpo representa el primer territorio en donde damos cuenta de quiénes somos como yanakunas. Coincide con Julieta Paredes (2010) en que los cuerpos son fundamento de la propia identidad y de afirmación política que tenemos como mujeres indígenas. Cuando en el 2006 llegué al proceso me regaló una pulsera, que aún conservo, con la Chakana, como compromiso. En estos años he observado que hace parte de la pedagogía de Diva. Siempre regala algo del tejido y la simbología, y explica con detalle lo que significa. Esto ayuda a comprometer a propios y ajenos del Pueblo Yanakuna y da cuenta de distintas estrategias de mediación.

Durante el trabajo de investigación de esta tesis doctoral viaje con Diva varias veces al territorio. Cada vez que uno sale con Diva encuentra en Popayán, en el Huila, en

el Macizo mujeres de quienes habría que contar su historia. En estos recorridos hicimos el registro para la pieza documental de su vida. En ese viaje al Valle de las Papas hicimos el taller *Tejiendo Paz en Papayacta*. En otra salida desarrollamos un taller de tejido en distintas veredas del resguardo de San Sebastián. Luego, con ella misma, viajé a la validación de los relatos, pues con ella conocí a doña Ana Tulia Ijají, que fue la primera mujer tejedora de nuestro pueblo que salió a Europa, en representación, en el 2001. El relato de doña Ana no lo ubiqué porque no pudimos reencontrarnos para validarlo, como hice con las demás.

Cada ida al territorio con Diva ha sido de los mejores viajes que he podido desarrollar, pues caminamos en la montaña del páramo hacia la laguna, hicimos ritualidad con los Taitas Waira y Uemura, conversamos con más mujeres sobre lo que para ellas representa el tejido, cómo lo han recuperado y de qué manera representa para ellas la construcción de paz. En el taller *Tejiendo Paz* la metodología fue a partir de la Chakana, y lo compartimos con el profesor Jorge Morales y mis sobrinos. Fue una experiencia de aprender sobre la Chakana y nuestra relación con los cuatro mundos.

Es preciso mencionar que Diva nos acompañó en varios espacios, como ponente en la Semana de Paz y Graña, en Cali. Allí explicamos sobre la Chakana y el Cuerpo como Territorio. También participó y movilizó comunidad para que asistiera al Encuentro de la Red Iberoamericana de Investigación de Paz Imperfecta. Ella ha sido compañera, maestra, amiga y escritora en este proceso de investigación. Me sueño que esté en la sustentación.

Ahora, cuando conversamos a cerca de sus definiciones sobre discriminación, re-existencia, cuerpo, feminidad, feminismos, empoderamiento, paz y construcción de paz, duramos días en un seminario magistral en tanto que para ella la discriminación sí existe y se ve en varios contextos de la vida, y también es utilizada por agentes del Estado y del sector empresarial para fragmentar. Se refiere a la lucha en el Cauca por el territorio. Allí las comunidades afro e indígenas han tenido tensiones, aunque ambos defienden su

interés sobre la explotación de la minería o el monocultivo de la caña. Expresa que la discriminación también genera desconocimiento o negación del otro, o de la otredad. Por eso en Cali, al iniciar el proceso político-organizativo, tuvieron que empezar a visibilizar su proceso y a enseñar que había comunidades indígenas. Con los años se dejó la expresión urbana por la de contexto de ciudad, también como apuesta política:

Cuando empezamos a hacer la gestión en Cali, pensaban que los indígenas andaban con taparrabo. Ahora la mayoría de las instituciones saben que sí hay indios, que hay siete pueblos, y ahora es más fácil, pero los espacios son complejos en la ciudad, porque hay que tener registro. Todo eso es muy complejo (Anaconda, entrevista a Diva, 2014).

Doña Diva reconoce que aunque se ha avanzado bastante en nuestro pueblo respecto a la no violencia contra las mujeres, porque varias mujeres lideran, es necesario que se reconozca el papel que ellas han cumplido, y es necesario trabajar porque no se siga violentando en las jornadas laborales o de parte de la pareja. Durante el taller que realizamos sobre las violencias hacía las mujeres, fue una de las personas que más participó y relató cómo se ejerce la violencia con el cuerpo de las mujeres indígenas, por su textura y forma.

No se declara feminista, ni nos refiere la feminidad como lo hacen las sembradoras. Su referencia siempre es la paridad, la dualidad y la reciprocidad como parte de lo que se debe reconocer y aprender. Ella ha tomado distintos talleres de formación en derechos. A comienzos del 2018 empezó con un grupo reconocido de feministas en la ciudad de Cali (MAVI¹⁵⁰) a montar un local en donde expone sus tejidos y el de otras mujeres. Son un grupo de artesanas. Dos de ellas vinculadas a la ruta pacífica, pero Diva hasta esta revisión no se autodenominó feminista, sino decolonial, porque ha leído desde Ary Campo y Arturo Escobar lo que esto significa.

¹⁵⁰ Fundación Mujer, Arte y Vida de Santiago de Cali. Con integrantes de la Fundación, los últimos tres años he visto a Diva en marchas contra la violencia de las mujeres y el reconocimiento de las víctimas.

Con relación a que reexistencia es tejer, reflexionar y aprender, nos dice que es como el tejido, se ha convertido en una escuela, es para ella parte del proceso de sanar, y refiere la reciente pérdida de su hijo (falleció en un accidente en el 2014), en donde tejer le ha permitido reparar el duelo, y enseñar en cada parte que va.

Lo que se hace, yo llevo muchos años, desde los siete años empecé a tejer con la lana, mi familia me decía usted se vino de la montaña a seguir jodiendo con la lana. Y a mí me gusta, porque ese es el conocimiento que mi mamá me dejó acá, y eso es reexistir, a pesar de que uno donde esté puede estar tejiendo, reflexionando y aprendiendo.

Esto es muy importante, porque no solamente los indígenas tejemos, de otros países, de otros pueblos, también tintan con plantas y enseñan, y los gobiernos ayudan; en Colombia no tenemos esa suerte, pero allí estamos con la resistencia, con las mayores, los jóvenes, con los niños. Para mí se ha convertido en una escuela (Anacona, entrevista a Diva, 2017).

Acerca de la paz y la construcción de paz considera que es un proceso complejo de aprendizaje, como el tejido, que se debe aprender a diseñar, y se aprende desde la casa. Además, para ella, el tejido es una expresión de paz, porque ayuda a sanar inclusive enfermedades físicas. Argumenta que por eso se usa como terapia. Expresa que en Colombia se ha ido construyendo, pero que cada vez es más difícil. Por eso insiste en que se debe trabajar con los niños, las niñas y los jóvenes.

La paz se construye desde la casa, el tejido, el hilado, el tejido además de generarle paz, lo cura a uno, ha curado cáncer, problemas neurales, es una terapia. A mí me ha curado, llevo cuatro años de la muerte de mi hijo, el tejido me ha curado, y he aprendido a transmitirlo a otras personas, enseñando a niños de la escuela de ocho años, ellos preguntan, se inquietan, cada vez que los niños llegan y preguntan, y se quedan aterrados porque las maestras no podían explicar (Anacona, entrevista a Diva, 2017).

Fanny Hormiga

73 años. Nació en Rioblanco, resguardo del municipio de Sotará, departamento del Cauca, Macizo Colombiano.

Precursora del proceso político organizativo en Cali. Inició a sus 26 años su formación política. Esposa, madre, abuela, amiga, compañera y hermana yanakuna.

Es directiva y una de las fundadoras del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali. Líder y tejedora de proceso.

A doña Fanny la expresión que mejor la representa es compromiso y esperanza. Es ejemplo del compromiso que se tiene con el proceso político organizativo que ha permitido consolidar el Cabildo como una organización visible y con incidencia en el pueblo Yanakuna a nivel nacional. Tiene claridad respecto a los logros alcanzados y motiva para que otras personas se vinculen y hereden el compromiso de trabajar en unidad. Tiene una mirada romántica del proceso y ayuda mucho para que otros se vinculen. Por su experiencia puede contribuir en la mediación y fortalecer las relaciones, pues es una persona que no solo goza de buen prestigio, sino que tiene una amplia capacidad de gestión y poder de convencimiento ante las comunidades y sus líderes.

Uno trata de hacer lo que más se pueda por la comunidad. Siempre ha sido así. Desde que nos reunimos por primera vez hasta ahora, uno trabaja por ayudar y entre todos trabajamos para que las cosas resulten, porque no crea, no es fácil mantener el proceso por años, pues hay momentos donde uno está cansado, o enfermo, pero uno debe mantener el aliento para colaborar, pues se imagina si todos nos sentimos cansados cuando hay tanto por hacer. A mí me gusta, que el día de la familia, que una asamblea, que una reunión, a mis hijos no les gusta mucho, pero yo me llevo a mis nietos y allí vamos ayudando a que todo salga bien [...] A mí no me gusta casi hablar, y menos con esas cámaras o grabadoras, a mí me gusta estar así, tranquila, pero cuando debo opinar lo hago, porque me gusta que el proceso siga, para eso fue que trabajamos, para ser indígenas y pues así vamos ayudando en lo que nos toca.



Figura 32 Fanny Hormiga en Escuela Integral Indígena, 2017. Foto: Santiago

Doña Fanny nació en Rióblanco. Cuenta muy poco de su familia, de su formación. Prefiere que su vida de familia permanezca como parte de su privacidad, pues ha sido líder del Cabildo desde la primera forma organizativa, cuando era ACUR. Su historia va en paralelo con la de doña Diva y, aunque no ha promovido el tejido de la lana, ha mantenido unida la comunidad alrededor del servicio comunitario que presta como tesorera de la organización, hace más de 10 años.

Ella recuerda que salió de su casa en el resguardo, buscando mejores oportunidades, y que nunca ha dejado de estar en contacto con el territorio de *origen*, porque es lo que la ha mantenido fortalecida en el tiempo que lleva viviendo en la ciudad, que son un poco más de 42 años. En Cali, se casó y tuvo seis hijos. Su esposo no permitió que trabajara por fuera de casa. Por eso tuvo mayor tiempo para estar en la casa y ayudar desde allí al proceso organizativo. Fue su casa donde se hizo la primera reunión de conformación y documento de acta del Cabildo. Desde 1999 hasta el 2015 la sala de su casa fue adaptada como oficina del Cabildo. Ella reside en el barrio Terrón Colorado, en una de las vías principales, de fácil acceso y visibilidad para las personas que del Pueblo Yanakuna residen o llegan a Cali. En su casa funcionó el servicio de inscripción o afiliación al Cabildo y al sistema de salud. Se distribuyeron las ayudas del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, ICBF, a la primera infancia, y aunque dejó de funcionar como oficina es el paso obligado de muchos del Cabildo, pues queda en la vía que lleva al corregimiento de Felidia, donde hoy día se tiene una chagra, huerta, y se está construyendo una casa para que funcione como centro medicinal y de paso de quienes lo necesiten.

Conversar con doña Fanny durante estos años fue una fantasía¹⁵¹. Siempre estuvo cargada de anécdotas de las salidas al territorio con los fundadores del proceso: ella misma, don Chica, don Esaú, doña Diva, don Luis, doña Eliza, Ary. Contaba con tanta

¹⁵¹ Fantasía o magia son expresiones no científicas. En este caso corresponde con lo que significaron sus historias, pues eran con tantos detalles que permitían trasladarse a cada uno de sus viajes o espacios en donde describía de forma detallada su relación con otras personas del proceso del Cabildo.

emoción las salidas a los encuentros culturales a Rioblanco y las formas como recogían ayudas en Cali, para viajar todos los años, a mediados de agosto, que es cuando en Rioblanco se hacen las fiestas patronales. Recuerda que compartían deportes, danzas, música, y que en Cali siempre fue así durante muchos años del proceso. En los últimos siete años la situación ha cambiado un poco, porque ahora es más formal la situación. Es decir, ahora tanto en los resguardos como en Cali existen los comités de trabajo que se conforman según los pilares del PESCAR, que representan los consejos Político, Económico, Social, Cultural, Ambiental y Relaciones Interculturales o Internas y Externas. Entre los comités de trabajo de cada consejo se debe coordinar para, por ejemplo, traer los mercados con productos orgánicos o cultivados sanamente en los resguardos. Así mismo funciona cuando se contacta a un grupo de mayores, o de danza, o chirimía. Todo debe ser coordinado entre instancias y autoridades. Este proceso doña Fanny lo conoce bastante. Generalmente debe acompañar, pues cada traslado implica un rubro o gasto y cuando el Cabildo no cuenta con el dinero, entre ella y otros pueden aportar.

Doña Fanny es una mujer callada. No fue fácil entrevistarla porque no le gustan las grabadoras y mucho menos las cámaras. Aun así, está convencida de que la historia del Cabildo y también de las mujeres debe quedar documentada. Aunque en los tres años de trabajo de campo ha presentado quebrantos de salud, ella siempre está presente en los eventos y reuniones del Cabildo. Fue muy triste que por condiciones de salud no lograra asistir a la conmemoración de los 20 años, el 26 de mayo del 2019. A Doña Fanny la conoce y la reconoce toda la comunidad por su capacidad de solidaridad y porque ha estado encargada de las ventas de empanadas de queso, plato tradicional. El Día de la Familia está pendiente de los regalos para distribuir a los niños, las niñas, las mayores y los mayores. Durante varios años se hicieron dos encuentros de juego de bingo para recoger fondos, pues era doña Fanny quien llegaba temprano y estaba hasta recoger la última silla. A ella no le gusta tejer en lana, aunque manifiesta comprender, a ella le gusta ayudar y participar en las reuniones, porque aunque no interviene mucho siempre es consultada, sobre todo si se trata de una decisión trascendental para el Cabildo.

Uno trata de hacer lo que más se pueda por la comunidad, siempre ha sido así, desde que nos reunimos por primera vez hasta ahora, uno trabaja por ayudar y entre todos trabajamos para que las cosas resulten, porque no crea no es fácil mantener el proceso por años, pues hay momentos donde uno está cansado, o enfermo, pero uno debe mantener el aliento para colaborar, pues se imagina si todos nos sentimos cansados cuando hay tanto por hacer. A mí me gusta, que el Día de la Familia, que una asamblea, que una reunión, a mis hijos no les gusta mucho, pero yo me llevo a mis nietos y allí vamos ayudando a que todo salga bien. Por ejemplo, si usted quiere que una comunidad funcione pues debe dar ejemplo de trabajar bien, y buscarse las cosas y colaborar, ir aquí, estar allá. Yo siempre he estado pendiente de todo, del Día de la Familia, de los bingos, ahora que del Inti Raymi, todo tiene su trabajo, y aunque es duro, es muy bueno para compartir y para que otros vayan aprendiendo y no se quede solo en unos pocos. Es de todos los que estamos aquí y de los que vienen. A mí no me gusta casi hablar, y menos con esos aparatos (se refiere a cámaras y grabadoras), a mí me gusta estar así tranquilita, pero cuando debo opinar lo hago, porque me gusta que el proceso siga. Para eso fue que trabajamos, para ser indígenas, y pues así vamos ayudando en lo que nos toca. Si tengo que cocinar, lo hago, para mí nunca hay problema. (Anacona, entrevista a Fanny, 2015).

Doña Fanny es altamente conocida por el papel que ha desempeñado, pero contrario a Praxedes o a Diva no es tan elocuente en su expresión, ella moviliza a quienes trabajan con ella y, por ejemplo, en el 2013 y el 2014 tuvo a su lado a doña Carmen Emilia, una mujer que llegó al Cabildo por pura coincidencia y que al apropiarse del proceso fue durante ese periodo Alcaldesa Menor. Pues así es doña Fanny. Sabe influir para que las personas sientan la capacidad de ayudar a otros y que puedan asumir los riesgos de lo que implica trabajar en comunidad, que, como se ha visto en los otros relatos, aumenta la jornada y trae la satisfacción de ver que se puede acceder a derechos, aunque ninguna niega que es un proceso de muchos años, como lo que han alcanzado en Cali, contar con afiliación a salud y promover un sistema de atención en medicina tradicional, tener una jornada de educación propia para básica primaria en la Escuela

Integral Indígena, acceder a la educación inicial y atención a la primera infancia con enfoque diferencial y en un espacio en donde se concibe desde la cosmovisión indígena. Tener fiestas tradicionales instituidas, como el día de la Familia el último domingo de julio, la fiesta al sol o Inti Raymi, en el solsticio de junio; tener participación activa en el Consejo Municipal de Planeación, la Mesa Municipal de Mujeres, la Unidad de Atención a Víctimas, la Secretaría de Deporte Municipal, la Secretaría de Salud... una trayectoria de procesos con proyectos en la Secretaria de Bienestar y Desarrollo Territorial. Es una persona que tiene claridad sobre los avances y también sobre los retos, pues reconoce que todos los espacios y logros alcanzados responden a un trabajo en grupo y a una identificación como indígenas yanakunas, que no ha sido sencilla y que se debe seguir trabajando para que las próximas generaciones se puedan reconocer igual o con mayor fuerza.

Mire, esto es de años. La cosa no ha sido sencilla. Algunos ya han fallecido y nos dejaron el compromiso. Otros todavía seguimos aquí y otros van llegando. Es una tarea de todos ayudar para que el proceso del Cabildo continúe, porque ha sido mucho lo alcanzado (entre risas, simula que se abraza y con rasgos de simpatía, hace una lista amplia de lo que considera logros y espacios de participación). De esta lista quiere que destaquemos: estar con presencia en la escuela, en las oficinas, en los consejos, en los programas y en las organizaciones indígenas ha sido una tarea de varios para poder que seamos reconocidos. Por eso, aunque a mí no me guste hablar (se tapa el rostro con las manos), siempre digo que hemos conseguido mucho, y eso hay que dejarlo ver, porque en ocasiones se cuestiona, pero nadie sabe lo que este proceso nos cuesta, y es puro amor por lo que uno está aquí. Así me digan que por mí salud me retire, yo no lo puedo hacer. Si me retiro del Cabildo creo que me enfermo más, a mí me gusta ayudar y además encontrarnos, eso es salud, eso creo (Anacona, entrevista a Fanny, 2015).

Por sus condiciones de salud física doña Fanny ha dejado de participar en algunas actividades del Cabildo. Sobre todo, dejó de trabajar en la chagra del lote de Felidia. Ella sigue asistiendo a las reuniones de la junta directiva, a algunas asambleas y mingas de

pensamiento, su compromiso continúa con el Cabildo y considera que ayudará al proceso mientras tenga vida.

Una expresión que define a doña Fanny es *compromiso y esperanza*. Es ejemplo del compromiso que se tiene con el proceso político organizativo que ha permitido consolidar el Cabildo como una organización visible y con incidencia en el Pueblo Yanakuna. Ella tiene claridad respecto a los logros alcanzados y motiva para que otras personas se vinculen y hereden el compromiso de trabajar en unidad. Tiene una mirada romántica del proceso y ayuda mucho para que otros se vinculen, aunque también puede ser una debilidad en las situaciones de mediación que se deben hacer frente a los procesos de coordinación con los otros cabildos indígenas y las otras organizaciones indígenas, debido a que existen fuertes tensiones, no solo por liderazgos, sino por la forma en que se accede a los recursos. En ese sentido, doña Fanny podría contribuir en la mediación y fortalecer las relaciones, pues es una persona que no solo goza de buen prestigio, sino que tiene una amplia capacidad de gestión y poder de convencimiento ante las comunidades y sus líderes.

Praxedes Anacona

56 años. Nació en el resguardo de Guachicono, departamento del Cauca, Macizo Colombiano.

Inicia a sus 14 años el desarrollo de sus capacidades políticas. Es tejedora, líder, esposa, madre, abuela, amiga, compañera y hermana yanakuna.

Fundadora del Programa Mujer y Familia del Pueblo Yanakuna, Fundadora del Grupo de Tejido Tejiendo Identidad,

Tejedora de Proceso. Reconocida por ayudar y enseñar a otros a recuperar el tejido como práctica ancestral.

Praxedes representa energía y pasión. Es una mujer que, a pesar de las tres jornadas del día, siempre está dispuesta a acompañar el proceso del Cabildo. Es incansable y apasionada, porque le gusta ver el trabajo terminado y consolidado, sin esperar nada a cambio.

Es incasable y apasionada porque le gusta ver el trabajo terminado y consolidado, es emprendedora. De hecho al asumir en este año (2018) la dirección del Cabildo renunció a su trabajo y se fue a vivir a la casa en construcción del Cabildo en el corregimiento de Felidia, a 30 minutos del casco urbano de Cali. Ella considera que cuando uno se compromete debe hacerlo con todo, y no a medias.

Tiene conciencia crítica de lo que la violencia doméstica y la violencia que produce la guerra han generado a las comunidades y a los pueblos indígenas. Por eso cuando llegó a Cali decidió vincularse con el Cabildo y trabajar en la comunidad.

Mire, uno tiene que aprender a trabajar en comunidad, sin egoísmo, en familia, apoyándonos todos. Hay que aprender a buscar las oportunidades que tienen el Estado, los bancos, las empresas y la sociedad para nosotros los indígenas y como mujeres, uno se debe informar y no es fácil, pero tampoco imposible. Eso sí, se necesita sacar tiempo. Por eso hay que movernos y sacar el tiempo, pues, si no, no podemos progresar como yanakunas en contexto de ciudad.



Figura 33 Praxedes Anacona en Loma de la Cruz, 2017. Foto: Santiago Rincón Texxidos.

Doña Praxedes es originaria de Guachicono, resguardo yanakuna en el Macizo Colombiano, del Departamento del Cauca. Creció con sus padres, el señor Israel Anacona Mamián y la señora Elvira Chito Narváez. Cuando validé este relato ambos vivían. Su padre falleció el 11 de mayo del 2019. Su madre está en Cali. Comparte el cuidado con sus hermanos. Es la segunda de cinco hermanos y he observado que alrededor de ella se organizan sobre todo tres que viven en Cali. Sus viviendas quedan una enseguida de la otra y nos cuenta que a pesar de la violencia siempre han tratado de mantenerse unidos, como familia.

Praxedes creció en la casa de sus padres y, al igual que varias mujeres de su edad, tuvo que aprender a cocinar para todos, cuidar de las vacas, las gallinas, los cerdos y los curíes. Aprendió a sembrar y a cosechar, porque era parte de la rutina en el campo. Recuerda que nunca se sintió ni pobre, ni menospreciada. Vivió, en proporción a lo que tenía, una infancia tranquila, a excepción de los castigos de su padre, pues, como varias personas yanakunas, nos narra que para la época (década del 60) los castigos a la infancia y jóvenes eran *muy severos*, razón por la cual decidió por primera vez salir del territorio. Alguna vez intentó huir en horas de la madrugada, para salir al transporte, que era una chiva que pasaba una sola vez, a las 5 de la mañana. Fue descubierta por sus vecinos y avisaron a sus padres. Tuvo que regresar. En el segundo intentó lo logró y aunque cuenta jocosamente se evidencia que la violencia no solo era estructural, sino doméstica. Aun así, era legitimada y no lo refiere como un episodio doloroso, sino como algo que debía pasar. De hecho, sorprende que siempre narre y ría.

Sobre su educación en el sistema educativo, estudió hasta segundo de básica primaria. Aprendió a leer y a escribir, y con esto a defenderse de la vida. Cuando llegó a Popayán su primera ciudad, en donde vivía uno de sus hermanos, recuerda que por pequeña, 13 años, trabajó en la galería y en *casas de familia*. Es decir, de empleada doméstica. En esta ciudad conoció a su primer esposo, con quien tuvo dos hijos, una mujer y un hombre. En la actualidad tiene 5 nietos. Narra que *este hombre* (su primer esposo) no la debía lastimar, *pero ella era muy joven para comprender*. Él la violentaba

con frecuencia, de forma física y verbal, tanto para ella como para sus hijos. Situación que soportó durante más de 10 años, pero cuando sus hijos estuvieron grandes decidió abandonarlo y buscar ayuda. Fue la primera vez que acudió a una instancia de apoyo estatal y en donde reconoce que las mujeres tienen derechos. Eso a finales de los años 80.

La situación con este señor era muy dura. No fue una buena vida, y yo amaba a mis hijos y como me amenazaba con quitarlos, pues uno no sabe, y joven se deja atropellar, y después de mucho aguantar un día me decidí y me fui. Eso no es fácil, Adriana, porque uno tiene miedo, uno no sabe hablar, uno no sabe nada. Encontré ayuda de la que decían en la Alcaldía en Popayán, pero fue demorado. Eso uno se asusta porque piensa que lo van a regañar, uno vive con miedo de todo. Allí fue donde aprendí por primera vez que uno como mujer no se puede dejar maltratar, ni lastimar por nadie, ni maridos, ni nadie (ríe¹⁵²) (Anaconda, Entrevista a Praxedes, 2016).

Cuando decide cambiar de vida, retorna al territorio, a su resguardo. Ella no menciona haber estado vinculada directamente al proceso de Popayán, ni al de Guachicono, aunque sí dice que su padre era reconocido por su liderazgo y está segura de que eso influyó para que al retornar ella pudiera participar en asuntos de su vereda, como el cuidado de la escuela, la organización familiar. Se fue con el propósito de tener una mejor vida, y así fue, junto a sus padres y hermanos. Ya cuidaba a sus hijos y tenían la comida y bienestar que se tiene en el campo, esto es, comida en abundancia y tranquilidad, aunque precariedad en acceso a agua potable y bienes materiales. Para ella lo que importaba era la tranquilidad y vivir en tierra de páramo. Todo este periodo lo narra con cierto nivel de nostalgia, pues para ella representa un periodo de felicidad y tranquilidad. Hasta que el Estado decidió ubicar un batallón militar en el páramo. La

¹⁵² Durante estos años de conversación, entrevistas y horas de observar a doña Praxedes me sorprendía que cuando eran los momentos más dolorosos ella reía, suave, pero reía. Cuando la vi actuar como gobernadora sí la observé con un tono de voz fuerte en muchas ocasiones. Inclusive presencié momentos en donde gritó a personas y se molestó cuando no se cumplía lo que ella decía, esto sin duda fue molestia para muchos, pero también ella con una nobleza se sabía disculpar. También en el año 2018 la vi llorar con las otras mujeres de la junta directiva. Sin embargo, observé que fueron relaciones de tensión y de mucha crítica mutua.

situación se complicó porque, aunque ya era territorio indígena, quedó en medio de la confrontación entre el batallón militar, la guerrilla¹⁵³ y un grupo paramilitar. Eso a mediados de los años 90, cuando en Colombia la violencia se complejizaba, porque ya no eran militares, guerrillas y mafias, sino que eran más evidentes los grupos paramilitares que llegaban a las zonas donde había recursos para explotar. Es un episodio doloroso que describe Praxedes como haberle *arrebatado la tranquilidad*. Ella, en el 2016, en el marco de la Ley de Víctimas y el Decreto Ley 4633 de 2011, hizo su declaración como víctima del conflicto, pero no presenta acusación en específico a ningún actor armado. Lo que sí hace es un triste relato de la forma como tuvieron que salir de su resguardo y dejar absolutamente todo abandonado, pues fueron amenazados de muerte, y de un día para otro toda la familia tuvo que salir huyendo.

Nosotros vivíamos bien, todos en familia, en la casa de mis padres, pero un día llegaron allí unos señores armados y amenazaron, primero a mi hermano y luego a los demás que debíamos salir de allí o si no nos podían matar. Es muy triste para uno tener que dejar su casa, sus animales, sus cosas, son pocas cosas las que uno tiene en el campo, pues no se llena de tanto chéchere, pero sí tiene mucha comodidad, nosotros dejamos los animales, las ollas, los colchones, nuestros cultivos que queríamos, todo lo tuvimos que dejar (silencio y llanto) (suspira). Nadie sabe el dolor que produce tener que salir de un día para otro y dejar su vida abandonada, y sin poder regresar, es muy duro. Allá se quedó un hermano, pero al mes tuvo que salir y no pudimos regresar a ver cómo estaba hasta hace unos pocos años (llanto), allá teníamos todo, y miré acá uno llega a la ciudad y es a sufrir, a buscar el empleo, a buscar que la comida, a buscar la dormida, es muy dura la ciudad, para quien vive del campo, como uno. Nadie sabe lo que se pierde en realidad (vuelve a llorar y estando en su casa me empieza a narrar cómo ha ido construyendo su casa) (Anacona, entrevista a Praxedes, 2015).

¹⁵³ Las mujeres cuando hablan no mencionan el nombre de la guerrilla, lo que se sabe es que, para la época, las FARC y la Brigada III del Ejército Nacional hacían presencia en esa zona.

Doña Praxedes evoca con mucho dolor y nostalgia todo lo que tuvo que dejar, porque en ese tiempo, cuando ella está en el territorio, precisamente en los años 90, es cuando se conforma el Cabildo Mayor Yanakuna y resultado de su trabajo en comunidad, de su aprendizaje y sensibilidad frente a la violencia doméstica y física, ella es motivada para ayudar a las mujeres y mejorar la situación de la familia, promueve en los siete resguardos ancestrales la conformación del Programa Mujer y Familia del Pueblo Yanakuna. Praxedes es la fundadora de este programa que aún se mantiene como eje importante de desarrollo del Plan de Vida de las 31 comunidades organizadas como cabildos a nivel nacional. Así que fue Praxedes quien, desde su sentir, motivó a otras mujeres a pensar en su realidad de forma pacifista, pues su interés no era asumir una postura feminista occidental de confrontación con la parte masculina, sino de reconocimiento y visibilización del trabajo de las mujeres y de la importancia de trabajar por las familias, promoviendo el cambio en las prácticas de castigo hacia los niños y niñas. Ella hoy día habla de ir eliminando toda forma de violencia hacia las mujeres. Praxedes se ha formado de manera autodidacta. Ella hace poco, dos años, hace parte del programa de la Casa Matría en Cali¹⁵⁴, en donde reciben formación sobre cómo reducir y atender las violencias hacia las mujeres. En el 2009 recibió formación sobre el Auto 092 del 2008, sobre las mujeres indígenas y su protección. Lo que ella desarrolló en 1999, que fue conformar el programa de mujer yanakuna fue pura convicción de que no quería que otras mujeres pasaran o siguieran pasando lo que ella vivió en su vida de casada.

En el programa “Mujer y Familia Yanakuna” la primera coordinadora fue Praxedes, siguió Amalia Palechor, luego Flor Anacona, doña Imelda Jiménez y en la actualidad es María Ovidia Palechor. Este programa tiene entre sus propósitos promover los derechos individuales y colectivos de las mujeres yanakunas. Doña Praxedes estando en Popayán colaboró con el programa y al llegar a Cali buscó al Cabildo para seguir contribuyendo como lideresa. Allí se vinculó al grupo de tejido Ahuacuna, promovido por Diva Santiago. Praxedes recuerda que fue Diva quien la invitó al grupo de tejido. Que

¹⁵⁴ Es la Subsecretaría de Equidad de Género de la Alcaldía de Santiago de Cali.

fue en el espacio del Museo Arqueológico la Merced donde recordó la práctica del tejido, y que le sirvió como terapia para la situación de desplazamiento forzado que había vivido y a las necesidades que debía afrontar en la ciudad.

A pesar de conversar con ella en varias ocasiones, no es muy claro en qué periodo se conoce con don Ángel, su actual compañero o esposo, con quien se la lleva muy bien. Ella narra que al llegar a Cali ya convivía con el señor Ángel y que ese periodo de violencia lo soportaron juntos. Ambos asistieron al Museo Arqueológico la Merced y, de hecho, don Ángel además de haber sido coordinador de guardia del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali es uno de los pocos hombres que teje en el grupo de mujeres, como reconocimiento a la labor.

Pues llegamos juntos a Cali (ríe). Cuando uno llega desplazado, uno no sabe para dónde coger, pues la tristeza de saber que dejó todo abandonado no lo deja pensar a uno bien las cosas. Aun así, nosotros llegamos porque sabíamos que aquí en Cali había un Cabildo y que podíamos aportar, porque uno en estos procesos sabe que no llega a buscar ayuda, sino cómo puede colaborar. Y allí fue cuando doña Diva me dijo que se reunían en el Museo la Merced los sábados en la tarde y pues empezamos a ir. Íbamos con lo del pasaje o a veces bajamos con ella. Era un grupo muy bueno, pues se aprendía del tejido, nos reíamos y tomábamos cafecito, y todos por igual, se aprendía a tejer. Doña Diva siguió con ese grupo. Nosotros, algunas mujeres que íbamos allá, decidimos venirnos para la Escuela Integral Indígena, a organizar otro grupo de tejido, en ese hay varias que también llegan a aprender [...] Ángel también nos acompaña y colabora con nosotras, las tejedoras. Tiempo después de estar en el Cabildo empezamos a ser parte de la directiva en la guardia y yo, como alcaldesa, que es una labor de mediar entre la comunidad y la junta directiva, es de mucha responsabilidad poder ayudar (Anacona, entrevista a Praxedes, 2015).

Quien conoce a doña Praxedes y tiene la oportunidad de visitarla en su vivienda, se da cuenta de que es una persona con una voluntad y persistencia muy fuerte, que la ayuda a afrontar las adversidades y con una actitud de cambio que ayuda a su familia y a

la comunidad. En la actualidad pidió un préstamo en el Banco de la Mujer, con ello compró un lote y está construyendo su vivienda, en apoyo de sus hermanos, que saben de construcción. Ha tenido varios trabajos, no solo como empleada doméstica. Ella trabaja en las obras de construcción, limpia los vidrios de los ventanales, también ha hecho jardinería.

Tiene conciencia crítica de lo que la violencia doméstica y la violencia que produce la guerra han generado en las comunidades y en los pueblos indígenas. Por eso cuando llegó a Cali decidió vincularse con el Cabildo y trabajar en la comunidad, pero ya no está pendiente de lo que ocurre con el programa de Mujer y Familia Yanakuna. Está convencida de que no es solo aprender a trabajar, sino aprender a acceder a las oportunidades que brindan el Estado y el mercado, pues considera que hombres y mujeres debemos aprender a buscar y gestionar ayudas. Esa es su capacidad de actuar y participar en distintos espacios, pues en cinco años que lleva en el proceso de Cali ha logrado impactar y movilizar a otras mujeres para mejorar sus condiciones de vida, pero, como dice ella, no se logran los cambios de forma inmediata. Está convencida de que si siguen organizados como Cabildo y, se da un mayor compromiso, el bienestar será colectivo, ahora mucho más, ya que el pueblo yanakuna ha sido reconocido como víctima colectiva y que comprende que el Cabildo en Cali debe tramitar el registro ante la Oficina de Etnias de Ministerio del Interior.

Mire, uno tiene que aprender a trabajar en comunidad, sin egoísmo, en familia, apoyándonos todos. Hay que aprender a buscar las oportunidades que tiene el Estado, los bancos, las empresas y la sociedad para nosotros los indígenas y como mujeres. Uno se debe informar, y no es fácil, pero tampoco imposible. Eso sí se necesita sacar tiempo (ríte), por eso hay que movernos y sacar el tiempo, pues si no, no podemos progresar como yanakunas en contexto de ciudad. Por ejemplo, en Cali el gobernador del Cabildo sabe cómo es con la Alcaldía y tiene reconocimiento, por eso hay que apoyarlo en lo que hace, y la junta directiva tenemos que estar allí para lo que necesite, y claro que hay que buscar el registro de nosotros como Cabildo, eso nos mejora las posibilidades de estar aquí en la ciudad, pero todo hay que buscarlo y no caer en lo mismo de criticar, sino buscarlo

con el Estado, si hay que viajar, hay que buscar cómo se hace, pero tenemos que buscar ser un muy buen Cabildo. Adrianita, es que usted ha visto que no es fácil, pero uno cuando se mete en esto le toca, porque para eso lo asumió (Anacona, entrevista a Praxedes, 2017).

Los relatos anteriores fueron recogidos entre el 2015 y el 2017. En el momento de consolidación de esta escritura, 2018, encontramos que Praxedes Anacona fue elegida Gobernadora del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali y que en el 2018, de los miembros de la Junta Directiva, solo el coordinador de guardia es hombre, los demás son mujeres. Todas han acogido el reto de liderar una organización de más de 900 familias y casi más de 2.400 personas. Tienen entre sus prioridades adelantar el programa de primera infancia para la comunidad yanakuna residente en Cali, seguir en la formación política sobre cómo acceder a los derechos de las víctimas, continuar promoviendo las fiestas del Inti Raymi y el Día de la Familia y gestionar el registro del Cabildo ante el Ministerio del Interior. Esto en un momento de bastante tensión para los pueblos indígenas, pues la implementación de los Acuerdos de Paz firmados entre las FARC y el Estado promete mejorar las condiciones de vida, pero desconoce que en los territorios de origen la situación de presión de actores armados ilegales continúa, sobre todo en la explotación minera, y eso puede aumentar el desplazamiento forzado de los resguardos a la ciudad. Siendo Cali una ciudad importante para el suroccidente colombiano, reconocemos que debemos estar preparados para cada llegada o para lo que pueda pasar. Esto también lo menciona porque en el 2016, en el resguardo de Rioblanco, fue asesinado el Gobernador, Alexander Oimé¹⁵⁵, un hombre joven que había denunciado los proyectos de megaminería que hay en el Macizo Colombiano.

Praxedes es una mujer cuya serenidad en el lenguaje y su forma de gesticular, que inspira calma, tiene una lectura del contexto municipal de Cali, del departamento del Cauca y una percepción del contexto nacional que puede orientar el camino de la

¹⁵⁵ <https://www.bluradio.com/125313/fue-asesinado-al-gobernador-indigena-william-alexander-oime-en-popayan>, 22 de mayo del 2018.

comunidad organizada en Santiago de Cali como Cabildo, sin desconocer que puede ampliar su mirada sobre el proceso adelantado en Cali, la forma de trabajo con la organización indígena departamental del Valle del Cauca y tratar de profundizar sobre cómo fortalecer el trabajo con los otros Cabildos indígenas y con quienes en la ladera se están organizando, inclusive mejorar la relación con el Cabildo universitario de la Universidad del Valle (el más antiguo del país), de modo que se sienta el trabajo en coordinación haciendo alusión a la unidad, la autonomía, la cultura y la identidad de los pueblos indígenas. Sin embargo, debo decir que en la gestión de Praxedes la autoridad e influencia del anterior gobernador les impidió actuar con mayor autonomía. De hecho, una de las críticas fuertes de ese periodo fue su dependencia de la decisión de esta figura del exgobernador.

Una frase que representa a Praxedes es *energía y pasión*. Es una mujer que, a pesar de las tres jornadas del día, siempre está dispuesta a acompañar el proceso del Cabildo. Es incasable y apasionada porque le gusta ver el trabajo terminado y consolidado. Es emprendedora. De hecho, al asumir la dirección del Cabildo renunció a su trabajo y se fue a vivir a la casa en construcción del Cabildo en el corregimiento de Felidia, a 30 minutos del casco urbano. Ella considera que cuando uno se compromete *debe hacerlo con todo y no a medias*. Por eso, sin abandonar su proyecto personal de construir su propia casa, se fue a trabajar para que la casa del Cabildo y la chagra tenga progreso y bienestar para todos. En esta labor recibe el apoyo de don Ángel y de toda su familia.

Alba Hernández

73 años. Nació en el resguardo de Rioblanco, municipio de Sotará, departamento del Cauca, Macizo Colombiano.



Figura 34 Alba Hernández en Loma de la Cruz, 2017.

Foto: Santiago Rincón Texxidos.

A sus 30 años inició su vinculación en el proceso de pueblo yanakuna. Madre, amiga, compañera y hermana yanakuna.

Fundadora del Grupo de Tejido Tejiendo Identidad,

Tejedora de Proceso, reconocida por ayudar y enseñar a otros a recuperar el tejido como práctica ancestral.

Doña Alba es fuerza y criterio. Ella es una mujer de carácter sereno y muy fuerte. Se expresa en forma franca y directa cuando tiene alguna molestia o cuando considera que hay una situación injusta. Sabe reconocer la voluntad de trabajo y dice estar lejos del contexto político, aunque reconoce que su papel en el Cabildo es el de recuperación ancestral con el tejido. Siente que no le interesa estar en ningún cargo directivo. Ya estuvo de coordinadora del grupo de tejido y asegura que quien decide liderar debe saber que sus jornadas laborales se le multiplican, pues el trabajo comunitario tiene bastantes exigencias y la compensación es siempre espiritual, no material.

Ay no, uno cuando se mete a otra cosa que no sea tejido, eso le toca hablar de todo. A mí me gusta el proceso del tejido, y eso es lo que sé explicar, que la simbología la hemos explicado y que de cómo se diseña para sacar un buen tejido, uno aprende a escuchar y a decirles a otros qué deben hacer para recuperar y salvaguardar nuestras raíces.

Doña Alba nació en el resguardo de Rioblanco cuando se llamaba colonia. Sus padres no convivieron, aun así recuerda que fue la primera hija de padre y madre y la segunda de su madre. Su madre fue Arcenia Hernández, por ser su segunda hija tuvo la responsabilidad de ayudar en la crianza y cuidado de los tres hermanos menores. Logró estudiar entre los ocho y diez años. La retiran de estudiar para que apoye las labores de agricultura y cuidado de animales en su casa. Dice que tuvo una infancia difícil por las condiciones familiares. Reconoció como figura paterna a un tío que le brindó afecto. Aunque manifiesta haber retomado el tejido en Cali una vez que ingresa al Cabildo Indígena Yanakuna, recuerda que fue de su madre de quien aprendió a tejer con especial interés chumbes o enjalmas (sic) que se utilizan para poner debajo de la silla de caballos.

Salió del territorio influenciada por familiares y amigas que mencionaban que en la ciudad había posibilidades de progreso. Ella nos dice “Uno es tonto, se cree las historias y como ellas llegan allí todas vestidas, bonitas y pues uno con los mismos trapos (sic), eso no podía uno más” (Anaconda, entrevista a Alba, 2014). Ella ilusionada sale a los 17 años a Popayán y en 1962 se traslada para Cali a donde una familiar que le presta ayuda y consigue trabajo como empleada doméstica interna, lo que significa que no puede salir de la casa, solo los domingo o cuando acordara con sus empleadores. En esta primera experiencia no le permiten estudiar, ni buscar posibilidades de estudiar los sábados o en la nocturna. Motivada por una vecina, en casi las mismas condiciones laborales, decide buscar a otros familiares que le puedan prestar ayuda o recomendar otro trabajo. Para la fecha ya había pasado un año y se sentía recluida en algo “peor que un internado”, según se imagina.

Mi necesidad de emplearme bien y mejorar mis condiciones de vida hizo que le contaré a la vecina y ella me ayudó a buscar a mis familiares. Bueno, no lo hizo directamente, sino que como se hizo rumor el encierro en el que me tenían, entre mujeres que nos dedicábamos a lo mismo, pues me ayudan difundiendo que estoy buscando familiares, y así aparece una prima que me ayuda a salir de esa casa y a buscar un mejor empleo, en lo mismo, pero mejor, que sentirme peor que un internado, de esos que uno ve en las películas, yo me sentía que no me podía

mover, como secuestrada, pero trabajando (ríe) (Anacona, entrevista a Alba, 2014).

En esta nueva opción de trabajo doméstico obtiene el permiso de estudiar en las noches y decide compartir vivienda con la prima, lo que se convierte en una ayuda permanente y mutua. Al igual que doña Diva, Doña Fany e inclusive Praxedes, doña Alba recuerda que su primera residencia la consigue en el barrio de Terrón Colorado. Hoy vive en la comuna 13. Tiene casa propia y, con gran esfuerzo, logró jubilarse con un salario mínimo, que en Colombia es de aproximadamente de 260 euros mensuales (2018).

Doña Alba, una mujer casi hermética en su trayectoria personal, nos cuenta que tiene un hijo, David, pero no desea contar mucho, además de sentirse muy orgullosa de sus logros. Con relación a su trayectoria, nos cuenta que después de este trabajo se vinculó a una maquila¹⁵⁶ en donde, con mucho esfuerzo, no solo logró terminar sus estudios de secundaria, en un programa de educación a los adultos, sino que también le permitió ahorrar y en el 2000, después de 30 años de trabajo, logra comprar un lote y construir una casa, en donde vive con su único hijo en la planta de arriba y alquila la plata de abajo. Doña Alba, contrario a Diva o Fanny, que son fundadoras del proceso del Cabildo, o de doña Praxedes, que es reconocida por haber constituido el Programa de Mujer y Familia del Pueblo Yanakuna, llegó tarde al proceso, cuando ya todo había pasado, y no logra dimensionar que su proceso de vinculación, desarrollo de capacidad de empoderamiento sobre el tejido, la ha hecho merecedora no solo de coordinar por dos años seguidos el grupo de tejido recién constituido (menos de tres años), sino ser reconocida como una de las pocas mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna que tejen y que representan al grupo Tejiendo Identidad.

Señala que su labor en el Cabildo se ha limitado al tejido, porque no le agradan las cuestiones políticas, dado que hace cuestionamientos a la dinámica interna del Cabildo,

¹⁵⁶ A una empresa que de dinero extranjero contrata a bajo costo a empleados en lugares que adecua como fabricas o en los propios domicilios de los empleados, esto para realizar su producción, por ejemplo en el sector textil se utiliza en la producción de pantalones camisetas, como fue el caso de Doña Alba.

argumentando que se deben fortalecer en identidad todas las mujeres, y que deben todas trabajar en la misma dirección de empoderamiento y construcción de paz.

Lo que no me gusta es que hay gente [en el Cabildo] que tiene intereses personales, no comunes [...] mi vida no ha sido nada sencilla, ni antes ni después de salir de Sotará, porque uno se la pasa buscando poder tener un buen empleo, para poder ahorrar y conseguir sus cosas propias, porque a mí nunca me ha gustado depender de nadie, y ahora menos al Cabildo. Yo llegué, porque quería aprender de lo que era un Cabildo, pero no por una libreta militar para mi hijo, ni para que me ayudarán a mí en nada. Por eso, si he podido colaborar lo hago, porque me gusta lo que he recordado del tejido, porque eso nos ayuda a las mujeres, no solo a ganar unos pesos, porque eso es pura ilusión, uno se demora mucho haciendo una mochila como se debe, para lo que pagan por ella, pero esa no es la cuestión, aquí de lo que se trata es de que todas las mujeres debemos trabajar por reconocer nuestra identidad, como mujeres, porque siempre ha habido mucho machismo, aquí o en el territorio, aunque aquí menos, siempre lo ha habido, y para poderlo superar las mujeres nos debemos capacitar, estudiar, buscar ser alguien en la vida, por eso hay que trabajar en la misma dirección como mujeres y como constructoras de paz, si no se vuelve puro discurso, en eso estoy yo y pues ahora con el nuevo grupo sigo lo mismo, colaboro, pero no en asuntos políticos, esa vaina política no me gusta, que ellas sigan, pero que a mí me dejen tranquila (Anaconda, entrevista a Alba, 2017).

Valora de forma importante los años que estuvo en el grupo de tejido Ahucuna, pues retomó las puntadas del tejido y además hizo parte, con otras compañeras, en el proceso de construcción de identidad a través de un continuo trabajo de investigación que fue apoyado por instituciones como el Museo Arqueológico la Merced y Artesanías de Colombia, aunque de este último cuestiona la forma como colaboró, en un principio con máquinas y talleres y la promesa de una estrategia de mercadeo. En la actualidad (2018) con Artesanías de Colombia, el grupo Tejiendo Identidad, en representación del Cabildo, se vinculó con los Cabildos Nasa y Misak a trabajar en una sola asociación. Allí reciben formación en diseño y participan en las ferias de Artesanías de Colombia. El grupo

Tejiendo Identidad con sus tejidos ha asistido a dos ferias seguidas en Bogotá. Doña Alba cuestiona en la medida que no le inspira confianza la dinámica empresarial de este tipo de instituciones y existen rumores que Artesanías de Colombia, explota con sus diseños al pueblo Wayuu.

Con doña Diva aprendimos todas, incluidas doña Isaura o Palito, doña Praxedes y muchas otras personas. Cuando llegamos allí algunas sabíamos de puntadas, pero no de diseño, ni de formas de tinturado, para qué, hay que agradecer este aprendizaje a doña Diva. Ella lo sabe y lo supo compartir. También hicimos parte del grupo con el profesor Jorge, del que también aprendimos. Eso al final al grupo del tejido todo el mundo llegaba, porque quería aprender a tejer y otros querían saber del proceso político organizativo como Cabildo en la ciudad. Ahora, con artesanías de Colombia, no podemos depender de ellos para nuestra propia organización, qué tal que nos pase como a los de las Guajira, que le quitaron todos sus diseños, no, hija, eso hay que cuidarse con (Anacona, entrevista a Alba, 2014).

Considera que ella ha sido disciplinada. Inclusive en la dinámica propia del Cabildo, al que cuestiona por haber perdido el espacio del Museo Arqueológico de la Merced, pues allí contaban con una bodega de depósito para guardar la lana y otros insumos. De igual forma había una vitrina del museo dedicada a la Chakana y a la forma como el grupo la había recuperado. Esto permitía que visitantes al museo también aprendieran, porque, por lo menos los sábados que los hacían, podían escuchar sobre el Pueblo Yanakuna. De hecho, ella es una de las pocas personas del Cabildo que recuerda que llevé a dos grupos de humanidades, que otro grupo aplicó una encuesta sobre prácticas culturales y el trabajo audiovisual del profesor Osvaldo Páez, que ha sido poco aprovechado por la junta directiva y la asamblea de este Cabildo.

Eso uno recuerda que sí se ha trabajado, con permiso del Cabildo, se han hecho buenas cosas, pero como eso lo entregan a la junta eso se queda encerrado, y debe ser de interés público, que todos los podamos conocer para también aprender de lo que decimos. Nosotros contábamos con el espacio del museo y era un espacio

lindo, y por ser disciplinadas nos venimos para acá a la Escuela Integral Indígena, y considero que las condiciones en las que guardamos las cosas no son las más dignas, además de que no nos permitan compartir con otros pueblos, necesitamos es mayor apoyo y trabajo con la comunidad. Eso uno aquí trata de tener bien las cosas, pero mire eso en un canasto en ese agujero y eso pueden entrar animales a miarlo (sic) y eso como que no importa, usted se imagina esa lana oliendo a miados (sic), uno dice, pero aquí hay gente muy dura (Anacona, entrevista a Alba, 2017).

Respecto al Macizo, aún tiene contacto con dos hermanos (hijos de la primera familia del padre). Estos dos hermanos están en condiciones diferentes: uno se encuentra económicamente estable y gozando de buena salud, mientras que el otro está enfermo y a cargo de sus hijos menores y un nieto. Al escuchar esto, Alba decidió hacerse cargo de uno de sus sobrinos, de 16 años, que no podía seguir estudiando y lo llevó a Cali, donde pudiera terminar su educación. Actualmente se hace cargo de él, le consiguió un colegio y ya está a punto de acabar su educación básica. Sería el segundo joven que ella ayuda a establecer en la ciudad, pues el primero ya está trabajando, logró concluir su educación y conseguir empleo en una empresa de seguridad privada.

En el Macizo también tiene sus aspiraciones: compró un lote de tierra para construir un lugar donde poder volver, pues desea algún día dejar Cali y trasladarse definitivamente a Sotará. En este sentido, trata de ir por lo menos dos veces al año, para limpiar y sembrar.

Doña Alba, contrario a las mujeres anteriores, es muy tímida en reconocer lo que representa, que es una mujer yanakuna empoderada. Ella utiliza la expresión *a mí no me gusta que me jodan* para dar cuenta de su independencia y criterio propio respecto a la forma cómo lleva su vida y la labor de tejido que cumple dentro del cabildo. Desarrolló su potencial de la práctica del tejido y en la actualidad les enseña a tejer a otros, como las mujeres más jóvenes. Siempre está dispuesta a colaborar y enseñar sobre la forma de tejer y el tejido. Del mismo modo, su palabra tiene relevancia al momento de decidir en

asamblea, pues por su práctica del tejido ya es reconocida como una tejedora de proceso, que de forma tímida es reflejo del empoderamiento pacifista, pues es ahora quien enseña a tejer en comunidad y sabe explicar muy bien la simbología, aunque se subestima en la capacidad de argumentación y exposición que decidió evitar, inclusive en este ejercicio.

Ay no, uno cuando se mete a otra cosa que no sea tejido, eso le toca hablar de todo, a mí me gusta el proceso del tejido, y eso es lo que sé explicar, que la simbología la hemos explicado y que cómo se diseña para sacar un buen tejido, uno aprende a escuchar y a decirle a otros qué deben hacer para recuperar y salvaguardar nuestras raíces (Anacona, entrevista a Alba, 2017).

En una sola expresión, para definir a doña Alba es *fuerza y criterio, ella es una mujer de carácter sereno y muy fuerte* (la cursiva es mía). Es franca y directa cuando tiene alguna molestia o cuando considera que hay una situación injusta. Sabe reconocer la voluntad de trabajo y está lejos del contexto político, aunque reconoce que su papel en el Cabildo es el de recuperación ancestral con el tejido, y no le interesa estar en ningún cargo directivo. Ya estuvo de coordinadora del grupo de tejido y asegura que quien decide liderar debe saber que sus jornadas laborales se le multiplican, pues el trabajo comunitario tiene bastantes exigencias y la compensación es siempre espiritual, no material.

Ana Jiménez

59 años. Es originaria del Resguardo de Pancitará, en el departamento del Cauca, Macizo Colombiano.

A sus 39 años se vinculó por primera vez en el proceso político organizativo del Pueblo Yanakuna. Es madre, amiga, compañera y hermana yanakuna.

Es una de las fundadoras del Grupo Tejiendo Identidad.

Reconocida por ayudar y enseñar a otros a recuperar el tejido como práctica ancestral.

Doña Ana representa *la Reparación y la Voluntad* es una mujer que a pesar de los dolores que le ha dejado la guerra y, mucho más, la muerte de su hijo se ha reparado frente a la adversidad con voluntad de cambio y la necesidad de ayudar a los demás. En el Cabildo ayuda a los jóvenes. A uno de ellos, Luis C., le está dejando su legado en el tejido.

A los 12 años ya hacía tejidos para vender en su comunidad y fue su creatividad la que expresó la posibilidad de iniciar en la comercialización menor. Desde pequeña ha tenido capacidad para diseñar y combinar técnicas en el tejido y otras formas de arte, lo que ella denomina artesanía. Conoce y describe la simbología con total precisión y aunque manifiesta que no entiende muy bien sobre el proceso político organizativo del Cabildo, ella cumple un papel fundamental como aquella que transmite el conocimiento de pervivencia cultural a otras mujeres, a hombres y sobre todo a jóvenes de nuestro pueblo, como indígenas.

Ella es parte del grupo de personas que del pueblo yanakuna han hecho declaración en el marco de la Ley de Víctimas y el Decreto Ley 4633 del 2011. Está esperando respuesta por parte del Estado Colombiano, un tipo de reparación. Mientras, sigue asistiendo a los espacios del Cabildo y a todas las ferias y espacios en donde comparte su saber del tejido con grandeza y sabiduría.

Tejer es un juego. Bueno, uno no aprende con técnica ni diseño. Uno aprende por juego y si le gusta. A mí me gustó, veía a mi abuela (Erminia Calvo) y repetía mis tejidos hasta que salieran. Uno no tiene cómo o quién se siente y le diga mire haga así, voltee así, o que se siente algunas horas a tejer. No. Uno aprende en el día a día, uno ayuda con la casa, juega, y va aprendiendo en los raticos.



Figura 35 Ana Jiménez en Loma de la Cruz, 2017.
Expresión de tejido. Foto: Santiago Rincón.

Doña Ana Susel Jiménez Calvo es originaria del resguardo de Pancitará, en el municipio de La Vega, departamento del Cauca, Macizo Colombiano, ubicado al sur occidente del país. Creció en una familia conformada por su madre, Hilda Teresa Calvo; su padre, Raúl Jiménez Toro, y sus 8 hermanos. Ella es la mayor de todos. Ella, de manos finas, aprendió de las otras niñas del resguardo y de la abuela desde muy pequeña lo que significaba ovillar y tizar la lana. Se esforzó en comprender cómo se tejía, pues a escasos cinco años tuvo que entender que en su comunidad se tejía para tener su primera cobija.

Yo crecí con mis papás, mis hermanos, donde mi abuela. Mejor dicho, fue mi abuela la que me crió. Vivíamos en su casa, allá en Pancitará. Muy pequeña, de 5 años, yo veía que las niñas del resguardo de Pancitará tejían ruanitas, bolsos, y yo empecé a querer aprender. Mi abuela me sentaba a ovillar la lana y a aprender a limpiarla. Eso era medio pesado, pero a mí me gustaba. Lo primero que hice fue mi jigra, es como un morralito, lo hice en lana y en cabuya. Luego mi abuela me puso en una guanga (telar) para tejer mi cobija. Eso sí que fue difícil, allá uno lo primero que aprende a hacer es su cobija, luego aprende lo otro, de las mochilas, pero como estaba chiquita yo hice primero mi jigra y luego la cobija (Anacona, entrevista a Ana, 2017).

Madre de dos hijos. Producto de la presión que hicieron los grupos armados para el reclutamiento forzado de niños y niñas, se desplazó a Popayán en 1997. Sus hijos aprendieron del tejido, aunque el menor de ellos murió el 19 de julio del 2009 producto de la delincuencia urbana, pues por robarlo le quitaron la vida.

Después de este episodio doloroso se traslada a Cali a reiniciar su vida. Desde ese año (2009) reside en Cali, y solo una vez ha regresado al resguardo de origen. Aunque en La Vega participa del Encuentro de Pueblos y Semillas procura poco visitar lo que fue su casa, pues prefiere evocar el pasado desde el aprendizaje que le dejó su hijo menor frente al diseño en el tejido. En su narración la nostalgia por su hijo fallecido es una constante.

A los 12 años ya hacía tejidos para vender en su comunidad y fue su creatividad la que expresó la posibilidad de iniciar en la comercialización menor:

Tejer es un juego. Bueno, uno no aprende con técnica ni diseño. Uno aprende por juego y si le gusta. A mí me gustó. Veía a mi abuela y repetía mis tejidos hasta que salieran. Uno no tiene cómo o quién se siente y le diga mire haga así, voltee así, o que se siente algunas horas a tejer. No. Uno aprende en el día a día, uno ayuda con la casa, juega y va aprendiendo en los ratos. Es ahora que uno ve que en los resguardos hay talleres. A mí me tocó aprender viendo cada día tejer a la abuela, pero a mí me gustó, era como mi juego. Y cuando ya aprendí y era más rápida, vendía las jigras o, sabe qué fue lo primero que vendí, es que a los 12 años hacía parte del grupo de fútbol y se me ocurrió tejer el nombre mío en una cinta, como una diadema, y allí se antojaron otras amigas y luego los muchachos, esa fue mi primera venta: hacer las cintas con el nombre de cada uno y del equipo (ríe), esa fue mi primera obra, fue en croché (Anaconda, entrevista a Ana, 2017).

Desde pequeña ha tenido capacidad para diseñar y combinar técnicas en el tejido y otras formas de arte, lo que ella denomina artesanía:

Luego tejí las bufandas en croché, en punto de cruz. Allí lo que me dijeran que escribiera yo lo escribía. Si me pedían una figura lo hacía en punto de cruz. Luego solicitaron del Cabildo una profesora, Fabiola Lucero, en el taller de Artes y Oficios. Ella me enseñó a sacar diseño dentro del mismo dibujo, con el mismo hilo, yo ya sabía hacer en punto de cruz con los dibujos, yo ya tenía 13 años (Anaconda, entrevista a Ana, 2017)

A los 13 años sale por primera vez del resguardo y se traslada a Popayán y luego a Cali. Allí trabaja en diferentes oficios, aprendiendo de la costura, manejo de máquinas planas, corte y confección de ropa femenina, aprendizaje que la fortalece para el tejido, pues empezó a explorar la posibilidad de poner aplicaciones en los vestidos y tejidos, fue una época de aprendizajes que deja cuando en 1982 queda embarazada y se traslada de

nuevo al reguardo, para ver crecer a sus hijos en un mejor contexto que el de la ciudad. El segundo hijo nace en 1988.

Como mencionamos arriba, por el conflicto armado y sobre todo por la práctica del reclutamiento forzado de niños y niñas debe salir de nuevo con sus hijos hacía la ciudad en 1997.

Después de despachar (sic) a mi hijo para el colegio, me vine para Popayán donde mi hermano y le conté esto está pasando, y entonces yo le dije: necesito sacar de allá a mi hijo, porque no puedo permitir que se me lo lleven. Y al otro día llegó mi hermano como si nada, yo ese mismo día me devolví, al otro día como a las 5 de la mañana me tocaron la puerta y era mi hermano con un carro y me dijo “préstame a Fernando para que me acompañe hacer una vuelta a Guachicono”, y ya nunca más volvieron. Además, mi hijo estaba contento en el colegio. Al otro día me llamaron de Telecom, me citaron a las 11am, que era mi hermano, y me dijo que ya habían salido a Popayán. Al niño le tuvo que dar duro la salida, pero no había cómo más, si se le decía al niño habría dicho algo. Eso a uno nunca le dicen los mayores, cuando uno tiene que salir, tiene que salir. Y luego salí con mi otro hijo, empaqué unas pocas cosas. Yo salí al mes (Anacona, entrevista a Ana, 2017)

Al llegar a Popayán, donde su hermano, encontró de nuevo en el tejido una forma de sobrevivir. Se dedicó a hacer tejidos de distintos materiales y además a aprender de otros artesanos en sus recorridos por las calles y, por la necesidad de ir mejorando en sus técnicas, buscó acreditación de su saber en el Sena.

A mi hijo le enseñé. Él salía de estudiar y me iba a buscar a la calle, porque como no tenía trabajo vendía al frente de los colegios. En semana santa, él me ayudaba a vender, y allí fue aprendiendo, fue en macramé, yo lo aprendí con otros artesanos en la calle, para certificar, yo fui hacer cursos en el Sena y así fui mejorando (Anacona, entrevista a Ana, 2017).

Doña Anita es una tejedora de toda la vida y además se autodenomina artesana por su trayectoria en ventas en la calle y en ferias de distinto nivel y lugar. Además del tejido ancestral en lana de oveja virgen, teje en croché, macramé y en telar ancestral. Trabaja hilo guajiro, trabaja la cabuya y bordado en mostacilla. Como mujer tejedora considera que el tejido en macramé debe ser ancestral, porque en los pañolones lo que les da final es esta técnica.

Ella ha participado desde el inicio del Encuentro de Pueblos y Semillas, evento que va en su octava versión, en donde se encuentran artesanos, tejedores y personas que se dedican a la agricultura, para hacer intercambios a partir del trueque.

Desde 1998 hace parte de las Ferias Artesanales en el marco de la Semana Santa de Popayán. Al inicio de la década del 2000 hizo parte del programa de tejido de la UMATA¹⁵⁷, de la Alcaldía de Popayán.

Sus tejidos han hecho parte en las exposiciones del Inti Raymi y, con el Grupo Tejiendo Identidad del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, de Expoartesanías de Colombia en las dos últimas versiones. Del mismo modo, en las Ferias de Artesanías en centros comerciales, como Palmeto, y la Exposición de Tejido en la Ermita.

Ella nunca ha dejado de ser tejedora. Conoce varias técnicas y materiales, además de la lana de ovejo. Sabe muy bien de diseño y es muy creativa, además de gustarle enseñar y de seguir motivando a niños, niñas y jóvenes a aprender a tejer e impulsar el tejido en distintas ferias y espacios. Ha sobrevivido del tejido como artesana en las calles de los municipios y veredas que ha recorrido, ha sido su único oficio.

¹⁵⁷ Unidad Municipal de Atención Técnica y Agrícola, que existe en la administración municipal en todo el territorio colombiano.

Es una mujer muy humilde que no alcanza a reconocer que es la única mujer del Cabildo que desde sus 12 años no ha dejado de tejer y de recuperar el tejido como parte tradicional del Pueblo Yanakuna. Ella sabe tejer la cobija y alfombras, sabe hacer la guanga como telar ancestral. En el territorio *todos sabemos hacer mochilas*, pero pocos saben de diseño y mostrar la simbología. Ella sabe de diseño en las mochilas y conserva su creatividad para proponer piezas en los vestidos. Diseña con facilidad, todo asociado a la simbología, sabe diagramar y enseñar a los demás.

No está él, mi hijo, nunca pensé que podía dibujar, y que ahora pinto, pues si mi hijo podía, yo puedo seguir su enseñanza [...] tengo un diario, que no es diario, le voy poniendo letras de mi hijo, él era diseñador gráfico [...] me ayuda a hacer y saber que ya no estoy triste (Anaconda, entrevista a Ana, 2017)

Ella nos enseña que a pesar de que la violencia le quitó a uno de sus hijos como amor sagrado, ella se reta permanentemente a mejorar en el tejido y hace una labor de enseñar a los jóvenes. En este momento hay un joven, Luis Campo, que la sigue en el aprendizaje. Luis está aprendiendo Runa Simi. Enseña a los niños y niñas de la escuela y, resultado de un Diplomado en Primera Infancia, el Cabildo le brindó la oportunidad de ser un orientador en el jardín infantil Colibrí.

Doña Ana conoce y describe la simbología con total precisión y aunque manifiesta que no entiende muy bien sobre el proceso político organizativo del Cabildo, ella cumple un papel fundamental como aquella que trasmite el conocimiento de pervivencia cultural a otras mujeres, hombres y sobre todo a jóvenes de nuestro pueblo, como indígenas. La memoria que reconoce la raíz desde donde venimos como yanakunas nos permite fortalecer el vínculo con el pasado, pero a la vez es complejo porque es selectivo y en varias ocasiones nos puede evitar cuestionar asuntos del mismo entronque patriarcal (Paredes, 2010).

Ella hace parte del grupo de personas que del Pueblo Yanakuna que ha hecho declaración en el marco de la Ley de Víctimas y el Decreto Ley 4633 del 2011. Está

esperando respuesta por parte del Estado Colombiano, un tipo de reparación, mientras sigue asistiendo a los espacios del Cabildo y a todas las ferias y espacios en donde comparte su saber del tejido, con grandeza y sabiduría.

En una sola expresión para doña Ana, es *Reparación y Voluntad*. Es una mujer que a pesar de los dolores que le ha dejado la guerra y, mucho más, la muerte de su hijo se ha recuperado frente a la adversidad con voluntad de cambio y la necesidad de ayudar a los demás. En el Cabildo ayuda sin otra retribución que la de ver que sus enseñanzas están teniendo resultados en personas que, como Luis, enseña a niños y niñas el tejido en mostacilla de pulseras en la Escuela Integral Indígena a la profesora Mireya.

Delia Chicangana

Nació en Rioblanco, resguardo del Departamento del Cauca, Macizo Colombiano.

Tiene 82 años y desde los 9 años ha estado en formación acerca del conocimiento de las plantas. Se la conoce como sabedora de la medicina tradicional.

Todas sus cuatro hijas hicieron parte del proceso político cuando era ACUR. Luego fue Carmen Eliza quien continuó hasta el 2014, cuando se retira por un accidente

cerebrovascular. Doña Delia es responsable de su cuidado, y la recuperación de Carmen ha sido sorprendente.

Ella representa *el compartir y la sabiduría*. Está convencida de que la única forma de construir proceso es compartiendo en la comunidad con alegría y concentrado en el trabajo que uno desea proyectar. Es una mujer de mucha sabiduría en el poder curativo que tienen las plantas, en el amor y la amistad que representa tener familia. Ella sigue yendo al Cabildo a aportar, desde su saber, a pesar de que cada día está más ocupada en estos años. Siempre demuestra fortaleza y tiene buena salud y vitalidad para compartir. Por esa capacidad de mediación a través de la medicina ancestral o tradicional la hemos considerado como una de las mayores que más incidencia ha tenido en el Cabildo y en el pueblo yanakuna, pues ella, aunque no lo reconozca, es referente de conocimiento y aún más de autoridad en el ejercicio del consejo que en comunidad hacen los mayores y mayores. Ella también nos comparte su noción de construcción de paz.

No se ha registrado como medica tradicional, sino que comparte sus saberes... la gente conversa y dice lo que uno sabe. Tanto que cuando fui a Bogotá, llego y veo que está esa foto (ríe con timidez) no se imagina el susto, pero allá la pusieron así [...] Construir paz significa estar unido con las otra personas, que es tan importante tener fe y estar ocupado en lo que vale la pena, y compartir, porque es muy importante, uno estando ocupado no siente pena, dolor, haciendo lo que le gusta, si usted se queda llore que llore, no le sirve, hay que estar ocupado, desde niña lo importante es estar ocupada.



Figura 36 Delia Chicangana, Semilla de Vida, 2017.

Foto: Santiago Rincón.

Doña Delia quedó huérfana de madre a los cinco años. No menciona a su padre, pero sí a sus cuatro hermanos, dos mayores y uno menor. El hermano mayor fue el primero en salir del territorio y, aunque quiso ayudarles, murió un año después que su madre. Su hermana mayor fue la segunda en salir a Popayán y no volvieron a saber de ella, sino hasta cuando Delia cumplió 13 años, que uno de sus vecinos les dijo que “MJ Chica le contó que la había visto muy bella y que había estado en Venezuela”, desde ese momento planeó irse de su casa. También la motivó salir del resguardo ver a tres mujeres que ya vivían por fuera del territorio y cada vez que lo visitaban demostraban -según ella- prosperidad, porque además de usar vestido y verse elegantes ayudaban a sus madres.

Mi mamá murió cuando yo tenía cinco años. Éramos cuatro hermanos. Mi hermana mayor se vino para Popayán. Mi hermano se vino, y yo me quedé con mi hermano menor, pues éramos los menores, y ellos se vinieron. Mi hermano, con ganas de venirse a trabajar e irse para la casa, pues yo estaba muy niña. Él sí sentía ganas de estar con nosotros, pero se enfermó. Volvió a la casa y se murió como al año de haber muerto mi mamá. De mi hermana no volvimos a saber nada hasta que un hermano de Chica, Manuel Dolores, él estudiaba en la universidad de Popayán y una vez fue, éramos como hermanos, el uno llegaba y el otro venía, y pues siempre estaba con nosotros (este dato es importante, porque el señor Chicangana es uno de los fundadores del proceso en Cali) (Anaconda, entrevista a Delia, 2017).

La forma jocosa como doña Delia narra su salida, nos permite conocer a una mujer que ha enfrentado las dificultades como una oportunidad. Expresa que siempre ha sido afortunada y que donde va o llega encuentra la posibilidad de construir vínculos de amistad, cariño y respeto. Es una mujer que a sus 13 años decide irse de su casa, caminando un recorrido de más de 10 horas a pie. Si tenemos en cuenta que en la actualidad (2017), hacer el recorrido del resguardo de Rioblanco al municipio de La Sierra son cuatro horas en bus por una carretera en pésimas condiciones, podemos imaginar el camino que tuvo que recorrer en los años 50, cuando los caminos eran aún peores, como puede verse en la foto.

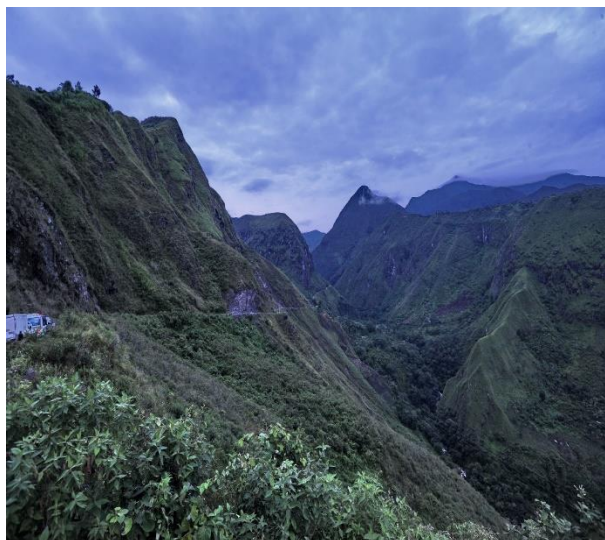


Figura 37 Carretera entre Rioblanco y la Sierra. Autor
Osvaldo Páez 2013

Cuando Manuel Dolores me llevó esa dirección, yo no sabía de direcciones ni nada. A unos minutos había una profesora, cerca a mi casa, que tenía un niño, y jugábamos los dos, tumbábamos (sic) manzanas, cuando dice la señora, que era profesora en El Crucero, “mijo, despídase de la niña, que usted mañana ya se va del pueblo, y usted no la vuelve ver, pues nosotros no sabemos si volvemos”. Yo medio medio le pregunté algo, y no, pues que “nosotros nos tenemos que ir temprano, pues tenemos que devolver el caballo que nos alquilan, para devolverlo, si no, nos cobran más, entonces nosotros nos vamos temprano para alcanzar a devolverlo”. Ummm (sic), qué me han dicho (hace gesto de malicia y ganas, se frota las manos y se sonríe).

Pues yo llegué a mi casa. Yo no sé qué metí en un bolsillo. Yo no recuerdo que metí, y a escondidas de mi hermano, mi hermano se había ido a trabajar donde el papá de Chica, y yo dejé de comer a unas gallinas, a una perrita la amarré y me pisé (sic) (hace un gesto de una palmada y levanta el brazo como señalando una apuesta de carrera).

¿Vos conoces La Sierra? (me pregunta). Le contesté que sí (esto lo hizo para que me imaginara lo que tuvo que recorrer).

Yo me vine de Rioblanco hasta La Sierra. Yo caminé y caminé (de manera muy simpática hace como si caminara) y cuando no veía a nadie, decía ummm (sic) se me dañó el paseo. Y cuando al otro lado veo dos bultos para allá con esa travesía que es como un abismo (ver la foto de Osvaldo Páez para que quien lea pueda imaginar el recorrido que hizo doña Delia, y que vale la pena traer, pues, así como ella, fueron muchos yanakunas que migraron, esto implica valorar su esfuerzo),

Ya venía cerca, yo seguí bien acá en los Robles, los esperé y me dice la señora “Hay niña, y usted para dónde va”. Allí a La Sierra (y ríe). Bueno, no me pararon bolas y el niño decía, “Elia, móntese”, y el papá me dijo, bueno, móntese a la bestia (caballo) (y hace rostro de malicia, doña Delia tiene la particularidad de narrar todo con alegría y picardía, como si fuera un bello cuento. Nos narra la adversidad que tuvo que recorrer para salir de su resguardo hace 60 años.

Allí llegamos a La Sierra donde hay una Virgen, allí a esperar un camión cargado de Café que los recogía. Llegamos como a las dos de la mañana a Popayán y seguían en tren. Me dicen. Y les digo yo, es que yo voy a esta dirección de donde mi hermana (señala como si tuviera un papel en la mano), ellos dijeron “pues venga veo, sí, eso está muy lejos, no la podemos llevar, porque nos deja el tren, pero... eso está aquí a la vuelta” y me dejaron allí, tocaron la puerta y los que se meten debajo de los brazos de mi hermana, pues ella aburrida cuando me vio, pues no le gusto (ríe), pues yo cogí para dentro, nada para afuera (ríe).

Allí empecé a trabajar (Anaconda, entrevista a Delia, 2017).

Sus trabajos fueron siempre en el oficio doméstico. Recuerda que en ellos aprendió a cocinar y que nunca se sintió discriminada, pues compartió espacios con sus tres primos y un hermano que le explicaban que no se dejara maltratar de ningún hombre y de ninguna persona. Eso le sirvió, dice ella, para no dejarse discriminar. Del mismo

modo agradece a una pareja de extranjeros con quienes trabajó, que siempre le brindaron buen trato y la valoraron por su labor.

Aun así, su vida no fue nada fácil. Le correspondió la época después del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán. Vivir no solo la presión de lo que se denominaba la chusma (guerrilla de la época) y los chulavitas (paramilitares de la época) en los territorios, sino la migración de gente llegando a la ciudad en busca de trabajo, para progresar. Cuenta nuevamente con tono jocoso, entre risas y asombro, que recuerda cómo su hermano menor debía esconderse en la huerta, tapado con plantas, para que no lo reclutarán. En esto también coincide con doña Alba y con Cristina, que en épocas distintas narraron que sus hermanos o ellas debieron esconderse de los grupos que llegaban a reclutar. Aun así, doña Delia nos manifiesta que su salida y trayectoria de trabajo estuvo asociada a su esperanza de progresar y no a las condiciones de violencia, que ella no las sintió en esa época.

Yo salí, porque nadie me echó, a mí se me dio venirme, no fue que no tenía dónde vivir, ni los delincuentes. Muchos porque no teníamos dinero allá [...].

La Violencia empezó cuando mataron a Gaitán y yo tenía 9 años. Yo no sé cómo era, pero iban a buscar a los hombres para llevarlos a la guerra. No sé cómo era eso, pero tenían que amanecer escondidos en el monte, para que no se los llevaran (el reclutamiento forzado siempre ha sido una práctica de la guerra). No dormían en las casas. Entonces, imagínese, yo niña y mi hermanito se iba a dormir en el huerto entre hojas, porque de pronto se lo llevaban. Eso sí, no me acuerdo quién mandaba a buscarlos, pero fue cuando mataron a Gaitán, eso no se veía antes (Anaconda, entrevista a Delia, 2017).

En las ocasiones que logramos conversar y entrevistarla no nos comentó de quién aprendió la práctica de la medicina tradicional, o cómo conoció de las propiedades curativas de las plantas y de qué modo aprendió a curar examinando la mirada, como lo hace. Pues Doña Delia es consultada por integrantes del Cabildo y de otras poblaciones

para curar *el ojo y el espanto de los niños y niñas*, para orientar sobre cómo sanar enfermedades del hígado, del páncreas, del colon. Su conocimiento es muy reconocido. Inclusive, el Ministerio del Interior de Colombia¹⁵⁸ le hizo una mención como médica tradicional, pero ella prefiere que le digan Delia, o doña Delia, pues considera que no han validado su conocimiento, pese a que hace más de 40 años anda curando en la comunidad.

No me he registrado como medica tradicional, sino que comparto los saberes, sino que la gente conversa y dicen lo que uno sabe. Tanto, que cuando fui a Bogotá, llego y veo que está esa foto (ríe con timidez). No se imagina el susto, pero allá la pusieron así (Anacona, entrevista a Delia, 2017).

Por esa capacidad de mediación a través de la medicina ancestral o tradicional la hemos considerado como una de las mayores que más incidencia ha hecho en el Cabildo y en el Pueblo Yanakuna, pues ella, aunque no lo reconozca, es referente de conocimiento y, aún más, de autoridad en el ejercicio del consejo que en comunidad hacen los mayores y mayores.

Cuando nuevamente insistimos que nos cuente cómo aprendió, nos dice que viendo, que todo ella lo aprendió viendo, la forma de cocinar, el conocimiento de las plantas, el tejido, porque nunca tuvo a una persona que le enseñara. Es, como dicen las sembradoras, en el “caminar”, es decir, en su propio proceso de empoderamiento se aprende, viviendo en la práctica.

Doña Delia se casó cuando tenía 22 años, con un hombre que califica como “buen marido”. Tenía su misma edad y era detallista. De esa unión nacieron sus seis hijos, cuatro mujeres y dos hombres. Nos cuenta que cuando pudieron comprar una finca,

¹⁵⁸ Revisar la nota que hizo el Ministerio del Interior: <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20y%20anacona.pdf> Recuperado el 22 de mayo del 2018.

también en Rioblanco, ella compró unas libras de lana de ovejo y a cada uno de sus hijos les hizo su jigra o mochila y otra cosa que no recuerda bien, pero que sí era su forma de retornar al territorio y al tejido. Sabe que nunca ha dejado de tejer, inclusive aunque no le enseñó a su hija Carmen Eliza, con quién vive, sabe que ella aprendió a tejer, orfebrería y pintura, también viendo.

Uno nació solo viendo, así aprendí a hilar, a tejer, a tizar, a uno cuando le nace, solo viendo. A uno le nace, cuando estuve en la finca compré un poco de lana, y allí les tejí a todos mi hijos (y sacó un tejido, una jigra o mochila tradicional y nos explicó cómo las hizo para cada hijo). Yo me defendía tejiendo. Como te digo, mi mamá no me enseñó, igual que las comidas, uno aprende viendo (Anacona, entrevista a Delia, 2017).

Para esta mujer de 82 años el tejido es cómo construir paz, porque implica estar unido y ocupado a la vez. Para ella, ocuparse es compartir y ayudar en la comunidad. Por eso manifiesta que cuando llegó a Cali y supo que se reunían en Terrón Colorado y en la casa de Hortensia ella nunca dudo en acudir, o de preparar limonada para llevar en los torneos de fútbol o basquetbol, que ACUR organizaba. Además, por eso permitió que sus cuatro hijas asistieran y participaran en juegos, en recreación y las danzas. Para ella, compartir está relacionado con dejar las penas, y se representa en estar siempre ocupado y quizás por eso ella “no se puede quedar quieta”, pues le gusta construir.

Construir paz significa estar unido con las otras personas. Es importante tener fe y estar ocupado en lo que vale la pena, y compartir, porque es muy importante, uno estando ocupado no siente pena, dolor, haciendo lo que le gusta, si usted se queda lllore que no ha llorado no le sirve. Hay que estar ocupado. Desde niña lo importante es estar ocupada (Anacona, entrevista a Delia, 2017).

Doña Delia, es una mujer incansable. A sus 82 años siempre la hemos visto llegar a las asambleas, sudando y caminando despacio, para llegar. Acompaña en las fiestas de la Familia y el Inti Raymi, pero es preciso decir que el primer año de cuidado y

recuperación de su hija Carmen se ausentó, esto en el 2015. Siempre es de las primeras cuando se convoca, y como conversamos varias veces y le hicimos grabación en distintos espacios, nos invitó a su casa, a compartir con Carmen Eliza, doña Alba, doña Diva, doña Fanny y ella. Ese día, 02 de octubre del 2017, doña Fanny no pudo asistir, pero el resto estuvimos allí. Organizamos en el centro de la sala las tres piedras que tiene del territorio, como la Tulpa, que se acostumbra para conversar. Se puso simbología. Doña Alba llevó un Telar y unas Mochilas, y todas fueron conversando, contando y ampliando su historia, entre queso traído del macizo, pan de maíz y un buen café. Nos permitió conocer en la terraza de su casa un horno de orfebrería que utilizaba Carmen Eliza para producir vasijas y piezas de barro con figuras de simbología yanakuna, esto cuando dictaba clases o talleres para niños, niñas y jóvenes.

Además, es preciso decir que quienes hemos tenido la oportunidad de tenerla al lado conocemos que la alegría y la risa son su particularidad. Tiene muy buen humor y además suele abrazar y tocar con sus pequeñas y toscas manos que brindan seguridad. Creo que de esto poco se habla cuando se describe el empoderamiento pacifista y la noviolencia. El buen humor y los abrazos suelen ser una buena estrategia de mediación. A doña Delia le funciona como parte de su forma de sanar en la medicina ancestral, porque armoniza, dice.

A mí me gusta estar alegre. Eso venir aburrido no. Es a compartir y contagiar con alegría. Y si a alguno le molesta que me excuse, pero que se quite del lado. Yo vengo es a compartir. Por eso es que me gusta el proceso del Cabildo y donde voy hago mis bromas y nos reímos y la pasamos bien. Eso también hace parte de armonizar, porque mire, uno, o bueno, todos llegamos bien cansados a una reunión y si no hay risa, cómo se aprende a tomar buenas decisiones, con claridad. Hay que estar calmado y de buen humor, para decidir, por eso hay que estar contentos, felices (Anaconda, entrevista a Delia, 2017).

Una frase que represente a doña Delia es compartir y sabiduría. Está convencida de que la única forma de construir proceso es compartiendo en la comunidad, con alegría

y concentrado en el trabajo que uno desea proyectar. Es una mujer de mucha sabiduría en el poder curativo que tienen las plantas, en el amor y en la amistad que representa tener familia. Ella sigue yendo al Cabildo a aportar, desde su saber, a pesar de que cada día está más ocupada. Durante estos años, solo una vez la he visto muy triste y fue cuando precisamente hicimos un ejercicio para recordar cómo participábamos del Cabildo. Allí varios nombramos a Carmen, su hija, como una mujer de la que también debemos aprender. Ha sido la única ocasión que la he visto retirarse y con lágrimas, porque siempre, inclusive en la despedida de sus amigos, don Eustacio Chicangana, don Chica, su amigo de infancia o en la recuperación de su hija, siempre demuestra fortaleza y tiene buena salud y vitalidad para compartir.

Sembradoras



María Ovidia Palechor

47 años, nació en San Sebastián, municipio del Departamento del Cauca.

A sus 13 años inicia en el proceso político organizativo. Es hija, hermana, madre, amiga, delegada, compañera y líder.

Fue coordinadora del programa de Defensa de la Vida y Derechos Humanos del CRIC, Consejo Regional Indígena del Cauca. Dos veces ha sido coordinadora del Programa Mujer y Familia del

Pueblo Yanakuna. Ha contribuido a varios procesos de formulación de normatividad para las víctimas indígenas y el enfoque de género. Recibió el premio de Derechos Humanos a toda una Vida de Defensa de Derechos. Lo entregó Diaconía de Cooperación Internacional a la organización CRIC.

Ha sido delegada en distintas ocasiones para representar a las víctimas del conflicto armado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2014), en los Diálogos de Paz realizados en la Habana entre el Gobierno Colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC (2015), la Sesión 69 de Derechos Humanos (2018), instancias de cooperación europea en el año 2016. Es representante de las víctimas indígenas en la Mesa Departamental del Cauca (2018). En el 2019 es candidata como diputada a la Asamblea Departamental del Cauca.

María Ovidia representa *resistencia y pervivencia*. En su caminar, esta mujer yanakuna recoge el sentir y la esperanza que muchas mujeres tenemos respecto a cómo nos podemos empoderar para contribuir a la existencia de nuestro pueblo y al diálogo intercultural que necesitamos con campesinos, afrodescendientes y otros movimientos sociales no solo indígenas, pues, llevado a cabo el proceso de definición del Acuerdo de Paz entre el Gobierno Nacional y las FARC, en Colombia tenemos muchas esperanzas, pero con los resultados del referendo de paz en que ganó el no a la paz más el retorno de la extrema derecha al gobierno presidencial, necesitamos de su valor y de su enseñanza en normatividad, procesos, protocolos y formas de dialogar y mediar con otros actores que nos ayuden a seguir insistiendo en mejorar y construir las paces que necesitamos para todos.



Figura 38 Foto: Archivo María Ovidia, 2018

Su formación y cuestionamiento sobre la violencia en el entorno familiar la llevó a profundizar, y narra cómo esto respondía al sistema económico, político y patriarcal que ha desconocido el saber de las mujeres. Este conocimiento la hace asumir hoy una postura que ella expresa como feminista en tanto que:

Luego entendí que eso tenía mucho que ver con el sistema económico, político, patriarcal que existe en el mundo, y que ve a la mujer no como una aliada, sino como un obstáculo. Claro, me dije, con razón tienen diferente forma de captar el desarrollo y sabiduría de las mujeres.

[...] Soy femenina y también soy feminista, porque yo hago trabajo de defensa de la vida de las mujeres, hago trabajo de defensa de los derechos de vida de los pueblos y hago trabajo de transformación que empieza por transformarme para ayudar a transformar el entorno. Nos unen todas las situaciones de exclusión, discriminación y dominación a las mujeres, pero no son los mismos querereres ni las mismas necesidades.

María Ovidia, cuyo nombre ancestral es Warni Yaco, Mujer del Agua, la mayor de 11 hermanos, nació en el resguardo de San Sebastián. Su madre, Josefina Anacona, y su padre, Rómulo Palechor, estuvieron pendientes de su cuidado, aunque con quien en realidad creció y se sintió siempre protegida y acompañada fue con sus dos abuelos maternos, el señor Sixto Anacona y la señora Delfina Semanate Mamian. Su abuela paterna fue Segunda Palechor, descendiente de Rioblanco. De su abuelo toma el apellido Anacona, que lo considera el clan principal de donde se toma el pueblo yanakuna. De su abuela aprendió a buscar la economía propia para poder alcanzar sus metas, como lo fue estudiar.

Yo me críe básicamente con mis abuelos maternos, porque mi madre tuvo hijos muy seguidos. Quise mucho a mis abuelos, porque eran muy trabajadores. Creo que uno de los principios del Pueblo Yanakuna es el amor al trabajo, para las

mujeres y para los hombres, para poder tener un poco de conexión con la tierra, con el entorno, con la naturaleza.

[...] Mi abuela, una mujer muy grandiosa. Su muerte física fue a los 95 años. Mi abuelo sí casi a los 90. Fueron las personas que orientaron mi caminar, siempre a ser honrada, a trabajar, a contribuir, a no ser perezosa, a que uno tenía que tener su propia economía. Yo recuerdo que mi abuela decía que uno tenía que tener su propia economía o sus propias monedas, para que la mujer no dependiera económicamente de nadie, ni fuera sujeta a cosas que no quisiera hacer (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

Considera que por haber crecido en el campo puede reconocer que las condiciones de vida son muy difíciles, pues en su época de infancia a las mujeres las consideraba seres inferiores, que estaban solo para cocinar y criar hijos. Narra cómo su padre se lo replicaba cuando ella le decía que quería estudiar. Ella hizo hasta tercero de primaria en el resguardo y, precisamente, estudiar fue su motivación para salir y buscar otras posibilidades para ella como mujer.

Su relato de vida es muy fuerte, porque coincide con las mayores Alba y Praxedes, en que existían condiciones de violencia hacía la mujer de forma cultural, en tanto que se tenían muchos hijos, se tenían largas jornadas de trabajo y se las condicionaba solo a aprender a cocinar, sin posibilidades de estudiar. Aunque considera que algo de esta situación ha cambiado para las mujeres del campo, son dos situaciones en las que se debe trabajar para superarlas, pues desde la época de crianza se pensó que las condiciones de vida de las mujeres y las búsqueda de su felicidad debían ser uno de sus propósitos en la vida, y aunque menciona que no ha hecho el balance, a eso se ha dedicado, y deberá evaluar si ha salido o no con *buenos* resultados.

Es interesante observar cómo ya está generación de sembradoras empieza a cuestionar las estructuras de dominación hacía las mujeres y hacía el ser indígena, porque encontramos una doble subordinación: por ser indígena se considera inferior y por ser

mujer se considera dependiente de otra persona. Aunque se puedan inferir elementos relacionados con la interseccionalidad, es decir que las mujeres yanakunas reconocen los distintos problemas que se presentan en las relaciones sociales de las mujeres con su propio entorno. La interseccionalidad como argumento no está inscrito en los discursos de éstas, como si sucede con algunas hermanas afrodescendiente con quienes interactuamos en la ciudad de Cali.

Pues yo nací en un hogar indígena que privilegiaba a los hombres, y nacer mujer era como un delito, era como un desprecio, como que las mujeres no servíamos mucho en ese momento. Entonces, por eso mi papá decía que estudiar para las mujeres para qué. Yo le decía que quería estudiar hasta quinto y me decía “no, usted tiene es que aprender a cocinar”. Yo crecí viendo a mi mamá, que tenía muchos hijos, y me dije yo cuando sea grande, yo no voy a tener hijos, máximo dos, pues yo veía a mi mamá que desde las tres de la mañana se levantaba con los hijos a la espalda y trabaje y trabaje hasta las nueve de la noche, y dele y dele, y no, yo dije yo no quiero ser como mi mamá, trabajar como ella sí, pero tener hijos como ella, no.

[...] Después fui creciendo y fui entendiendo que ser indígena era cómo ser algo despectivo. Era algo que como que no servía, pero además que ser mujer es como depender, porque me decían es que aquí el que negocia, los que deciden son los hombres, Nooo (sic). Yo decía qué grave que uno tenga que hacer eso. Y entonces decía cuando yo sea grande no voy a ser así, yo voy ayudar para que las mujeres no tengan tantos hijos, que las mujeres estudien, trabajen y sean felices. Yo creo que ese ha sido el deseo, y el día que me muera tengo que evaluar si he avanzado en ese tema (Anaconda, entrevista a María Ovidia, 2018).

Del mismo modo, esta generación de sembradoras cuestiona la noción de pobreza y progreso¹⁵⁹, pues para ellas en su casa, en el *territorio*, tenían abundante comida y, además de cosechar su propio alimento, criaban animales para el consumo, como vacas, corderos, ovejoes, gallinas, pero carecían de dinero que les permitiera acceder a otra serie de recursos, como estudiar. Y aunque no lo cuestionan en las entrevistas, sí es muy interesante ver cómo señalan que la violencia estructural y no solo la directa fue una de las principales razones por las que tuvieron que migrar a la ciudad, en tanto que en sus veredas o resguardos se carecía de instalaciones y servicios para la educación. Lo más cercano era una normal, que estaba a cinco horas de cada resguardo. No había servicios públicos. De hecho, a pesar de vivir en el páramo, ellas exigen agua potable para sus comunidades.

Nosotros éramos escasos económicamente, pero no pobres. Porque en mi casa había mucha, mucha comida. Mi papá cultivaba alverja, fríjol, de todo. Pero no teníamos dinero, y bueno, yo me decía, y para estudiar en una normal, que era lo más cercano, necesitábamos dinero, yo decía algún día me voy de la casa, porque era la única forma de estudiar (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

¹⁵⁹ Su cuestionamiento se encuentra asociado a la definición de pobreza y progreso que impone el sistema capitalista y que no tiene en cuenta las condiciones históricas de América Latina. Aquí sin pretender ser teóricas, están (María Ovidia, Doly, Paulina,) muy cercanas a lo que plantea Arturo Escobar (2014) con relación a que los mismos pueblos originarios proponen y defienden otras formas de desarrollo/progreso en lo que se define como Buen Vivir o Sumay Kansai, donde “la gran diversidad de luchas por defender paisajes, montañas, bosques, semillas, ríos, territorios, páramos; y, por supuesto, otras formas humanas de construir el mundo son testimonios elocuentes de la crisis del Mundo-Uno: moderno/capitalista, secular, racional y liberal con su insistencia en la ilusión del “progreso” y el “desarrollo”, en el que el consumo individual y la competitividad del mercado se convierten en la norma y medida del actuar humano” (p. 21). En esto, se pone de manifiesto que “La consolidación del territorio-región es la alternativa más viable y segura para la conservación, uso y manejo de la biodiversidad y el establecimiento de planes y políticas de desarrollo. Esta opción solo es posible si se reconocen de manera plena y efectiva los derechos de los pueblos negros e indígenas que ancestralmente lo habitan y si se potencia su capacidad social de organización, movilización y cohesión política para decidir libremente sus propias opciones de vida” (p. 92). Se puede ampliar en Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana. Recuperado el 03 de julio de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf.

María Ovidia manifiesta que hace 30 años cuando una mujer indígena salía del resguardo, la única oferta laboral que encontraba en la ciudad era el de *servicio doméstico*. Ella no fue ajena a esa realidad. Llegó a la edad de 13 años y se empleó en una casa en donde, como otras, tuvo que ir aprendiendo por *ensayo y error*. Es decir, experimentando, así como cuando otra de las mujeres entrevistadas cuenta que tuvo que aprender a barrer, pues en su casa del campo el piso de tierra se barría muy poco con hojas de escoba y, en su caso, aprender a lavar, seleccionando las prendas por colores para no manchar, fueron lecciones duras que le costó su primer empleo. María Ovidia, luego tránsito de un empleo a otro para tener dinero y poderse asegurar su alimentación, vivienda y sobre todo terminar la básica primaria y secundaria, pues en el resguardo había hecho solo hasta tercero de primaria, y su meta principal, para asegurarse una mejor vida como mujer y ayudar a otras, fue estudiar.

Hace 30 años, el único trabajo que encontraban era el servicio doméstico. Recuerdo que a mi primer trabajo llegué a trabajar en una casa de médicos, y yo cuándo en el campo separaba lo blanco, ves, pues yo cogí toda la ropa y revolví y se dañaron los uniformes de los médicos, y claro que me echaron, qué más iban a hacer conmigo. Ay, miércoles (sic: expresión de haber incurrido en un error), ya aprendí que las cosas no se pueden mezclar, pero del todo me echaron.

Yo me dije que tenía que tener algo de dinero para mi propósito, que era estudiar. Yo quedé en tercero de primaria. Luego empecé a trabajar en una galería, iniciaba a las tres de la mañana y eran las ollas más grandes que uno, pero bueno, yo me daba por más (sic). Y entonces empecé a estudiar de noche, y si a mí me dicen de qué colegio se graduó, yo le digo, yo no alcanzo a contarlos porque en un colegio hice un año, en otro, otro, y así (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

Su meta fue ser profesional, en esa época ya *preparada*¹⁶⁰ regresó al territorio y con una hija. Aunque no cuenta cómo tuvo su primera hija, sí narra con orgullo que tiene dos hijas mujeres. A la segunda le puso nombre propio y la primera la hizo abuela de otra mujer, vínculo que cuenta con emoción, pues manifiesta que en ellas y en otras mujeres ve la esperanza de cambiar las condiciones que le tocó vivir para ser profesional. María Ovidia quiso ser abogada, pero es graduada en Psicología Social con énfasis comunitario, cuenta con una maestría en Identidad del Desarrollo para el Buen Vivir, además de varias especializaciones que representa su trabajo con víctimas. En la época de la entrevista desarrollaba en paralelo dos diplomados, uno denominado *Escuela de Liderazgos Sanos* y el otro *Incidencia Política con Enfoque de Género*.

Su trabajo de grado en Psicología Social lo hizo analizando las condiciones y situaciones de violencia intrafamiliar en el contexto de su resguardo, motivada por su interés de poder intervenir y transformar el contexto y buscar mejores oportunidades de vida para las mujeres indígenas del pueblo yanakuna.

María Ovidia, aunque narra de forma muy jocosa que hizo su carrera profesional proporcionando almuerzos a la escuela de su vereda y que así mismo se *buscó la vida*, preparando comidas para vender durante la semana, da cuenta de la tenacidad que tuvo que asumir para poder construir un proyecto de vida que le permitiera mostrarse a otras mujeres como referente de que con conciencia crítica y actitud política se puede cambiar el contexto que es violento para mujeres y hombres indígenas.

En ese proceso de preparación educativa, en la escuela de su resguardo, María Ovidia hizo parte de la junta directiva, y allí empezó también su escuela política.

¹⁶⁰ Expresión que se usa en Colombia para referirse a una persona que ha cursado estudios. Dependiendo el contexto, la “preparación” puede ser de quinto de primaria hasta un posgrado de nivel doctoral.

Allí apareció mi primera hija. Luego empecé a mirar qué quería estudiar. Qué le sirve a la sociedad, porque siempre la meta fue esa, ayudar a los colectivos, cambiar esas formas que ponen en dependencia a la mujer por el hecho de ser mujer, la dependencia económica, afectiva, política, cultural.

Yo decía hay que empezar a trabajar con las mujeres, para que seamos muchas que digamos que esta vida tiene que cambiar, que la sociedad para ser feliz no tenga que serlo a costa de la felicidad de las mujeres o del sacrificio de ser mujer.

Y por eso hago la defensa de los derechos de la vida de los pueblos, que requiere transformación, por eso empieza, por transformarme, para ayudar a los demás a mejorar su entorno [...] Luego la comunidad me propuso ser presidente de la Junta de Padres de Familia. Allí estuve dos años y de allí me enviaron a una secretaría que se llamaba Secretaría Política, yo no sabía lo que iba hacer allá, la tarea mía era repartir volantes y papeles para los senadores indígenas, pues yo dije bueno esto es como importante (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

Su formación y cuestionamiento sobre la violencia en el entorno familiar la llevó a profundizar, y narra cómo esto respondía al sistema económico, político y patriarcal que ha desconocido el saber de las mujeres. Este conocimiento la hace hoy día asumir una postura que ella expresa como feminista en tanto que:

Luego entendí que eso tenía mucho que ver con el sistema económico, político, patriarcal que existe en el mundo, y que ve a la mujer no como una aliada, sino como un obstáculo, claro, me dije, con razón tienen diferente forma de captar el desarrollo y sabiduría de las mujeres.

[...] Soy femenina y también soy feminista, porque yo hago trabajo de defensa de la vida de las mujeres, hago trabajo de defensa de los derechos de vida de los pueblos y hago trabajo de transformación, que empieza por transformarme para ayudar a transformar el entorno.

Nos unen todas las situaciones de exclusión, discriminación y dominación a las mujeres, pero no son los mismos querer ni las mismas necesidades.

Ya en el papel, cuando uno se empodera, hay un tema que tiene que ver con el círculo de la familia, es muy complejo, allí está el círculo de relación de pareja, y allí hay muchas dificultades, porque esta sociedad dice que una mujer buena es la que cocina, obedece, está en la casa, pero la mujer que sale a lo público, la que se va a estudiar, la que tiene amigos, la que quiere ser feliz, esa mujer es la mala, y no es bienvenida para la sociedad, y ella se considera de las mujeres malas, quiero estar en la sociedad tomando decisiones. Si eso es una mujer mala, pues yo soy una de ellas, y quiero que haya muchas.

Si no hay felicidad de las mujeres, no hay felicidad de nada, porque las mujeres somos dadoras de vida, y una mujer infeliz, sumisa, no realizada, pues dará seres humanos con esa misma orientación.

Las mujeres debemos estar en la toma de decisiones, la sabiduría, la feminidad, el feminismo y el empoderamiento (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

Coincide con Paulina cuando reconoce que en algunos contextos donde hay hombres y mujeres, una mujer formada, que participa en la toma de decisiones, que reconoce la diferencia entre feminidad y feminismos, que resulta ser empoderada porque participa de forma crítica y actúa de forma política se convierte en una amenaza para la sociedad, del mismo modo, considera que los liderazgos deben contribuir a construir junto con los hombres para ser complementarios en su pensamiento y caminar.¹⁶¹

Me he encontrado en el camino, que una mujer formada, empoderada y con información es una amenaza para los poderes masculinos. Viene todo el

¹⁶¹ Caminar: María Ovidia, Paulina y Doly usan esta expresión con mayor frecuencia que las demás mujeres a quienes tuve la oportunidad de conocer y aprender de ellas. Aun así, todas coinciden en que caminar significa el proceso de aprender a participar y empoderarse.

despliegue para que esta mujer no hable, no plantee [...] no se reconocen muchas cosas.

Yo estoy en un camino de liderazgos sanos, transformarse uno para transformar el entorno, ser humilde, escuchar, cambiar la competencia por la colaboración (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

Todos los relatos de vida resultaron interesantes de describir, solo que María Ovidia es la urdimbre del tejido de las sembradoras, primero, porque su trayectoria recoge varias experiencias de las que vivieron la otras mujeres con relación a las violencias directas y estructurales que tuvieron que soportar en su infancia y que luego con la esperanza de progreso nuevamente tuvieron que enfrentar en el contexto de ciudad, que pretende condicionar a ciertos oficios y proyecciones de vida por ser indígenas y por ser mujeres. Lo segundo, porque da cuenta del esfuerzo que han tenido que hacer muchas mujeres yanakunas para estudiar, capacitarse, aprender y transformarse recuperando su identidad indígena y su potencial desde la feminidad yanakuna. Lo tercero, porque refleja una conciencia crítica y acción política respecto al conocimiento y ejercicio de derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas. Lo cuarto, y sin ser idealista, porque como todas han *caminado* en comunidad desde pequeñas, y su aprendizaje lo comparten, gestionando para otros, mediando y exponiendo que el tejido va más allá de la lana, pues representa reconstruirse con dignidad respecto a lo que hacemos y podemos hacer en complementariedad con los hombres de nuestro pueblo y de los otros pueblos en el marco de la interculturalidad que da cuenta del respeto y lo diferencial. En esto que ellas definen *caminar* convocan a otras, no para seguir sus pasos, sino para que hagan su propio camino en resistencia y reexistencia política y cultural.

En el caminar yo he estado en la Junta de Acción Comunal, en el Cabildo, en la estructura de Cabildo Mayor, coordinando el eje de derechos humanos, coordinando el programa de Mujer y Familia [...] en el CRIC, coordinando el programa de Mujer, luego en la ONIC, como asesora de mujer y familia, y allí pude conocer todo el país. Porque a mí me tocaba una tarea de orientar que era

los mandatos donde se planteaba la inclusión de las mujeres, la erradicación de las violencias y la relación con otras. Luego estuve en Nariño, trabajando con la Gobernación del Cauca y la Cooperación de Naciones Unidas, trabajando con mujeres ingas, mujeres emberas, quillacingas.

Fue una experiencia muy bonita trabajar con la institucionalidad y con mujeres indígenas. Aprendí mucho, estuve año y medio, eso fue como asesora para elaboración de Políticas de Mujeres Indígenas, apoyé en la conformación de los módulos de formación de la escuela de mujeres.

Volví a mi pueblo, estuve en la construcción del Plan de Salvaguarda, de la T025 y de lo que se llama el Auto 004. Estando allí me volví a ir a trabajar con otras organizaciones de mujeres campesinas, afro, y regresando de allá he ingresado al CRIC. Nuevamente [...] me pusieron que tenía que atender las víctimas del conflicto armado. Llegué allí y me puse a revisar realmente cómo tendría que ser la atención para una víctima y cómo sería para atender a las mujeres del conflicto armado con tantos dolores tantos daños, y ahí logré hacer la especialización en víctimas, fueron cinco años.

Empezamos a revisar la norma que había, cuál era el enfoque, cómo se aplicaban los instrumentos y, finalmente, después de hacer todo ese trabajo, no hay lo que dicen que debe haber, y aquí lo que hay es que trabajar una política de atención y reparación para las víctimas de los pueblos indígenas, que tenga enfoque de mujer, diferencial, niñez, los enfoques poblacionales, porque el hecho de que estamos incluidos que a todos nos respondan de la misma manera.

Se ha logrado avanzar en ese tema, estando allí la organización (siempre se refiere al CRIC) ha definido que coordine el Programa de Defensa de la Vida y Derechos Humanos, un programa que es de retos grandes, y creo que aprendí mucho año y cuatro meses, aprendí que las mujeres somos capaces de muchas cosas, siempre y cuando tengamos el amor por lo que hacemos

Y en ese sentido, estando allí pudimos construir un acuerdo con la Fiscalía, de coordinación entre autoridades indígenas y autoridades de la jurisdicción ordinaria, en el marco de aplicar la normatividad que hay, la circular 012, que dice que los pueblos indígenas son autoridades, jueces naturales, y que por tanto debe hacerse una coordinación y respeto de la jurisdicción indígena y debe fortalecerse.

Logramos construir con toda la organización un *protocolo de relación e integración de la JEP y la justicia indígena*, logramos la protección colectiva para los pueblos indígenas [...] Hemos podido aportar en el decreto de protección para los pueblos afro e indígenas. También se han trazado rutas de procesos para poner en la agenda de cooperación en el desarrollo de los pueblos.

Allí me delegaron a la Mesa Departamental de Víctimas, en el Cauca, delegada oficial, porque se ha logrado incidir que en Colombia debemos entender que seamos diversos, tenemos que ir con una apuesta de articulación con los demás, allí estamos todavía trabajando, somos 32 representantes, ayudando a las mesas municipales, visitando. Desde afuera sería un proceso de intervención, nosotros decimos que es un trabajo de interiorización para sanarnos, estoy acompañando, haciendo equipo con psicólogos de la Defensoría, de la gobernación y, de mi parte, indígena. Me hace feliz, porque hemos podido aportar; porque las víctimas han logrado transitar y salir a la esperanza a la vida, y estamos en construcción de paz, ir afianzando hacia allá (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

Quisiera exponer toda su trayectoria, mencionando no con asombro, sino con profunda admiración, que su proceso de autorreconocimiento de su potencial y capacidad de aprender, de liderar, la ha llevado a pasar de una mujer que tuvo por condición social y económica dedicarse exclusivamente a labores mal remuneradas, a una posición social y política que la ha hecho merecedora de varios reconocimientos, entre ellos, ser una de las principales defensoras de derechos humanos de los pueblos indígenas en Colombia. Su vida demuestra la capacidad de superar todas las adversidades, su capacidad de mediación y gestión pacifista, construyendo normas, fomentando procesos y

cuestionando contextos de diferentes violencias que la han llevado a intercambiar con la institucionalidad estatal, del sector privado y de las mismas organizaciones indígenas a nivel local, regional, nacional e internacional.

Apoyé un proceso de construcción de paz, en Cauca, Nariño y Huila, conocer las mujeres qué entienden por paz, cómo miran los pueblos la paz, cómo la sueñan y qué anhelos sueñan de paz: campesinos, afros e indígenas, construir conjuntamente es muy complejo, pero tiene que haber mucho respeto del otro y reconocer que el otro hace muchas cosas que pueden servir para la sociedad.

Por todo este trabajo es un trabajo de colectivo, de equipo, y que uno es como el palabrero, dirían los wayuu. Y en ese sentido, *hemos recibido el premio de Derechos Humanos a toda una Vida de Defensa de Derechos, lo entregó Diaconía de Cooperación Internacional a la organización CRIC, y yo fui la elegida para recibirlo, para hacer el videoclip, para hacer la incidencia internacional, para llevar la vocería como mujer*. Ha sido un reconocimiento que ha servido mucho para, primero, poner de presente en la sociedad que las mujeres podemos hacer incidencia, internacional y política por el proceso colectivo (Anaconda, entrevista a María Ovidia, 2018).

Además del reconocimiento en Derechos Humanos otorgado en el 2014, María Ovidia ha sido delegada en distintas ocasiones para representar a las víctimas del conflicto armado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2015), los Diálogos de Paz realizados en la Habana entre el Gobierno colombiano y las FARC (2015), la Sesión 69 de Derechos Humanos (2018) e instancias de cooperación europea en el periodo (2015). Existen varias evidencias de este proceso en internet¹⁶².

¹⁶² María Ovidia Palechor aparece en varias piezas audiovisuales que dan cuenta de su trayectoria: Reconocimiento Premio Derechos Humanos: <https://www.youtube.com/watch?v=D2Im1nztuY4>
Derechos Humanos: https://www.youtube.com/watch?v=X5O_YFt8Qpg: “No hablen de paz cuando ni siquiera están escuchando lo que quieren las mujeres”: https://www.youtube.com/watch?v=ssK_v6AZ0SY, recuperado el 28 de mayo del 2018.

He sido vocera de entrega del informe a la Corte Interamericana de cuál es la situación de los pueblos indígenas de Colombia, especialmente en el Cauca, en el marco de la norma de protección. Allí he estado como vocera oficial, tiene que tener mucho poder de reconocimiento social, pues para ir a hablar a una Corte, le agradezco mucho a la organización, le agradezco mucho a las mujeres.

También en el marco de los diálogos de paz estuve en la Habana, como mujer indígena y víctima del conflicto, allí, poniendo nuestro grano de arena, allí el respaldo de las mujeres, por los niños reclutados, por los desaparecidos. Allí todavía estamos, todavía en ese proceso, para mirar cómo se aplican los cuatro enfoques que tienen los acuerdos de paz: territorial, derechos humanos, género y diferencial.

He podido estar en otros escenarios, en Europa, explicando qué es el Sumakainsay y qué implica. Hemos podido estar haciendo una gira, y muy contenta porque es la apuesta de mi pueblo a las mujeres, y he hablado que los pueblos sí deben ser prácticos, deben ser complementarios, deben cambiar esas prácticas que cogimos de otros, que tiene ver más con centrar los liderazgos en hombres sin aplicar la ley de origen.

Hace poco estuve en la sesión 69 de los derechos de las mujeres en Nueva York, como mujer indígena yanakuna, para contar la experiencia que hemos construido colectivamente, de cómo las mujeres construimos paz, cómo soñamos la paz y qué necesitamos para realmente tener paz.

A su vez, a María Ovidia las mujeres del Pueblo Nasa la han reconocido por su esfuerzo de defensa en derechos y género. El reconocimiento que le han brindado las mujeres yanakunas correspondió con elegirla nuevamente coordinadora del Programa Mujer y Familia del Pueblo Yanakuna, en donde ha iniciado un proceso de escuela política itinerante.

Las mujeres nasa del Cauca han hecho un reconocimiento por todo el aporte y el ejercicio y visibilidad de las mujeres. Allí me han entregado una plaquita que para mí es importante, porque son parte de lo que cuando uno siembra bien cosecha buenos frutos.

El CRIC también me ha hecho un reconocimiento, que tiene que ver con exaltar mi labor como mujer. Hay una placa que reconoce mi voluntad. Siempre recuerdo mucho y les digo a mis compañeros que me acompañaron en este camino que esos reconocimientos también son de ellos. Sin un equipo, sin un apoyo colectivo yo creo que el individuo no hace mayor cosa.

[...] Y hace poco las mujeres me han puesto en la tarea de dinamizar el trabajo de las mujeres yanakuna, los hombres no están muy contentos, ellos dicen: ay (sic) por qué María Ovidia. Tenemos apuestas de hacer escuelas de formación con nuestras mujeres, por niveles, hacer escuelas itinerantes de formación, para tejer, para ayudar a desarrollar el plan de vida, darle vida, los ejercicios de gobierno propio deben estar acompañados de las mujeres (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018).

Además de la resistencia y pervivencia, a María Ovidia la reconozco con la expresión tenacidad y disciplina. Ella parece incansable en las jornadas que asume. Está comprometida con nuestro pueblo, ha comprometido su vida familiar y como mujer por el proceso de defensa de la vida de los pueblos indígenas en Colombia. A pesar de su esquema de seguridad, que no la abandona, ni para los espacios de entrevistas, ella siempre está dispuesta a conversar y a reflexionar sobre su propio compromiso social.

En el 2019 está como candidata a la Asamblea Departamental del Cauca, como Diputada. Esto en representación y defensa de las organizaciones de víctimas del conflicto armado, indígenas, afrodescendientes, de diversidad sexual y estudiantil. Su propuesta está relacionada con la posibilidad de gestionar ordenanzas que permitan el acceso de derecho a las víctimas y el buen vivir de las mujeres, defensa de derechos humanos y el trabajo de inclusión entre

organizaciones y poblaciones en la construcción de una agenda común desde la pluralidad.

Del mismo modo, la Mesa Departamental de Víctimas la postuló como Defensora de Derechos Humanos del año 2019, junto con otra compañera. Esto se hizo ante Diakonía¹⁶³ Colombia, por su trayectoria y reconocimiento. La apoyan CODHES, CONAVIC e ISA.

¹⁶³ Diakonia es una organización de cooperación internacional, basada en la fe. Fundada por iglesias protestantes en Suecia hace más que 50 años. Actualmente trabajan en más de 30 países en las regiones de África, Asia, Medio Oriente y América Latina. Recuperado de: <https://www.diakonia.se/es/quienes-somos/> 10 de junio del 2019.

Paulina Majín

47 años. Nació en el resguardo de Rioblanco, municipio de Sotará del Cauca, Macizo Colombiano

A sus 13 años ya recorría el camino de movimiento indígena con lo que sería el CRIC. Es hija, hermana, esposa, madre, recientemente abuela, amiga, líder y compañera de vida.

Es la Coordinadora de Casa de Cabildos Indígenas de Bogotá, participa en el Consejo Distrital de Planeación de Bogotá, en el Consejo de Cultura de Bogotá y es la Representante Legal de la Organización Nacional de Cabildos en Contexto de Ciudad.

Su gestión durante tres años como gobernadora del Cabildo Indígena Yanakuna de Bogotá le valió ser reconocida por su trabajo de minga cultural de pensamiento, con la movilización de 14 pueblos, el 9 de agosto del 2012, que favoreció la consolidación del Decreto 543 del 2012, que es la Política Pública para el Distrito de Bogotá, la puesta en funcionamiento de la Casa de Cabildos, que recoge a 21 pueblos indígenas en Bogotá y el Decreto Distrital 612, del 31 de diciembre de 2015, que crea el Consejo Consultivo de Concertación como un espacio de consulta previa de la política pública entre la autoridad indígena y la autoridad del Estado que representa el Distrito.

Paulina representa *tenacidad y servicio*, porque desde los 13 años ha venido compartiendo, sirviendo, siendo una luchadora en el proceso integrando a otros con su identidad yanakuna. La tenacidad en el esfuerzo de aprender silenciosamente, caminando en el proceso, ese nivel de aceptación de los cuestionamientos y para reflexionar sobre su papel en la comunidad. Estos dos expresados en la necesidad de ayudar a resolver, tejer y desarmar, si es necesario, para perfeccionar, en cada ámbito de contexto de vida.

Se destaca por ser una mujer de conciencia crítica y política. Considera que en el Pueblo Yanakuna las expresiones de discriminación, machismo y feminismo no la han afectado, porque responde a un modelo de educación propia. Para ella, la discriminación existe si la persona tiene complejos que inciden en la forma como se relaciona con los demás. De su parte, recibió orientación de su madre para que nunca se sintiera discriminada. Ella dice *ni más, ni menos que alguien*. Entonces, argumenta que comprendió que la discriminación



Figura 39 Foto: Adriana Anacona, Casa de Pensamiento, Cabildos, Bogotá, 2017.

está asociada a la falta de respeto por su propia identidad y por la diferencia, sumada a la debilidad en la autonomía. Por tanto, considera que si se respeta a la diferencia y cada persona tiene autonomía no puede existir la discriminación, razón por la que nunca se ha sentido discriminada, ni como mujer ni como indígena. Afirma que la mujer yanakuna debe retornar al tejido, pues, contrario a los hombres, el tejido las hace más reflexivas y con una mejor capacidad para tomar decisiones frente a su vida propia y su familia.

La mujer yanakuna debe centrarse en qué es lo que quiere, hay que volver al tejido, el maíz, el churo cósmico, la chakana, cuando estoy tejiendo miro mucho más rápido y me fijo, en uy esto está malo, y me demoro, porque es como la vida, lo hago de tal manera que quede perfecto. La vida es así, tratar de hacer lo mejor que pueda, ser seguros, ser tranquilos, amorosos, equilibrarte de todas las cosas, que tú no te creas más que el otro, que tú eres esa persona que puede ayudar.

Paulina nació en el resguardo de Rioblanco, en el departamento del Cauca, municipio de Sotará. Es hija de Rosaura Jiménez y de Moisés Majín. Ambos fallecidos. Su padre desde los 7 años y su madre hace 17 años. Tuvo nueve hermanos, cuatro mujeres, con ella, y seis hombres. Es la última de las mujeres. Sus hermanos mayores la acompañaron en el proceso formativo. Entró a los 7 años a estudiar básica primaria, inició la secundaria a los 15 años, realizó una tecnología estando ya en el proceso del Cabildo de Popayán y años después se hizo profesional, con el apoyo de una hermana, un hermano y su esposo. De su familia refiere siempre como una orientación importante a su madre, de ella recibió consejos, inclusive cuando a temprana edad decidió casarse con un hombre que califica como maravilloso, pues ha comprendido y la ha acompañado durante 26 años, aún en medio de lo complejo que es mantener un proceso comunitario, por la demanda de tiempo.

Yo lo que soy se lo debo a mi familia, el bachillerato a mis hermanos, la profesión tecnológica la hice a punta de sancochos, para pagar el semestre, luego mi hermano, hermana y esposo me ayudaron para la carrera profesional [...]

luego mi hermana y mi prima me dijeron: “ese *man* no te va a servir”, porque yo me la pasaba caminando por todo lado, pues estaba en el proceso, y verdad dije que no podía, pero como era como novio, y hasta que un día me dijo que nos casáramos. Mi mamá me dijo que imposible: “usted solita anda mejor”, y pensé lo que quería, hablé con mi hermano que me daba el estudio terminando el bachillerato, también me dijo que si de pronto al casarme me quedaba quieta. Y mi mamá me dijo que si me quería casar lo hiciera. Me casé por la iglesia (Anaconda, entrevista a Paulina, 2017).

De su unión marital tuvo dos hijos, una mujer y un hombre, que, aunque llevó cuando pequeños al Cabildo, hoy hacen serios cuestionamientos, sobre todo por las críticas que existen al trabajo que realiza Paulina con tesón. En el 2018 fue abuela de un niño. Considera que en su vida familiar ha tenido la fortuna de contar con respaldo durante toda su trayectoria de vida. Menciona su relación de primos con Dimas Onel Majín, que figura como fundador del Pueblo Yanakuna, tuvo una buena relación de confianza, dado que fue la primera familiar que tuvo casa en Popayán. Por tanto su residencia se volvió morada no solo de su primo, sino de quienes fueron llegando, que luego conformarían la primer Colonia Rioblanqueña en Popayán, que aún existe e iría a influir en la conformación del Cabildo.

Paulina es una mujer que inicia su proceso a la edad de 13 años, a inicios de 1979, cuando el Consejo Regional Indígena del Cauca tomaba forma como organización. Ella cuenta cómo por *andar caminando*, es decir, de municipio en municipio, insistiendo sobre la resistencia indígena, casi no logra terminar la primaria (repitió quinto) y empezó de forma tardía la secundaria.

Yo empecé en el Cauca en el 79, tenía 13 o 14 años, no estaba la estructura del CRIC, nos mandaban a decir lo que debíamos hacer y pues yo me conozco, porque me tocaba recorrer en los municipios. Yo lo llevaba en la sangre (se refiere a su papel de servir y ser líder), y la marcha de 1981, cuando salimos a parar la Panamericana, salimos de Pan de Azúcar hasta Popayán y de allí

salimos, y con la canción del macizo, de allí empezamos marcha tras marcha, pues yo no estudié por andar en las marchas, hasta que en el 1990, cuando empezamos más fuertes, como pueblo yanakuna, ya había la identidad, pero no había nada más. Allí fue donde mi primo Dimas Onel empezó a sacar proyectos, y como fui la primera en tener casa en Popayán, entonces, llegaba solo a mi casa. Dimas Onel a los 16 fue gobernador de Rioblanco y a los 19 fue gobernador de todo el pueblo. De allí empezamos en la lucha. Después de que lo mataron, en el 1995¹⁶⁴, la familia quedó devastada. Si no lo hubieran matado estuviéramos lejos (Anaconda, entrevista a Paulina, 2017).

Paulina es la única de todas las mujeres entrevistadas que expone que nosotros no nos hemos reelaborado, sino que se ha recopilado y se ha fortalecido la simbología, pero ya teníamos usos y costumbres desde el vestido tradicional, la forma de alimentación, la agricultura, los mitos y las creencias, junto con las festividades y de hecho algunas expresiones del Runa Simi que ya existían en el territorio. Piensa que los mayores lo hacían de forma natural y que ahora es deber de las actuales y futuras generaciones apropiarse con naturalidad y comprender lo que otros han investigado sobre nuestra relación con el imperio Inca, a través de la simbología, de la Wipala, de la Chakana, del Churo Cósmico. Amplía sus argumentos poniendo varios ejemplos de la forma cómo en el resguardo de Rioblanco existían usos y costumbres en la vida cotidiana. Ella hace énfasis en que quienes han nacido por fuera de los resguardos son quienes se han reelaborado, los otros, que nacieron en el territorio, lo que han hecho es recopilar y estudiar el origen, aportando en la simbología. Su postura es válida en tanto reconoce que se han rescatado y evidenciado prácticas ancestrales que no eran conscientes sobre nuestra relación como pueblo originario y que se ha aportado en simbología como algo reciente, destacando que para ella la relación con las plantas existía como forma de

¹⁶⁴ A Dimas Onel Majín, líder y precursor del proceso político del pueblo yanakuna en Colombia, lo asesinaron en los primeros días de noviembre de 1995. Desde 1999 se realiza el Encuentro del Pueblo Yanakuna en donde se hace honor a su memoria, reconociendo su historia e incidencia. Noticia de su asesinato: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-444721> consultada enero 13 de 2018.

ritualidad ancestral, aspecto que desde siempre ha marcado nuestra identidad como yanakunas.

Para mí, siempre había usos y costumbres. Y después de 1991 nos nombraron a todos, se conformaron cabildos y resguardos por todo lado. En esa época quisieron saber quiénes somos, de dónde somos y para dónde vamos, eso lo dijo Dimas Onel, y otros curiosos dijeron y cuál es nuestra simbología. Nosotros ya teníamos algunos usos y costumbres, como las prendas de vestir con lana y frailejón, las faldas nuestras también era prensadas y las cogían con mazo y le daban para organizar, lo mismo se hace hoy para los sombreros, antes se hacía para faldas y sombreros. Que no sabíamos que éramos hijos del imperio Inca, que el idioma quichua, la raíz, entendieron que veníamos del Runa Simi, todavía hablan diferente. Ya la simbología es lo nuevo. Los vestidos siempre han sido tradicionales, las blusas eran de dril. Los estudiosos dicen que venimos de la cosmovisión, que nacimos de la tierra y del Taita Inty, y como somos de los dos somos hijos del arco iris, que tenemos los siete colores, y debió ser así, porque mi madre tenía faldas de varios colores, y las blusas de dril, y les ponía de encaje y grande. Y se peinaban partido por la mitad, pues nosotros sí cambiamos el inicio de la trenza, el pañolón siempre existió. Libia Campo, mi cuñada, tiene el de la tatarabuela.

Empezaron con el imperio y esta estructura, venimos de los incas, somos del nivel tres de relaciones internas y externas. Por eso vamos llevando saberes a otras culturas, y venimos de la Chakana, y la utilizábamos todo el tiempo, para, por ejemplo, llevar los enfermos, le dábamos otro sentido [...] Ha tenido el propósito de sanar, era como una camilla, llevaron en la Chakana, siempre ha existido, no tenía el significado de los cuatro mundos o dimensiones. La Wipala, la Chakana y el Churo Cósmico [...] siempre nos encontrábamos para empezar, por eso yo digo que no es verdad que nos re-encontramos, sino que hicimos visible. La simbología sí es algo nuevo [...] De los que se han ido a estudiar. El imperio trabajaba con esas dimensiones y ahora se recupera las fiestas, y se tiene el compartir. Los cultivos siempre fueron nuestros, la Quinoa es de nosotros: la cosmovisión dice que la quinua son las lágrimas del sol, y el maíz, también del

Taita Inty, ellos ya tenían formas de comida propia. Se recopiló, pero no se dio el realce de lo que ya teníamos. Si no fuera por Dimas Onel, no había ese conocimiento. La espiritualidad no es de tabaco ni de coca, somos de plantas y de las lagunas, como parte de la ritualidad (Anacona, entrevista a Paulina, 2017).

Paulina se destaca por ser una mujer de conciencia crítica y política. Considera que en el Pueblo Yanakuna las expresiones de discriminación, machismo o feminismo no la han afectado, porque responde a un modelo educación propia.

Para ella la discriminación existe si la persona tiene complejos que inciden en la forma como se relaciona con los demás. De su parte recibió orientación de su madre para que nunca se sintiera discriminada. Ella dice: *ni más, ni menos que alguien*. Entonces, argumenta que comprendió que la discriminación está asociada a la falta de respeto por su propia identidad y por la diferencia, sumada a la debilidad en la autonomía. Por lo tanto, considera que si se respeta la diferencia y cada persona tiene autonomía no puede existir la discriminación. Por eso, ella nunca se ha sentido discriminada, ni como mujer ni como indígena.

Nunca me he sentido discriminada, no me veo reflejada. Yo creo que es saber las cosas como son. Cuando tú sabes, no te pueden discriminar, y tener claros los roles. Cuando uno está en una discusión, en un proceso político, organizativo, eso hay que tenerlo claro. En el debate se exponen las posiciones, y se ha logrado que entiendan. En cada espacio aprender a diferenciar los roles. En el hogar, ser dócil, amable amorosa, pero hacerles entender a los hombres que deben acompañar y apoyar en la casa. En lo político, que el hombre no es más que las mujeres, que somos un complemento, el respeto es mutuo y todo el mundo piensa diferente y eso se debe respetar, pero cuando hay razón uno debe entender. Cuando usted es guiador de un pueblo no puede vivir con complejos. Si se equivoca, se corrige, pero debe actuar sin complejos. Para mí, eso es la discriminación, y eso viene desde niño, y allí le agradezco a mi mamita, que me enseñó que yo no era menos que nadie (Anacona, entrevista a Paulina, 2017).

No entra en la discusión sobre el machismo y el feminismo en los pueblos indígenas, sino que expresa que ambos son resultado de la poca educación propia, que debe empezar desde la gestación. Ella siente que el machismo no existe en el Pueblo Yanakuna, porque no lo vivió en su casa ni en la comunidad. Lo que encuentra es que no se comprende el papel que cumplen tanto la mujer como el hombre en cualquier espacio de la vida. Al escucharla, uno piensa en una contradicción, pero explica que es una forma de reconocer el papel de cada uno de forma ancestral. Se pregunta: ¿para qué vino la mujer yanakuna y para qué vino el hombre yanakuna? No reduce la relación de los dos a la distribución de los oficios domésticos. Considera que es responsabilidad de los dos, sin distinción de género.

Considera que en cualquier ámbito de la vida la mujer yanakuna vino a servir y el hombre vino a desarrollar el trabajo comunitario. En ese sentido, servir significa acompañar, orientar, ayudar, proteger, defender a la comunidad desde el papel o rol que desempeñe. En su caso, ha sido coordinadora de procesos en Popayán. Cuando llegó a Bogotá la nombraron coordinadora del proceso de Coordinación de la Política Pública para Pueblos Indígenas a nivel distrital. Ha sido delegada por los Cabildos indígenas en el Consejo Distrital de Planeación y en el Consejo de Cultura. En la actualidad se desempeña como coordinadora de la Casa de Cabildos.

Piensa que esas son formas de representar a otras comunidades indígenas ante varias instancias. Es una forma de *servir*. Dice que la mujer yanakuna debe retornar al tejido, pues, contrario a los hombres, el tejido las hace más reflexivas y con una mejor capacidad para tomar decisiones frente a su vida propia y a su familia.

La mujer yanakuna debe centrarse en qué es lo que quiere, hay que volver al tejido, el maíz, el churo cósmico, la chakana. Cuando estoy tejiendo, miro mucho más rápido y me fijo en uy esto está malo, y me demoro, porque es como la vida, lo hago de tal manera que quede perfecto. La vida es así, tratar de hacer lo mejor que pueda, ser seguro, ser tranquilo, amoroso, equilibrarte de todas las cosas, que

tú no te creas más que el otro, que tú eres esa persona que puede ayudar (Anacona, entrevista a Paulina, 2017).

En correspondencia, considera que no hay feminismos, o por lo menos occidentales no. Para ella, la mujer se complementa con el hombre, porque él, como encargado del trabajo comunitario, debe apoyar para el bienestar de todos, en general, y no trabajar por separado, sin embargo, esto es un criterio central del feminismo comunitario. En este feminismo la comunidad es el cuerpo, la relación entre hombres y mujeres se fundamenta en la paridad y dualidad, lado a lado, en el reconocimiento de que el patriarcado nos oprime a los dos, no somos rivales entre nosotros. Las mujeres desarrollamos la acción pública desde el reconocimiento de nuestro propio cuerpo, los espacios, el movimiento organizativo de la misma comunidad y la autonomía en distinto nivel y ámbito de la vida (Paredes, 2010).

Para ella, es una cuestión de liderazgo, y es una actitud frente a la vida. Es lo que la lleva a empoderarse trabajando con y en la comunidad.

El liderazgo lo llevas en el alma y en el corazón. Debes ir a caminar en el territorio. Para empoderarse hay que caminar. Allí le toca ser humilde, pues a uno caminando es que le toca caminar, aprender de la bondad que da la gente (Anacona, entrevista a Paulina, 2017).

El empoderamiento se aprende *caminando*, *no hay otra forma*, manifiesta Paulina. Y caminar significa que se debe trabajar en la comunidad. Ella dice que con talleres o capacitaciones no se empodera, se aprenden asuntos que te van ayudar, pero no es empoderamiento en el sentido de la capacidad de actuar, participar, ayudar a transformar, visibilizar. “Yo digo que la gente no aprende con talleres, la gente aprende caminando”.

Esa escuela y proceso de empoderamiento la inició a los 13 años y no ha parado. De hecho, proyecta continuar en la coordinación de la Casa de Cabildos en Bogotá por lo menos cinco años más, hasta cuando los procesos estén mejor estructurados. Es de

resaltar que en su labor, habiendo llegado a Bogotá a finales del 2011, ha logrado, en un trabajo conjunto, la movilización de 14 pueblos. El nueve de agosto del 2012 la movilización favoreció la consolidación del Decreto 543 de 2012, que es la Política Pública de Pueblos Indígenas para el Distrito de Bogotá. Esta política pública, como decreto municipal, es la única en el país. En Cali, desde el 2006 hay lineamientos y un documento de política pública que aún no ha sido aprobado como acuerdo municipal. En Medellín, en el 2018 se inició el proceso de elaboración de Política Pública y, a nivel nacional, hay un documento que ha tenido una audiencia en el Congreso. Otro de los logros ha sido el Decreto Distrital 612, del 31 de diciembre de 2015, que crea el Consejo Consultivo de Concertación como un espacio de consulta previa de la política pública entre la autoridad indígena y la autoridad del Estado que representa el Distrito. Además, contar con una Casa de Cabildos que recoge a 21 pueblos indígenas es el resultado de su buena gestión de cinco años en el Distrito Capital.

Todos construimos la política pública, con un equipo bastante grande. Esa es la que nos permite hacer exigencias al Distrito. Eso fue en el 2010, y fue aprobada el 11, Decreto 543 de 2011, Política Pública de los Pueblos Indígenas en Bogotá, estructurada en nueve caminos. Allí se dejaron planteadas, para que podamos seguir caminando. En el 2011 estuvimos tocando puertas. El 2012 fue la socialización al Estado para que conociera la Política Pública. El presupuesto era poquito, pero se tenía. Y como había otros cuatro pueblos que venían buscando antes que nosotros, y la consolidación se hizo en este proceso, los seis sacamos el documento adelante y ese fue el que se entregó: yanakuna, nasa, misak, pasto, witoto e inga.

Cada encuentro fue para ir avanzando en el proceso de construcción. En el cuarto se sacó la política pública. He estado desde el cuarto encuentro en la consolidación de la política pública. El quinto lo hicimos nosotros, lo hicimos en la Plaza Bolívar. Fui la coordinadora general. Marchamos desde el jardín botánico hasta la Plaza Bolívar, para que todo saliera perfecto, y la gente preguntaba de qué país vinieron. Y allí dije esto tiene que cambiar. El 9 de

agosto del 2012 empezamos a trabajar más duro, porque quería que conocieran el proceso de los pueblos (Anacona, entrevista a Paulina, 2017).

Esta Casa funciona como el espacio de gobernabilidad de los pueblos indígenas. Es la instancia en donde se orienta sobre la implementación de la política pública. Ofrece servicios de atención para la llegada y ubicación de personas indígenas. En este último año se priorizó trabajar en tres ejes de la política: Salud, Educación y Mujer. En cada uno de ellos se desarrolla un proceso específico que de manera articulada piensa mejorar las condiciones de vida de la población indígena residente en Bogotá.

Nosotros la tenemos en la casa, de coordinadora, porque sabe de procesos y la lucha que hemos llevado, y ahora porque podemos hablar de la política, y agradezco a la compañera que hoy los otros pueblos es lo que faltaba. Debemos tener en cuenta los grandes líderes, que miren directamente a los indígenas y no sus propios intereses. Hoy la casa se mantiene por ella. Eso es lo que todo el mundo la quiere sacar, pero nosotros la mantenemos, mientras que los que estemos permanente, los 9 mantenemos allí, los otros por tener un espacio, pero no miramos las necesidades de todos. Antes nos tocaba reunirnos en las bibliotecas y nos sacaban, antes nosotros perdíamos nuestro tiempo, y no nos atendían. Ahora llegan las instituciones a esta casa, como punto de referencia para que las instituciones lleguen a concertar la Política Pública (Anacona, entrevista a el Gobernador del Pueblo Pirara de Purara del Cauca, 2017).

Y en esto manifiesta Paulina:

Ser coordinador de la casa es como si tuviera todo para trabajar, somos transversales. No podemos estar fragmentados, para que no se salgan de la casa indígena con las autoridades, de 21 autoridades. Ellos sesionan en el Consejo Consultivo, en la alcaldía. En la casa nos reunimos cada tres días o todos los días, según la necesidad. [...] Está el proceso del SISPI, Sistema de Salud de Pueblos Indígenas, el eje de salud, ya empezamos el diagnóstico y el eje mujer con las acciones afirmativas [...] El programa de víctimas, eso había organizaciones, y nos tocó regularlo y se desarrollan a través de la Casa, desde el

enfoque diferencial. Los que estamos organizados en la casa vamos derecho. Esto se documenta como proceso político organizativo [...] Lo que se quiere es que lo que se haga aquí les sirva a otros pueblos de Colombia y de afuera (Anacona, entrevista a Paulina, 2017).

Otra expresión que representa a Paulina es *beligerancia y empatía*, porque ella tiene una forma contestataria y, al tiempo, respetuosa ante las autoridades de nuestro pueblo y las autoridades estatales. Ella es fuerte y está dispuesta a defender los logros alcanzados en Bogotá, y para esto ella genera una capacidad sorprendente de conocer y comprender lo que el otro busca de ella y del proceso. Hace una lectura rápida e inteligente para lograr los propósitos comunitarios.

Doly Enríquez

42 años. Es originaria del resguardo indígena de San Juan, Bolívar, Cauca, Macizo Colombiano.

Trabaja desde sus 22 años en un Plan de Vida encaminado a la defensa y la reivindicación de los Derechos de las Mujeres y la participación ciudadana, en Armonía con la Madre Tierra.

Caminante de la Yachakuna, Medicina Ancestral Yanakuna, es reconocida como poeta yanakuna. Periodista, defensora de derechos humanos, reivindicadora de los derechos de las mujeres y la participación ciudadana en armonía con la madre Tierra y autora del libro *Versos entre rojo y amarillo*, publicado en el 2012, y en proceso tiene un nuevo título editorial.

Su obra poética está en varias antologías, sus poemas y artículos han sido publicados en radio, prensa, televisión e internet. En los reconocimientos, además de ser guardia indígena, ha sido ganadora del Tercer Concurso Cuento, Ensayo y Poesía, Universidad Santiago de Cali, 2005, y jurado de los Premios de Periodismo Alfonso Bonilla Aragón, Categoría Género, de la Alcaldía de Santiago de Cali, 2013. Orienta el programa de radio *Viva la Gente*, de radio Payumat, 101.0 FM, Quilichao, Cauca.

A Doly la representan *la espiritualidad y la escritura*. En su caminar, esta mujer yanakuna orienta a través de la poesía y del legado que en medicina tradicional le dejó su abuela, Elisa Ijají Imbachí, médica tradicional, conocedora de las plantas medicinales y partera. Ella, que aprendió a conectarse con las plantas, que sabe de la mirada y la palabra, nos enseña a otras a reconocer la grandeza de la espiritualidad y lo importante que es dejar, como escritura, el Tejido, que se va haciendo en armonía y reconocimiento de nuestras raíces andinas.

Podemos reconocer que ha contribuido al proceso de las comunidades en contexto de ciudad desde su labor como poeta y como periodista, pues no solo lo hace a través de los medios de comunicación y redes con las que trabaja o tiene contacto, sino que también ha “tejido la palabra” en escritos que reflejan su sensibilidad y conocimiento de la cosmovisión yanakuna, que le permite conocer quiénes somos y cuál es nuestra labor en el cuidado de la madre Tierra.

Como periodista, sigo tejiendo con la palabra, que el mundo sepa que este territorio suramericano ya estaba tejido con los incas, ya estaba resistiendo con los aztecas y estaba en ceremonia con los mayas.

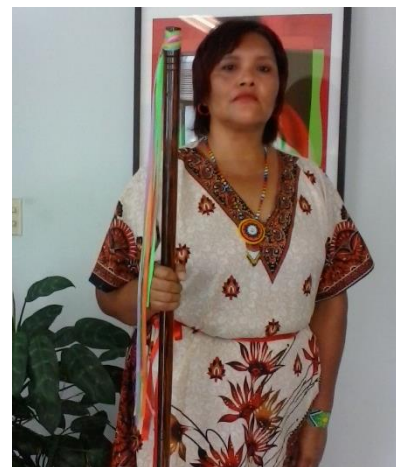


Figura 40 Foto: Doly Enríquez. Bastón de Guardia Indígena.

[...] Pues una de las herramientas, además de la palabra, la escritura, ha sido la poesía, traer en la poesía la belleza de la madre Tierra, porque habrás visto esos parajes, estamos aportando con nuestra reserva cultural, porque a veces asechan, queremos aliviar y ejercer esas imposiciones con algo muy sagrado, que es la madre Tierra y lo que nos caracteriza, la sencillez y la humildad.

Allí estamos en ese camino, tejiendo desde la palabra de la poesía, desde ese encuentro que tenemos. No podemos perder ese hilo. Debemos retornar esa territorialidad y llevarla con nosotras al espacio donde estamos hoy.

Yo todo esto se lo debo a mi abuela Elisa. Entonces, resaltar el ejercicio y el saber de las mayores, porque las mayores nos eligen, a mí me eligió como su nieta para seguir el yachakuna, que es el ejercicio de la medicina ancestral.

Doly heredó de su abuela, Elisa Ijají, el conocimiento de las plantas, la espiritualidad y la medicina ancestral o tradicional. Poco nos habla de su familia, y reconoce en ella la posibilidad de haberse acercado a sus raíces yanakunas.

Es una mujer franca, de mirada serena y tono de voz fuerte, porque ha tenido que recorrer un camino pesado, producto de la diferencia que existe entre lo urbano y lo rural. Ella se hizo profesional en periodismo en una de las universidades públicas de la región, allí aprendió sobre los pueblos indígenas y de la defensa del territorio. Conoció del Movimiento Indígena del Norte del Cauca y el Consejo Regional Indígena del Cauca y la resistencia cultural, social, económica y política que se presenta en el suroccidente colombiano.

Aunque es una mujer de muy buena memoria, y conoce la historia, no nos menciona fechas en su caminar. Solo nos cuenta que está en el cuarto ciclo de la vida y que cada vez aprende más del sentir y el ser yanakuna, como warni (mujer) en complementariedad con el runa (hombre). Se declarara feminista y convencida de la dualidad que ambos venimos a desarrollar.

Inicia brindando un saludo en Runasimi:

Allin Puncha Shuklla Yuyay runa warni yanakuna.

Este es un saludo de corazón del Pueblo Yanakuna del Macizo Colombiano, gracias a los espíritus mayores y al espíritu de mi abuela, Elisa Ijají Imbachí, gran yachacuna, que dejó mucho con su medicina ancestral. Soy Doly Enríquez y es un placer contar para este trabajo las historias de hacer memoria de los pueblos originarios y del empoderamiento de las mujeres que, como Killa, la madre luna, que como vientre de paz amor y resistencia tenemos que retomar el camino, para seguir hilando y tejiendo esta memoria histórica tan milenaria, que ha sido permeada por lo occidental. Pero con personas que como ustedes se atreven a describir el empoderamiento indígena, es satisfactorio saber que tenemos que retornar al territorio, para cubrirnos de toda la sabiduría ancestral y llevarlo a la ciudad.

Mi abuela me enseñó desde que yo tenía 7 años a compartir. Es una sabiduría que no se debe perder, es una territorialidad de la mujer indígena y particularmente los yanakunas que tenemos las plantas (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

Ella ha logrado conjugar su vida académica y política con su vida comunitaria. Sin embargo, esto no ha sido fácil, pues ha tenido que soportar la desventaja de verse en la ciudad sin empleo, ni ingreso alguno. Narra que en las dificultades y en la fortuna ha contado con su abuela, que la acompaña espiritualmente para reflexionar de lo que le ha ocurrido, y la solidaridad de amigos y amigas, que la han acompañado en la dificultad. Ese periodo de crisis también le permitió volver a su origen ancestral, pues fue cuando encontró el llamado de su abuela hacia el territorio y decidió irse para el resguardo de San Juan, donde inició su aprendizaje de ser guardia indígena.

Así como cuando me tocó el llamado de mi abuela. Me fui para el resguardo indígena de San Juan, a removerme internamente y a resarcir mi espíritu yanakuna, que estaba un poquito cegado en la ciudad, porque solo vemos cemento, porque los medios de comunicación nos dan noticias sesgadas, nos dan las noticas que les convienen, quienes vivimos en el territorio somos quienes

podemos hablar con la verdad y la justicia a la madre Tierra, porque ella también tiene derechos (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

Doly, ha trabajado con diferentes organizaciones de derechos humanos y siente que su compromiso le viene desde una condición ancestral.

Es una mujer que ha recorrido toda Colombia, excepto Vaupés, realizando su labor social y comunitaria, enseñando a otros acerca de sus derechos y orientando sobre cómo se pueden afrontar las violencias contra las mujeres.

Conductora del programa *Viva la gente* de radio Payumat, en *La Voz del Pueblo Nasa*, en Quilichao, Cauca, donde da cuenta de los procesos de movilización social de las comunidades del suroccidente colombiano y de la defensa de derechos que las comunidades indígenas y afrodescendientes realizan en esa zona. Del mismo modo, favorece la divulgación de lo que sucede en Cali con las comunidades indígenas y da cuenta de las fiestas tradicionales. Ella considera que desde el 2012, cuando recibió el Bastón de Guardia Indígena, le corresponde contribuir en la defensa de la Madre Tierra, porque considera y enseña que ella también tiene derechos.

Esa movilización es la que más me gusta, ser Guardiana de la palabra de los pueblos indígenas y acompañar en esa necesidad tan grande que tenemos de resistir, a través de la minga, a través de la movilización, así como dice nuestro himno, defender nuestros derechos, así nos toque morir.

[...] Mi abuela me decía que una verdadera yanakuna es la que sirve, la que aprende a tejer con la gente, para ayudar, para apoyar a mucha gente que está en la oscuridad, el pueblo yanakuna con su servicio, su alegría, por su servir con la madre Tierra, por la libertad y sobre todo por esa territorialidad yanakuna como es el Macizo Colombiano en el sur del Cauca y el sur del Huila, en esa tierra ustedes saben que una multinacionales tienen intereses, porque allí nacen los ríos Magdalena y Cauca, municipio de San Agustín, hablo de Isnos, de Pitalito, en el

sur del Huila; en el sur del Cauca, el resguardo indígena de San Juan, que está en Bolívar, en la Vega, en Almaguer, en la Sierra, en San Sebastián.

[...] yo me propuse, cuando recibí mis bastones, para algo me los dieron, soy guardiana de la madre Tierra, soy guardiana de la palabra, debo, como periodista, incidir en los medios de comunicación, desde la palabra yanakuna, desde la resistencia de los pueblos indígenas y la armonía de nuestras comunidades ancestrales (Anaconda, entrevista a Doly, 2017).

En su relato podemos reconocer que ha contribuido al proceso de las comunidades en contexto de ciudad desde su labor como poeta y como periodista, pues no solo lo hace a través de los medios de comunicación y en redes con las que trabaja o tiene contacto, sino que *teje la palabra* en escritos que reflejan su sensibilidad y conocimiento de la cosmovisión yanakuna, permitiendo conocer quiénes somos y cuál es nuestra labor en el cuidado de la Madre Tierra. El poder también está en la forma cómo se recupera la memoria colectiva.

Como periodista sigo tejiendo con la palabra, que el mundo sepa que este territorio suramericano ya estaba tejido con los incas, ya estaba resistiendo con los aztecas y estaba en ceremonia con los mayas.

Nosotros y nosotras del pueblo yanakuna adoramos los espíritus del agua, de la tierra, la luna, las estrellas, Killa que es la luna; inti, que es el sol. El 21 de junio, que es el día del año nuevo. Allí es donde nos decimos feliz año, porque allí la Tierra está cosechando, y acabamos de pasar el Killa Raymi. El 21 de septiembre, de la gran luna majestuosa, que como vientre femenino es la fiesta de nuestro interior, no solamente como madres biológicas, sino como madres espirituales de la madre Tierra, donde se conjugan todos los espíritus para resarcir esas invasiones de violencias que se viven en las ciudades contra las mujeres.

[...] Pues una de las herramientas, además de la palabra, la escritura ha sido la poesía. Traer en la poseía la belleza de la madre Tierra, porque habrás visto esos

parajes [...] estamos aportando con nuestra reserva cultural, porque a veces asechan, queremos aliviar y ejercer esas imposiciones con algo muy sagrado, que es la madre Tierra y lo que nos caracteriza, la sencillez y la humildad.

Allí estamos, en ese camino, tejiendo desde la palabra de la poesía, desde ese encuentro que tenemos. No podemos perder ese hilo, debemos retornar esa territorialidad y llevarla con nosotras al espacio donde estamos hoy (Anaconda, entrevista a Doly, 2017).

Mi alma yanakuna

Desde las entrañas
 Que surcan mi sangre Yanakuna
 Brota la palabra
 Bañada de cosas sencillas
 Y con toda la lealtad/
 Estrella radiante y pura
 Que florece en el Macizo Colombiano
 Yanakuna de luz y armonía
 Y respeto por la Madre Tierra/
 Alma original y leal
 Como el agua que nace
 En vientre de paz/
 Mi alma Yanakuna
 De cielos azules
 Y vientos sanos
 Como nuestros ancestros

Doly Enríquez, 2014¹⁶⁵

Del mismo modo, reconoce que los procesos en contexto de ciudad, como en el territorio ancestral, siempre deben estar en trabajo para ser fortalecidos porque es necesario que se conozca de la cultura, de la medicina, de lo que significan las autoridades tradicionales y la simbología. Son aspectos que deben constantemente trabajarse. En eso coincide con las otras mujeres sembradoras, pues ella lo está haciendo desde los medios de comunicación, es una forma de contribuir.

¹⁶⁵ Poemas circulando en internet. <https://www.proclamadelcauca.com/poemas-para-reflexionar/> consultado el 8 de febrero del 2018.

Para fortalecer los procesos debe haber más sensibilización, más información, permanentemente estar trayendo a unos foros, a unas mingas de pensamiento a los mayores y mayores del territorio, a las diferentes comunas de Cali, donde vivimos las personas indígenas y hacer el agradecimiento a la universidad.

Seguir hilando, por ejemplo, contar con las comadres, aquí en Cali hay varias comadres que a través del tejido comparten conversa, con doña Diva Santiago, con doña Marlene, de allá del lado de la Loma de la Cruz, con las con las compañeras de Terrón Colorado, de la salida al mar, hilar comadrazgos desde las mujeres yanakunas, para que a través del tejido que sea como un encuentro y re-encuentro de lo ancestral, de lo espiritual y que a partir de allí convidemos a las demás personas, para que no solo conozcan la ancestralidad del pueblo indígena yanakuna, sino que compartan que podamos hilar caminos de vida para que seamos una sociedad maravillosa (Anaconda, entrevista a Doly, 2017).

De todas las mujeres entrevistadas Doly es la que más representa marcas corporales de la simbología yanakuna. No es necesario preguntar si su cuerpo es un territorio, todas las veces que nos encontramos era como una maestra explicando lo que su color, prenda, manilla, Kueche (arco iris), mochila significativa. Para ella todo su atuendo representa y tiene un significado de ancestralidad. De hecho, considera que como aspecto político desde allí enseña, porque siempre habrá curiosidad de otros que pueden ser indígenas o no, a quienes pueda explicar sobre la cosmovisión yanakuna.

Juan Carlos Quinayas, gobernador del Resguardo Indígena de San Juan, hace 6 años me dio una pulsera muy hermosa con la bandera del pueblo yanakuna. Y me preguntaron si yo era lesbiana o gay, y entonces dije: lo siento mucho, 500 años atrás los indígenas ya teníamos esto (señala el kueche que tiene en su pelo), porque este es el color del Kueche, el color del arco iris, en idioma prestado, los pueblos indígenas nos identificamos con cada color, y el pueblo yanakuna es el morado.

El rojo para espantar los malos espíritus.

El amarillo, que es el florecimiento de la madre Tierra, la luz de la vida.

El azul es para tranquilizar los espíritus.

El violeta, morado o purpura es el color espiritual del pueblo indígena yanakuna. Es retomar esas vivencias de nuestros ancestros, promocionar ese saber ancestral, yo lo hago en los medios de comunicación, en mi oficio como periodista y a través de los recitales poéticos, de los encuentros, para que la gente sepa de dónde vienen esos colores, y por qué nosotros y nosotras los tenemos hace más de 500 años (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

Al igual de María Ovidia, Doly se declara feminista y pacifista y lo explica haciendo una disertación sobre lo que debe significar la mujer yanakuna para el pueblo. Coincide con Paulina y el resto de mujeres sembradoras sobre lo que se debe seguir trabajando en el reconocimiento de múltiples violencias, entre ellas refiere la espiritual, que estaría asociada a la cultural, en tanto niega el papel de contribución que una mujer puede hacer en las comunidades y, aunque no pone como ejemplo al Pueblo Yanakuna, reconoce que en los pueblos indígenas también hay violencia hacia las mujeres. En ese sentido, manifiesta que si reconocemos que las mujeres contribuyen a la paz, pues uno de los principios es reconocer las diferencias desde la dualidad y la paridad que significa respeto por ese otro que es distinto y que es complementario para existir, para la vida.

Una verdadera yanakuna es la que sirve, la que aprende a tejer con la gente, para ayudar, para apoyar a mucha gente que está en la oscuridad. El pueblo yanakuna con su servicio, su alegría, por su servir con la madre Tierra, por la libertad y sobre todo por esa territorialidad yanakuna como es el Macizo Colombiano.

[...] Para hablar de paz debemos volver a lo natural. Tú ves que están el sol y la luna, tú ves que está la tierra y el agua, vamos de 2 en 2, entonces para hilar a las mujeres en su empoderamiento, debemos hacer que las mujeres sean protagonistas de sus espacios.

Por ejemplo, yo llegué a Totoró, al oriente del Cauca, vi 22 cuadros de autoridades donde fui a dar el taller y todos hombres. Y dije, si hablan de la madre Tierra, de la dualidad, dónde están las mujeres en ese cuadro de

participación, entonces para hablar de paz, equidad, como dicen en idioma prestado, debemos hacer armonía entre hombres y mujeres, para que sea mejor este mundo...

Porque, no solamente en las comunidades occidentales, sino en las comunidades vemos violencia contra la mujer, que no solo es violencia por pegarle o hacerle una mala acción, es violencia espiritual, porque no le damos el reconocimiento de mujer, como tejedora de vida, como dadora de vida y como acompañante de este hilo, de este tejido de los pueblos indígenas originarios (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

A su vez, nos expresa que la paz es un proceso que se construye en la medida que se reconocen esas diferencias, que no son solo del hecho de ser mujer o ser hombre, sino de los otros grupos étnicos, del territorio, de la madre Tierra. La interseccionalidad es una constante obligada para identificar y describir la participación y complementariedad entre hombres y mujeres (Curiel, 2008). De las cosmovisiones junto con otras mujeres señala que lo diferencial es poder entender que la diversidad implica auto-reconocimiento y reconocimiento de la otredad.

Construir paz, primero que todo respetar, porque a pesar de que somos los pueblos indígenas inmensos aquí, tenemos diferencias geográficas, en nuestros gustos, en nuestros procesos, respetar las ancestralidades, respetar, porque a pesar de las diferencias, somos enriquecidos con todas esas diferencias, tenemos una riqueza maravillosa. Por ejemplo, aquí en Cali hay una riqueza inmensa, está la cultura indígena, está la cultura africana, que entró por Buenaventura y como esclavos los dejaron, con el pueblo afro me ensancho con el Petronio, cuando quiero libertad, paz y quiero armonía me voy a convivir con la madre Tierra y a abrazar a la madre Tierra.

Si existe el respeto por la diferencia empezamos a hacer paz (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

En esta construcción, la mediación que hacen las mujeres con el tejido permite los diálogos interculturales y en eso las mujeres y el Pueblo Yanakuna tienen mucho que aportar, desde la espiritualidad, el conocimiento del uso de las plantas, la forma como puede ayudar a armonizar los distintos espacios donde intervienen.

Las mujeres yanakunas como wairnis, como Killas, desde lo hermoso de lo femenino y de protección de la madre Tierra y desde lo sagrado de nuestro vientre, debemos propiciar esos espacios de armonía, para que la gente viva el camino.

[...] Desde la chacra, desde la tulpá donde preparamos los alimentos, estamos preparando seres humanos maravillosos, estamos preparando gente para la libertad, para la armonía. Para las personas yanakunas es volver a tejer ese camino de las abuelas.

[...] Además del tejido, de sus mochilas, es el tejido de la experiencia ancestral, desde las tulpas, desde las huertas caseras allá en sus territorios, traerlas imaginariamente a este pensamiento originario, porque es sumamente importante la mujer como vientre de sabiduría, como madre, como aportante, como Killa. La madre Killa, que es la luna, iluminar los espíritus de la gente y mantener permanente este fluido espiritual en los hogares y contagiar de la mejor forma a la comunidad para que la gente sepa que existimos, que somos un pueblo respetuoso de la madre Tierra en armonía con los espíritus mayores (Anaconda, entrevista a Doly, 2017).

Doly es una mujer que se está preparando para responder al llamado que le hizo su abuela a la medicina ancestral. En ese sentido, considera que en el sentir del equilibrio que exige la Chakana, el mundo espiritual, el afecto y el mental son los que más se deben trabajar, para garantizar el bienestar del mundo material, en tanto que este equilibrio también contribuye a la construcción de paz en los territorios, y en la forma como se considera el territorio. Está convencida de que el recorrido que ha llevado el Pueblo Yanakuna en reelaborar o reexistir en su identidad originaria es la mayor fortaleza que lo

conecta con la responsabilidad que tiene al cuidado del agua del Macizo Colombiano y de su relación con el entorno urbano, pues debe seguir trabajando la parte espiritual, para que la instrumentalización que hace el Estado de los pueblos indígenas no los contamine y les haga perder lo avanzado. Tiene una postura crítica frente a la forma como el patriarcado y el capitalismo se insertan en la vida cotidiana y que no permite que se cuestione la relación de equilibrio que está demandando la madre Tierra con relación a los daños que producen la minería y las prácticas inadecuadas de manejo del agua, uso de agroquímicos, disposición de residuos sólidos. Considera que la conexión con las plantas es su mayor fortaleza y por eso tiene como hábito de vida mantener ejercicios cotidianos de ritualidad y resalta las cualidades del pueblo yanakuna como alegre a pesar de la adversidad.

Tengo dos días a la semana que las plantas para mí, las plantas sagradas de limpias, son importantes para mí, ser mujer, lo mismo la madre coca, el mambeo, mi abuela me enseñó desde que yo tenía 7 años a compartir, es una sabiduría que no se debe perder, es una territorialidad de la mujer indígena, y particularmente los yanakunas, que tenemos las plantas para las limpias, las armonizaciones, y tener en cuenta las fiestas y fechas claves de nosotros los pueblos indígenas, como el inti Raymi, el 21 de junio, el pawkar raymi, el 21 de marzo, el Killa raymi, el 21 de septiembre, y todo ese florecimiento de la madre Tierra que cuando da, es porque sabe que se debe dar. [...] Esto no lo conoce el modelo económico, y cuando lo desconoce nos atropella y sabe manipular desde los medios hegemónicos, y desde el propio modelo de educación.

Teniendo en cuenta la luna [...], es para la conexión, para la vida, para la paz, el querer saber más, cómo es el pueblo yanakuna, la alegría, nosotros somos muy alegres con la chirimía, cantamos, danzamos, hacemos elogio a la madre Tierra al florecimiento, es muy importante esa territorialidad en nuestro cuerpo, y no solamente en nuestro cuerpo, en nuestro corazón en nuestro espíritu.

[...] con el modelo dominante debemos estar atentos y esa movilización es la que más me gusta, el de la guardia, es guardia la palabra de los pueblos indígenas y acompañar en esa necesidad tan grande que tenemos de resistir, a través de la

minga, a través de la movilización, así como dice nuestro himno, defender nuestros derechos así nos toque morir (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

En su trayectoria de vida siempre resalta las enseñanzas y legado de su abuela, insistiendo que es a ellas, en la ancestralidad, a las que debemos aprender a retornar, para continuar empoderando la participación y formas de expresión de las mujeres.

Yo todo esto se lo debo a mi abuela Elisa. Entonces, resaltar el ejercicio y el saber de las mayores, porque las mayores nos eligen. A mí me eligió como su nieta para seguir la yachakuna, que es el ejercicio de la medicina ancestral, y entonces resaltar el trabajo de las mujeres, de las yachackunas, de las sabedoras, de las mujeres que han tenido un proceso, pero que a veces han sido calladas, y sus palabras han sido mutiladas, por los invasores, entonces resaltar ese trabajo de las mujeres, que desde la chagra, desde la tulpa, están tejiendo pensamiento bonito, para hilar armonía en este mundo (Anacona, entrevista a Doly, 2017).

Otras palabras que identifican a Doly son color y felicidad. Ella, en cada espacio en el que nos encontramos, me regaló la yerbita (planta) de la felicidad. Su atuendo, con colores fuertes, inspira la alegría que se convierte en dicha para quienes la conocemos y compartimos espacios en la ciudad y en los resguardos.

Aura Anacona

48 años. Nació en la Vereda Barbillas del Resguardo de Guachicono, en el departamento del Cauca, en el Macizo Colombiano.

A sus 13 años ya recorría el camino del liderazgo con su padre en los territorios de origen. Es madre, hija, hermana compañera y una amiga muy especial.

Fue la primera mujer elegida,

1995, como representante de la Asociación Cultural Rioblanqueña, ACUR, la organización que años después daría origen al Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.

Ha ocupado varios cargos directivos. Entre ellos, la Secretaria General del Cabildo. Es una mujer laboriosa e incansable, en la actualidad acompaña la consolidación del Kindy o Nido del programa para la primera infancia del Cabildo.

Aura representa *solidaridad y mediación*. Es una mujer que siempre está disponible para acompañar los procesos del Cabildo, de su familia y de quienes somos sus amigos. Tiene una capacidad de mediación desde la palabra, la actitud de disponibilidad y orientación en momentos de mayor tensión.

Siempre ha participado como promotora de la parte deportiva, la danza, el teatro. Para eso ella ha tenido, como otras mujeres, que estudiar sobre lo que significa el ser yanakuna... se ríe manifestando la complejidad, pues expresa que es complicado haber hecho todo al tiempo. Es decir, estudiar para aprender y mejorar las condiciones de vida y al tiempo estudiar y participar comprendiendo ser indígena.

Es algo que para ella tuvo un esfuerzo en las actividades que demandaba primero ACUR y luego el Cabildo, pero que no racionalizó, sino hasta ahora, porque considera que “siempre ha participado” y entre juegos, viajes, compartir de la comunidad se fue aprendiendo, estudiando y así fue que *no se hizo tan pesado*. En este sentido, manifiesta que si alguna de las personas que ha estado en el proceso se hubiera



Figura 41 Aura Anacona Foto: Santiago Rincón- re-

puesto a racionalizar el tiempo que dedicaba a la recuperación de su identidad, no tendrían los logros que hoy las otras generaciones y ellos mismos pueden disfrutar, como el hecho de poder comprender su cosmovisión, la simbología, el vestido. Considera además que como Cabildo en Cali nuestros aportes han sido varios y valiosos, entre ellos en políticas públicas.

El Cabildo yanakuna ha contribuido con la participación de políticas públicas en salud, en educación con otros Cabildos, en la parte cultural de danzas. Nuestra chirimía está siendo parte de eventos de la ciudad. En el tejido nos ven como ejemplo, pero también a veces nos cuestionan, porque somos ejemplo en lo organizativo.

El pueblo yanakuna nos reconoce porque desde acá se llevó la simbología, la parte histórica, la fotografía, un gobernador nos decía de Guachicono y Rioblanco, porque de allá se inició y nosotros les decimos que no se pierdan allá los usos y costumbres.

AURA nació en la vereda Barbillas, resguardo de Guachicono. Sus padres, la señora Oniva Itaz, y el señor Erico Anacona, le permitieron crecer entre un grupo de cinco hermanas. Recuerda a sus abuelas. La abuela paterna, Josefa Majín, originaria de Rioblanco, y la abuela materna, que aún vive, María de Jesús Itaz. Aunque quiere por igual a sus hermanas, recuerda a Lucy y a María, la primera porque la acogió en Popayán y la segunda porque fue con quien inició el proceso en Cali.

De su infancia recuerda que aprendió de su padre la actitud de liderar y la pasión por el juego de tejo. Cuenta que con él recorría algunos resguardos, colonias en esa época. Destaca que primero hubo equipo de hombres y luego uno de mujeres en donde ella jugaba. También recuerda que su padre fue siempre integrante de la Junta de Acción Comunal y allí siente que empezó a nutrir ese liderazgo.

Estudió hasta básica primaria en la vereda y salió por primera vez en búsqueda de un mejor porvenir los 14 años para la ciudad de Bogotá, en donde estuvo tres años y no logró adaptarse por las condiciones climáticas y lo *avasalladora de la ciudad*, dice ella. Retornó al territorio con la intención de quedarse de forma definitiva, pero no duró más de un mes y se fue para Popayán, en donde tan poco se adaptó y finalmente llegó a Cali, a donde su hermana María.

Yo salí de mi casa cuando tenía 14 años, allá crecí con mi mamá, mi papá y mis hermanas, en vereda Barbilla. Guachicono. Cuando llegué a Bogotá, donde unas primas, ellas me tenían ya trabajo en una casa, de interna, allá estuve pero la gente es muy mala y decidí volver al territorio.

Pues no me amañe y de nuevo me fui, ahora para Cali, eso ya para esa época tenía 17 años, como en 1989.

Vea primero de Bogotá me vine porque allá me estaba haciendo mucho daño el frío, y era avasalladora la ciudad. Yo me regresé a mi casa para quedarme, para no volver a la ciudad, y todo eso. Yo llegué destinada a quedarme a seguir allá. Pero esos tres años y medio que estuve en Bogotá cambiaron ya, a lo que yo estaba acostumbrada en el campo.

(Dice con asombro) Vengo de Nantes (sic) participando, porque allá acompañaba a mi papá en la Junta de Acción Comunal de Barbillas, y con él me iba a los juegos, porque papá jugaba tejo. Mi papá se llama Erico Anacona. A mi papá le gustaba mucho jugar, a mí también, y primero eran los hombres y luego se hizo un equipo con las mujeres. Desde allá, a mí me gusta participar. Y con él fue que recorrí mucho el territorio, para Rionegro, Rioblanco, a Guachicono, y entonces mi participación siempre era con tejo y Mari, hermana, era con baloncesto, con mis otras hermanas (Anacona, entrevista a Aura, 2015).

Aura es una mujer de emprendimiento, pues manifiesta que llegando a la ciudad a trabajar en cuidado de niños, como niñera, y después de dos empleos pudo ubicar uno en donde se le permitió estudiar, para ella era importante asegurar un espacio en donde no solo trabajara, sino donde logrará terminar la básica secundaria. En ese trabajo duró varios años. Considerando que llegó a Cali cuando ya tenía 19 y que en menos de un año y medio se ubicó allí y teniendo 22 tuvo su único hijo.

Yo cuando llegué a Cali, entré como niñera con el niño C.E. Estuve como un año y medio, porque C.E. quedó como de dos cuando conseguí otro empleo. Mi hijo lo tuve a los 22 años (Anacona, entrevista a Aura, 2017)

En este trabajó, en donde duró entre 6 y 8 años, terminó sus estudios de básica. Debido a que su jefe era contador, ella estudió fundamentos contables y le ayudaba con algunos asuntos, recibiendo mejor remuneración. En ese mismo trabajo, el jefe con los años enfermó y ella decide entrar a estudiar una tecnología como Auxiliar de Enfermería y cuidado de enfermos terminales. Con estos estudios logra mejorar sus condiciones de vida frente al cuidado de su jefe, a quien agradece, porque siempre la motivó a estudiar y tuvo la voluntad de ayudarlo en su enfermedad terminal.

De esta experiencia, Aura decide buscar empleo de cuidado de adultos mayores y enfermos terminales. Labor a la que se dedica durante varios años hasta que en el 2017 decide acompañar el desarrollo de educación de primera infancia. Se formó en un Diplomado de Primera Infancia con énfasis en educación propia, razón que la motivó a tomar esta decisión de cambio de empleo.

En este recorrido admirable de desarrollo de su potencial y evidencia de su capacidad humana en educación y laboral, también ha ejercido como lideresa del proceso político organizativo del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, porque desde 1989 que llegó a Cali se vinculó primero a la parte recreativa, teatro, danza, y luego, cuando aún eran Colonia, en la forma organizativa de Asociación Cultural Rioblanqueña (ACUR) es elegida por mayorías como representante, siendo la primera mujer líder de este proceso.

Al inició, cuando empecé a encontrar a personas del resguardo, en ese entonces existían colonias de cada resguardo y vereda, allí estaba la colonia de Guachicono, en 1989. En el Parque de las Banderas, que quedaba cerca (el parque es reconocido sitio de encuentros de personas que se dedican al oficio doméstico), allí me encontré con una conocida de Guachicono, y ella me empezó a llevar a donde conocía más, donde se encontraban. Con ella fui a la 25 (escuela, lugar de los primeros encuentros, cuando eran ACUR) [...] Allí me encontré con unos Itaz Palechor.

[...] En 1990 empezamos a irnos reuniendo a jugar basquetbol y fútbol, nos reuníamos en la calle 25 con octava y de allí, otras veces, nos reuníamos en las canchas de la Universidad Santiago. Allí conformamos ACUR. Empezamos a hacer talleres de conocimiento, estaba Ary, él como que estaba haciendo la tesis, y a partir de allí, investigar, y fuimos organizando.

[...] Hice parte de la junta directiva de la organización, de 1994 a 1995 fui la presidenta de ACUR. Allí me quedé dos años, cuando me retiré de directiva fue cuando tuve mi hijo, y seguía asistiendo, en esa época se hacían las asambleas en el sindicato del centro

De allí hablaba de la conformación de un Cabildo, allí hasta que en 1999 se logró unir las colonias, allí estaba la otra organización, no me acuerdo de esa, de Nilson y Clementina (Anaconda, entrevista a Aura, 2015).

En el 2017, cuando realizamos una visita en su casa, nos enseñó fotografías y se vistió con su primer atuendo, el que representa la forma como las mujeres visten en el territorio. Ella lo conserva desde los 14 años.



Figura 42 Fuente: Santiago Rincón, vestido mujer yanakuna, 2017.

Siempre ha participado como promotora de la parte deportiva, la danza, el teatro. Estudió sobre lo significa el ser yanakuna. Al respecto, se ríe manifestando la complejidad, pues expresa que es complicado haber hecho todo al tiempo. Es decir, estudiar para aprender y mejorar las condiciones de vida y al tiempo estudiar y participar comprendiendo ser indígena. Es algo que para ella tuvo un esfuerzo en las actividades que demandaba, primero ACUR y luego el Cabildo, pero que no racionalizó sino hasta ahora. Considera que *siempre ha participado* y, entre juegos, viajes y compartir de la comunidad se fue aprendiendo, estudiando y así fue que, como ya nos contó antes, *no se hizo tan pesado*.

En este sentido, manifiesta que si alguna de las personas que ha estado en el proceso se hubiera puesto a racionalizar el tiempo que dedicaba a la recuperación de su identidad, no tendrían los logros que hoy las otras generaciones y ellos mismos pueden disfrutar, como el hecho de poder comprender su cosmovisión, la simbología, el vestido.

Para Aura es muy significativo que desde 1989 hasta ahora conserve el traje típico que se elaboró para danzar. Explica cada uno de sus componentes como vestido originario y mientras nos explica nos dice que si se lo queremos ver puesto, invitación que no pudimos rechazar, porque además a esa altura del trabajo, ya era la visita en su

casa, nos había sacado una 100 fotos del proceso y puesto sobre la mesa (literal) sus apuntes, diplomas y objetos que para ella representan su *caminar*.

Además, aprovecha para explicarnos la forma en que ella aprendió sobre la simbología yanakuna, que fue recuperada desde Cali, como el uso del Kuichi y la Chakana. Del mismo modo, manifiesta que así ella comprendió por qué nuestro cuerpo es el principal territorio. Allí es el que poseemos y en él podemos ubicar las marcas que hemos aprendido que nos identifican, como la mochila, el pañolón, los colores. De hecho, nuevamente aprovechando estar en su casa, nos lleva a donde ella tiene su espacio de *pagamento o ritualidad*. Es una hibridación entre la Chakana, la Virgen María, unas flores moradas, que es el color que nos identifica como yanakunas, un velón, que es la claridad, un ángel, semillas y piedras que le permiten referirse al territorio y, sobre todo, a la tierra de donde ella viene, que es el Macizo Colombiano, en donde se siembra y hay cerros. Explica que suele poner agua, pero que esta vez se le olvidó.

En este recorrido por su casa, construida con el esfuerzo del trabajo de ella y su hermana, en un barrio de la comuna 13 de Cali, nos explica que para ella la ritualidad tiene lugar no solo por su *pagamento*, sino en la forma como se compromete con el trabajo con la organización. Ella considera que su compromiso es resultado de ese reconocimiento del proceso espiritual de entender que un yanakuna acompaña y sirve. En esto, contrario a algunas de este grupo de mujeres, Aura, ni en su casa, ni cuando conversamos en Felidia o en las Asambleas, o en la Escuela manifestó ser feminista o referir el concepto de feminidad desde donde otras mujeres empiezan a elaborar su corriente de pensamiento sobre la forma como se conciben como mujeres indígenas, pero sí consideró que esa comprensión espiritual la lleva a reconocer la dualidad y la reciprocidad, sin desconocer que existen violencias hacia las mujeres indígenas por su cuerpo, por su forma de hablar tanto en el territorio, como por fuera de él.

Miren, yo me siento más segura hablando aquí, en mi casa, que cuando me han entrevistado. Aquí es donde les puedo mostrar con fotos y con cosas cómo es que

he aprendido a sentir y vivir como yanakuna. No es complicado, pero sí es mi relación con el territorio (en ese momento nos ofrece sopa de maíz y agua de panela que ha preparado para nuestra visita y como sinónimo de compartir, además la ha dejado hecha a las 4 de la mañana que ha salido de su casa, la entrevista la iniciamos a las 2:40 de la tarde). [...] aquí es mi territorio, como mi cuerpo, que le puedo poner, cuando quiera, las cosas que nos representan, la mochila, el pañolón y los colores, también en mi casa voy poniendo espacios que me recuerdan mi origen, el pagamento o altarcito que tengo allí (nos señala e invita para explicar).

Todo lo que nos representa trato de usarlo y entenderlo, así con mi hijo y con mi hermana, aunque ella no volvió al Cabildo, con ella también nos sentamos a tejer en el balcón cuando hay tiempo y conversamos de lo que nos pasa [...].

Yo creo que sí hay violencias, entón (sic) afuera y dentro de los resguardos, porque cuando uno sale no le advierten de lo difícil que va a ser salir, de lo que uno se puede encontrar por la discriminación, o las burlas, o los abusos. Uno se encuentra de todo cuando sale, y por eso es que es bueno que exista el Cabildo, porque allí uno se aprende a apoyar, como cuando nos reuníamos a jugar, que era ACUR. Ahora mucho más, porque conocemos de nuestros derechos y podemos entender que si trabajamos la dualidad y la reciprocidad es tanto dentro como afuera, eso lo aprendí fue aquí (Anacona, entrevista a Aura, 2017)

Cuando conversamos sobre el papel de las mujeres en el proceso político organizativo, pregunto por lo que para ella significa discriminación, cuerpo, territorio, re-existencia, feminidad, feminismos, espiritualidad y simbología, y nos hace un recuento de lo que ha sido su trayectoria con otras mujeres, nos enseña fotos, menciona a otras mujeres que han estado o que están. Se apoya permanentemente en su hermana para recordar nombres, porque aunque dice que recuerda sus rostros hay nombres que no *sé distinguir*, para recordar menciona los padres, la casa y la vereda de donde es cada persona. Siempre es su hermana la que termina diciendo el nombre de quien Aura recuerda.

Ya este era, en tres años, mi décimo intento para que Aura, o Aurita como le digo, nos contara sobre sus definiciones, pues la pensé importante para contrastar en todas, pero no lo logré. De hecho, el último ejercicio de entrevista que fue ante la cámara para la pieza audiovisual fue la peor entrevista que he desarrollado en la vida académica y fue cerrar la cámara y conversamos una hora más del proceso de participación y de la forma como se articula a políticas públicas, pero no logré que me respondiera sobre las definiciones que mencioné.

Aura es una de las mujeres que representa a la comunidad en diferentes espacios de toma de decisión con el municipio y organizaciones de cooperación, como la USAID. Ella menciona cómo siendo Cabildo, es decir, después de 1999, se han institucionalizado las mingas en la ciudad. Esto ha sido un trabajo de todos los Cabildos, líderes y lideresas indígenas, pues hacen mingas de limpieza, mingas de pensamiento, mingas culturales, mingas de decisión, pensamiento en minga, esta forma de trabajo comunitario se ha vuelto una particularidad de lo que se desarrolla en Cali, mucho antes de que se dieran los lineamientos de política pública para Cabildos Indígenas en el 2006. Así mismo, considera que el proceso del Cabildo tiene mucho reconocimiento por eso el Gobernador ha sido presidente del Consejo Municipal de Planeación, ha liderado la Mesa de Víctimas Municipal, ella ha sido representante en la Mesa de Mujeres, en algunas reuniones de la Secretaría de Salud, de Bienestar y Desarrollo Territorial, y ahora de Educación.

Poco nos describe sobre su forma de participación y de las dinámicas que en estos espacios ha encontrado. Sin embargo, en la observación registramos a Aura como una mujer que siempre llega a toda reunión, habitualmente con su uniforme de trabajo, muchas veces después de jornadas nocturnas, y lo que significa *pasar derecho*, es decir, no dormir. Ella llega y se sienta en un lugar. Si es en círculo busca estar al lado de otras autoridades indígenas. Si es en fila, busca las sillas de adelante, saca el cuaderno y anota cada asunto. Sabe cuándo intervenir y generalmente lo hace al final, cuando se trata de una institución pública casi siempre pregunta por las implicaciones que cada asunto

puede tener en límite de compromisos como comunidad. También observamos que si se encuentra al lado de quien gobierna el Cabildo ella guarda silencio y solo comenta al lado, como sugiriendo que sea esa persona quien intervenga. Contraria es su postura cuando se trata de asuntos internos, como el Plan de Vida Macana o la construcción de las metodologías de trabajo para la educación propia, o cuando se trata del Derecho Propio, Aura casi siempre interviene y además toma relación de asuntos, recordando. Por esa capacidad, en tres años seguidos la comunidad la eligió como Secretaría General del Cabildo. Del mismo modo, Aura es quien nos refiere que en los territorios de origen y en Cabildo Mayor el proceso de Cali es reconocido por los aportes y capacidad de organización.

En políticas públicas y con la institución hemos participado durante varios años, en la elaboración del Plan de Desarrollo Municipal, el Plan de Ordenamiento Territorial, la Política de Género, de Juventud, tuvimos hasta un consejero, el liderazgo del gobernador en el POT y el Consejo de Planeación, la Secretaría de salud, de educación y la formación de los planes de vida y el SISPI (Sistema de Salud de Pueblos Indígenas). La Mesa de Mujeres, la Mesa de Víctimas, la Casa Matría, hemos participado nosotros y con los otros Cabildos, allí trabajamos varios, y a veces uno cuando es delegado pues toca responder y decir las cosas que están bien o cree que se pueden mejorar, toca estar siempre para apoyar el proceso.

[...] El Cabildo Yanakuna ha contribuido con la participación de políticas públicas en salud, en educación con otros Cabildos, en la parte cultural de danzas. Nuestra chirimía está siendo parte de eventos de la ciudad. En el tejido nos ven como ejemplo, pero también a veces nos cuestionan, porque somos ejemplo en lo organizativo.

El pueblo yanakuna nos reconoce, porque desde acá se llevó la simbología, la parte histórica, la fotografía, un gobernador nos decía de Guachicono y río blanco, porque de allá se inició y nosotros les decimos que no se pierdan allá los usos y costumbres (Anaconda, entrevista a Aura, 2015).

En su forma de empoderamiento, respecto a su capacidad de mediación, de conciencia crítica, de reflexión, de hábito y de acción política, no hay duda, pero sí observamos varias situaciones en las que esta mujer, que lidera y es referente para muchas personas, porque se la busca permanentemente para colaborar, esté inscribiéndose en la dinámica institucional que instrumentaliza a través de los proyectos, reuniones y demandas de esfuerzos administrativos, que no le permitan por la cotidianidad y densidad de las jornadas cuestionar que puede estar cayendo en una dinámica de responder a los compromisos de proyectos y no a lo que siempre ha desarrollado, que es la apropiación voluntaria y pedagógica de ser y sentirse yanakuna por compartir, investigar, vivir la ritualidad y buscar el buen vivir, cuestionando siempre el afán que se vive en la ciudad. Al leer este relato pretendemos que pueda reconocer que quizás es un momento en donde la organización tenga que devolver su hilo frente al tejido y reorientar con relación a su compromiso inicial de mantener la unidad, y es posible que, como ella misma nos explicó, acerca del tejido y a desbaratar, permita hacerlo mucho mejor, con contenido.

Ahora el tejido es aprender y desaprender, lo primeros me han tocado desbaratarlos hasta que vuelvo y empiezo, me han tocado unos, entonces eso me llama mucho la atención de hacer y desbaratar hasta que me quede bien. Si me toca, por lo menos a mí me da tranquilidad (Anacona, entrevista a Aura, 2015).

A Aura también le reconozco la dedicación y la forma de sanación. Ella entrega su vida al proceso y solo cuando su hijo estuvo pequeño se distanció. Ella está presente y nos permite ver en su ejemplo la posibilidad de comprometernos, a pesar del cansancio y de lo agotador que pueden ser nuestras jornadas. Y forma de sanación, porque a pesar de haber vivido situaciones difíciles ella siempre está dispuesta a reparar su existencia, para continuar y construir vida en comunidad.

Mireya Gómez Anacona

45 años. Nació en San Sebastián, en el Departamento del Cauca, Macizo Colombiano.

Hija, madre, hermana, compañera, amiga y líder. Inició hace diez años en el proceso del Cabildo.

Etnoeducadora indígena. Enseña en la Escuela Integral Indígena, Fundadora de la Guardia Infantil Indígena y promotora del Cabildo Escolar.

Desde su vinculación al Cabildo en Cali trabaja en la recuperación de los usos y costumbres a través de los mitos y leyendas, el aprendizaje del Runa Simi, los procesos de educación basados en la cosmovisión y ley de origen.

Tiene una propuesta de enfoque educativo propio para desarrollar en la Escuela Integral Indígena y acompaña el proceso del Nido o educación para la primera infancia yanakuna en Cali.

La profesora Mireya es *Inteligencia y Compromiso*, a pesar de cómo se subestima su labor en el Cabildo, agradece al proceso político organizativo por su aprendizaje y conocimiento, que comparte con adultos, niños, niñas y jóvenes, con relación a los usos y costumbres: modelo educativo propio, la recuperación del idioma propio, promover el ejercicio de la autoridad tradicional desde la infancia, como la guardia infantil indígena, instituir la fiesta del Inti Raymi y Killa Raymi en la Escuela Integral Indígena, promover la danza, el trueque y la ritualidad desde el contexto escolar. Es una mujer que silenciosamente da cuenta del tejido que construye trascendiendo en los niños y niñas el orgullo de ser indígena en contexto de ciudad, evidencia que de acuerdo con lo que encuentro es paz imperfecta.

Así como asumió el reto de conformar la primer Guardia Indígena Infantil en una institución educativa pública de básica primaria, así mismo asumió el compromiso de investigar sobre los mitos y leyendas del pueblo yanakuna, el trueque como una práctica cultural, los contenidos y representaciones de las danzas y la minga como sistema de trabajo ancestral, esto en los resguardos que ha visitado, consultando y observando y también en los documentos que ha tenido como referencia.

Nosotras somos generadoras de vida y como generadoras de vida debemos participar y ser más líderes, en el



Figura 43 Mireya Gómez Anacona.
Foto: Santiago Rincón, Tejido en la Escuela- 2017

pueblo yanakuna nos falta ser mujeres más de arranque, que vean que nosotros sí podemos, que nosotros tenemos una fuerza, y como generadoras de vida estar en todos los procesos que se nos vengán.

La profesora MIREYA, como la reconocemos en la comunidad yanakuna en Cali, es originaria de San Sebastián, en el departamento del Cauca, heredó su ancestralidad yanakuna por su madre, la señora Bertha, que nació y vivió en él. Su familia está constituida por sus padres, hermanos y sobrino, a quien ha formado como cuidadora y madre. Estudió básica primaria en San Sebastián. Se graduó de normalista en el municipio de Almaguer y al llegar a Cali estudió su licenciatura en educación.

Soy indígena por parte de mi mamá, vivió mucho tiempo allá. Estudié en San Sebastián y luego mi papá, en vista de que en el pueblo de nosotros no había una normal para seguir estudiando, nos sacó al pueblo de Almaguer, donde terminé mis estudios como normalista pedagógica y luego ya de que no conseguimos trabajo allá nos tocó venirnos para Cali, donde terminé la universidad (Anacona, entrevista a Mireya, 2015).

Es una mujer bastante callada. Cuando conversamos varias veces sin grabadora o cámara fue fluida, pero cuando estaban los equipos tuvimos que explicarle la confidencialidad, nos dijo que entendía, solo que no le gustaban este tipo de grabación, aun así, consintió que pudiéramos dar cuenta de su relato de vida en el grupo que hemos definido como sembradoras, y ya verán lo interesante del proceso desarrollado por la profesora Mireya, pues ella, aun habiendo empezado en el Cabildo de Cali en el 2006 a reconstruir su identidad, es una de las mujeres que mayor incidencia tiene respecto al fomento de usos y costumbres en el contexto escolar.

La profesora Mireya es una evidencia de cómo los yanakunas hemos reelaborado nuestra identidad. Por eso, ella misma define que reexistir es:

Quiere decir volver, volver a nacer, volver a retomar esos conocimientos que tenían esos ancestros, volver a retomar nuestros usos y costumbres, volver a ser

unidos, a ser como hermanos, y si somos hermanos todos nos unimos, tenemos esa fuerza de poder retomar lo que somos, que somos indígenas, esa fuerza de identidad cultural, esa fuerza que rompe con ser discriminados y romper con esa timidez, esa timidez es la que no los deja fluir con todos los procesos que tenemos (Anacona, entrevista a Mireya, 2017).

Y precisamente nos narra con asombro que ella, habiendo crecido en el resguardo de San Sebastián, y por tanto estando en el Macizo, fue aquí en Cali donde vino a comprender sobre su identidad indígena y preciso con su vinculación al Cabildo empieza su etapa de aprendizaje e investigación continúa, que nos da cuenta de su tenacidad, inteligencia y compromiso por reconocer su ancestralidad como indígena yanakuna.

Al proceso del Cabildo de Cali llegué en el 2005. Empecé como secretaria de asuntos internos en el Cabildo y allí es como vine a aprender mucho del Cabildo, porque yo no sabía qué era un Cabildo, qué era ser indígena y aquí en la ciudad vine a conocer, a identificarme como yanakuna, a conocer de nuestros usos y costumbres, a conocer de las comidas tradicionales, a conocer un poquito del idioma, a conocer de los tejidos, yo no conocía cómo hacer una mochila y en el Cabildo vine a aprender (Anacona, entrevista a Mireya, 2017).

Como varias personas en el Cabildo, inclusive entre mayores, la mayora Diva Santiago tuvo mucho que ver en esta iniciación y reto que la profesora Mireya asumió, porque siendo reciente su vinculación, desde la llegada en el 2005, no ha dejado de pertenecer a la Junta Directiva en distintos cargos. Ella contribuye a promover el proceso político organizativo, esto no desconoce que al principio no solo sintió temor por el desconocimiento en su labor, sino que también varias veces se sintió lastimada y subestimada por la misma organización del Cabildo en tanto que podía aportar desde la investigación que ella personalmente asumió para comprender de su cosmovisión, la Ley de Origen y de cómo llevarlo a cabo en el contexto de la escuela donde también se vinculó como la única docente yanakuna que promueve nuestra cultura desde una

perspectiva étnica e intercultural, pues en ella participa la comunidad educativa de los pueblos Nasa y Misak.

Quiero agradecer lo que he aprendido en el Cabildo. No me lo enseñaron en la normal o en la universidad, yo le decía a Diva, porque Diva fue la primera que me dijo “vos vas a servir de secretaria”, eso cuando apenas llegué al Cabildo, y yo digo secretaria, y Diva me decía pregúntale a ME, que es inga (docente), es la gobernadora, y ella me decía: “no, en el camino vas aprendiendo”; también me decía pregúntale a Flor, aunque esta nunca me contestó. Y en el Cabildo me dijeron “usted no puede, y mire que Mireya no puede, le falta por leer”, y yo, recién aprendiendo, cómo iba a llegar de la noche a la mañana a saber, pero sí, en el Cabildo me aplastaron mucho y yo con base en eso, he aprendido, y me voy a los encuentros del resguardo, yo soy del Cauca y he ido conociendo, de aquí fui a la Sierra, Pancitará, Rioblanco, Pueblo Quemado. Yo llegaba y decía donde más profesores, ustedes están retomando el idioma, enséñeme qué están enseñando y algunas me decían “estamos retomando la comida tradicional” y me parece que fui la primera gestora en retomar la guardia aquí, porque me decían que no tenían la guardia, decían que no la tenían, después fue que la retomaron en las escuelas. Yo decía, sí, ellos no la tienen, y yo tengo que seguir investigando (Anacona, entrevista a Mireya, 2017).

Así como asumió el reto de conformar la primer Guardia Indígena Infantil en una institución educativa pública de básica primaria, así mismo asumió el compromiso de investigar sobre los mitos y leyendas del Pueblo Yanakuna, el trueque como una práctica cultural, los contenidos y representaciones de las danzas y la minga como sistema de trabajo ancestral. Esto en los resguardos que ha visitado, consultando y observando y también en los documentos que ha tenido como referencia. Con su historia, y reconociendo a las demás mujeres, quiero resaltar que esa actitud reflexiva de investigar, como lo hace un etnógrafo, que observa y escucha distintas fuentes, sumada al principio de aprender viviendo y respetando, como parte de nuestro reconocimiento al sentir de la Chakana y la IAP, es donde la acción transforma a los sujetos de forma individual y colectiva, como le pasó a la profesora Mireya.

La profe es ejemplo vivo de reflexividad y apropiación crítica de su origen como indígena. Por ejemplo, la profesora es una de las personas que de este Cabildo ha retomado el Runa Simi en su labor cotidiana. En los 20 años del Cabildo, además de danzas y el Himno a la Guardia Escolar, los niños y niñas de las Escuela, motivados por la profesora Mireya, cantaron en Runa Simi el Feliz Cumpleaños al Cabildo. Fue muy emocionante verlos, escucharlos tan orgullosos de nuestros orígenes con escasos 8 años de edad. Estoy segura de que su labor marca sus vidas para siempre.

He investigado sobre mitos y leyendas, en ese tiempo cuando llegué aquí me preguntaba qué era un mito yanakuna, una leyenda, a qué nos llevan esas narraciones y de esas las he puesto en la escuela integral indígena y también sobre la guardia escolar, si los grandes la tienen, yo me digo cómo no la voy a retomar en la escuela, si la escuela es la base de poner en práctica esa organización política [...]. He recuperado el trueque, la autoridad tradicional, la simbología, el idioma propio.

He retomado los saludos. En el salón, si es en la mañana: Aly Punchay; en la tarde: Aly Chici; en la Noche: Aly Tuta. Cómo están: Ay manaya; Aly es bien, Tiary, se sientan. Jatary es pararse y muyuy, es dar un giro (luego cuenta los números hasta 10: minuto 24), figuras y dibujos: Juk mix: gato, kinza wasi: tres casas [...] (sic).

He aprendido investigando. Hay unas palabras que están incorporadas al idioma español. Por ejemplo, si estamos en el idioma español: achichay, en lo caliente achicay, hay el trinche, la cañana, el pozuelo, la zanca, con palabras en quichua (Anaconda, entrevista a Mireya, 2017).

Resultado de su investigación ha instituido espacios y prácticas ancestrales en la Escuela Integral Indígena, espacio educativo de carácter público, sede de la Institución Educativa Santa Librada, una de las más antiguas en la ciudad de Cali. Aquí promueve el trueque, que corresponde a la forma de intercambiar productos sin la moneda o dinero.

Como forma ancestral responde a la dinámica del compartir lo que en cada región se cosechaba, que permitió los intercambios comerciales en toda Abya Yala, esto lleva haciéndolo desde el 2011. Y también ha instituido la festividad del Inti Raymi o Fiesta al Sol, periodo de cosecha y año nuevo andino, en el solsticio del 21 de junio. De forma reciente, dos años, desarrolló el Killa Raymi, que es la Fiesta a la Luna o Fiesta de la Mujer, el 21 de septiembre.

En este proceso ha vinculado a toda la comunidad educativa de la institución de Santa Librada, propiciando el interés de estudiantes de básica secundaria, que no son propiamente los estudiantes que tiene a cargo y que de ver lo desarrollado en la básica primaria han manifestado interés en conocer de estas tradiciones andinas.

Como tejedora de proceso he retomado el trueque, porque es el intercambio de una comunidad y otra, entre familias, y los mismos estudiantes ellos pueden hacer trueque, si ellos traen un juego lo pueden truecar con el otro, o un alimento ellos los pueden cambiar con los compañeritos (Anaconda, entrevista a Mireya, 2017).

Del mismo modo la profesora, con otras mujeres y hombres del Cabildo, promueven en la comunidad los juegos tradicionales y, de manera particular, entre los niños, niñas, jóvenes, mayores y mayoras las danzas que representan las tradiciones, jornadas cotidianas asociadas a la tulpá, la familia, el compadrazgo, el enamoramiento, el tejido y la siembra en el territorio de origen. Estos grupos son los que se presentan en el Inti Raymi, que lleva 17 años en desarrollo para toda la ciudad, con el respaldo de la Alcaldía Municipal de Santiago de Cali.

El tejido lo he retomado en la Escuela también a través de los juegos tradicionales, que es recuperar que hacían parte de la niñez, y también cuando ellas terminaban una labor de la siembra y la cosecha tomaban los juegos tradicionales como una forma de descansar y de compartir, de estar unidos, y entonces en la escuela los he recuperado, y en el Cabildo también he hecho la

labor con la danza de los niños yanakunas, algunos que no estudian en la escuela, pero se ha retomado con todos, con los que estudian y no estudian, como parte del tejido la danza (Anacona, entrevista a Mireya, 2017).

En su trayectoria como tejedora de procesos su capacidad mediadora la ha utilizado para que los niños y niñas no sientan vergüenza de su origen, pues considera que si a los adultos nos ha pasado, ellos son también proclives, porque en los contextos escolares el apellido, los acentos y la apariencia corporal pueden ser asunto de burlas o *bullying* y esto puede ocasionar deserción escolar, aspecto que solo hasta que la escuché y luego fuimos con algunos estudiantes a hacer una actividad en la escuela pudimos constatar pues los apellidos, sobre todo, pueden ser asunto de burlas de una manera fácil y espontánea, sobre todo en los espacios de los recreos.

A los niños trato de enseñarles a reexistir, a no dejarse discriminar y a tener una identidad, y a no dejarnos (piensa) avergonzar por nuestra identidad indígena [...] Porque es que hay niños que por su apellido, por su forma de ser, por su hablar han tenido hasta deserción escolar, porque se han visto discriminados en ese sentido. Entonces, cuando llegan los niños a la escuela les da vergüenza de ser indígenas, [...] yo les digo: sintámonos felices, no nos dé vergüenza y si somos indígenas y donde quiera que estemos nosotros somos indígenas, porque somos originarios en América, somos indígenas no solo en el Cauca, somos a lo largo y ancho de nuestro país, que no nos dé vergüenza [...] Y ellos lo han sentido, un niño decía a mucho honor que soy indígena (se golpea el pecho) (Anacona, entrevista Mireya, 2017).

En su narrativa insiste en que por ser indígenas no podemos permitir que se nos discrimine, pero no asume una actitud beligerante ante varias situaciones que ejemplifica, sino que, de manera pausada, expone que la discriminación a la que como pueblo indígena hemos sido sometidos es por desconocimiento. En esto tendría mucho que decir el profesor Boaventura de Sousa Santos, en tanto que quizás el epistemicidio al que fuimos sometidos fundamenta las prácticas de discriminación que asume el sistema

patriarcal y capitalista que nos colonizó, reconociendo que lo que hacen estas mujeres es enseñar a otros sobre nuestro origen yanakuna, con el convencimiento de que pueden hacer que el “otro” comprenda y desde allí cambiar su actitud, acción noviolenta, en tanto que vuelven a coincidir en el principio de dualidad y de diferencia, pues estas demuestran que pueden ser complementarias. Reconozco que la discusión con la profesora Mireya no se dio desde una perspectiva decolonial, ni que ella lo hubiera expresado de forma directa, se dio en una conversación donde ella nos narraba sobre lo que considera que debemos fortalecer como Cabildo y Pueblo Yanakuna en general. Del mismo modo, es importante mencionar que en su relato y actividades cotidianas observadas en la escuela, en las asambleas y fiestas tradicionales se resalta la interculturalidad como parte fundamental en el reconocimiento de la otredad y de la construcción de paz.

Nosotros no debemos encerrarnos solamente como indígenas, sino que debemos transmitir que nosotros vivimos, que somos parte de una comunidad yanakuna y que todos nos deben conocer para que seamos respetados y que no nos discriminen, porque a veces no nos conocen y nos pueden discriminar, porque no conocen nuestros usos y costumbres, que tenemos un pueblo originario, que debemos recuperar y que la comunidad de afuera nos deben respetar, y ¿a través de qué nos damos a conocer?, a través del tejido, la simbología y la organización como pueblo. La discriminación se da por desconocimiento de nuestros usos y costumbres y de nuestro proceso (Anacona, entrevista a Mireya, 2017).

Se declara una mujer en permanente aprendizaje, que observa y reflexiona sobre nuestras prácticas como Pueblo Yanakuna. Admite que a pesar de lo avanzado en el reconocimiento de la ancestralidad, en donde la dualidad y la complementariedad son dos principios, la violencia cultural de la mujer se da en varios ámbitos de la vida cotidiana. Cuestiona el que aún se siga considerando que la mujer debe estar en la cocina. Y que por una actitud de lo que ella clasifica como timidez las mismas mujeres no podamos reconocer todos los saberes y capacidades que tenemos para participar y actuar en comunidad. Ella no refiere una posición feminista, ni durante las entrevistas, conversaciones o intervenciones que fueron observadas. De hecho, no utiliza la expresión

en su discurso de empoderamiento, pero sí considera que el Pueblo Yanakuna en general requiere reconocer el papel que cumplimos las mujeres como dadoras de vida y de armonización, al tiempo que cuestiona la propia actitud de las mujeres en las dinámicas de participación que se dan internamente como pueblo.

Nosotras somos generadoras de vida, y como generadoras de vida debemos participar y ser más líderes, en el pueblo yanakuna nos falta ser mujeres más de arranque, que vean que nosotras sí podemos, que nosotras tenemos una fuerza y como generadoras de vida estar en todos los procesos que se nos vengán, no es como era antes, que solo era el hombre fuerte, nosotras como mujeres, quizás no nos hemos puesto en la tarea de cómo investigar más, de cómo consultar más, y como le decía a esta niña (D.E.), que a nosotros como pueblo yanakuna nos hace falta ser eso y que quizás un mayor o mayora nos puede orientar, en la salud, en la organización política, debemos estar más y conocer del proceso.

Lo más difícil de participar en espacios de toma de decisión es, nos dicen, que la mujer no puede, que es para estar en la cocina, lo más difícil es la discriminación y es que la mujer yanakuna es tímida y esa timidez no nos deja sacar a flote todo ese saber que tenemos, eso ha sido la timidez.

En otros actores no indígenas también, siempre por la discriminación, hace que nosotros seamos más tímidos, no surjamos, no hagamos parte de un proceso, siempre se nos va (Anacona, entrevista a Mireya, 2017).

Como mujer líder y empoderada del proceso desarrollado por el Pueblo Yanakuna, ella siempre invita a ser y hacer parte del proceso del Cabildo. Insiste en aprender y sentirse orgullosa de ser indígena. Para esto, resalta el uso y conocimiento de la simbología, el proceso político organizativo, la educación propia y el plan de vida tanto del pueblo yanakuna en general como del MACANA de Vida, que corresponde a concebir los pilares del PESCAR desde la territorialidad y contexto de Cali.

La simbología es algo importante para todos, para adultos, para niños, para jóvenes, porque la simbología es lo que nos identifica de ser yanakunas, y tejer

una mochila no es tejerla por tejerla, es llevar nuestro conocimiento dentro de la mochila, el conocimiento de nuestros usos y costumbres, de un idioma, de ser originario, de tener una cosmovisión, y es la simbología que nos identifica.

Que todos los que estamos en contexto de ciudad vengamos al Cabildo, donde debemos estar unidos en las buenas y las malas. Yo encuentro un yanakuna, le pregunto de dónde es, me dicen de Popayán, cuando les digo que soy de San Sebastián, me dicen ah, yo soy del Rosal, y le digo que es del Macizo Colombiano, y me preguntan si somos Cabildo qué tenemos, y les digo tenemos salud, educación propia y qué mejor que el Cabildo.

Es importante conocer, aprender y documentar El PESCAR en el Plan de Vida, aquí se llama Macana de Vida, el PESCAR, el pilar político, económico, social, cultural, ambiental y relaciones internas y externas [...] Con base en eso tengo una parte del Proyecto Educativo Propio, he ido estructurando [...] y hay evidencia de lo que se ha hecho (Anaconda, entrevista a Mireya, 2017).

A la profesora Mireya también la representan la *creatividad y la humildad*. Ella, de forma silenciosa, viene tejiendo proceso en la Escuela y ha soportado críticas y en ocasiones ofensas, aun así, sus resultados los vemos en los niños y niñas que asumen con tanto orgullo nuestra identidad.

Carmen Eliza Cruz Chicangana

45 años. Es originaria del Resguardo de Rioblanco, Macizo Colombiano.

De sus padres y hermanas heredó el compromiso por su pueblo.

Inicia a sus 14. Fue lideresa desde ACUR y Directiva del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali.



Figura 44 Carmen Eliza Cruz Chicangana. Foto: Archivo Cabildo Yanakuna Cali, 2013.

Estoy segura de que no soy la única que la añora y que pide que se siga recuperando, porque hasta con su enfermedad Carmen nos ha dado una lección de *tenacidad y superación*. Ella ha recuperado algunos sonidos y movilidad de sus manos. Con ellos sigue pintando y enseñando sobre simbología. Persistente y convincente en todo lo que realizaba.

La capacidad y poder integrador es lo que más extrañamos de Carmen, pues también era una de las personas que colaboraba y trabajaba con los otros Cabildos en contexto de ciudad, kofán, misak, nasa, inga y quichua. Ella estaba presente en el desarrollo de proyectos en cooperación, motivó para que en los juegos deportivos se incluyera la pelada de la calabaza, y le parecía fascinante la entrega de los castillos durante el Inti Raymi. Ella motivó los aportes que como Cabildo hicimos al Plan de Salvaguarda Yanakuna. Hizo parte de la Mesa Municipal de Mujeres y realizó aportes al proceso de construcción del Plan Decenal de Cultura de Cali. A Carmen está dedicado este trabajo.

A Carmen uno la vio comprometida todo el tiempo, una mujer con la que se coordinaba muy bien, atenta a todo, así trabajamos bien como Cabildos (María, Gobernadora Pueblo Inga).

Es el día de la familia hay que organizar los regalos de los niños, de los mayores y mayores, todo debe estar listo, para ese día.

Todos tenemos que estar allí porque es nuestro compromiso. Así es como se debe hacer, porque si falla uno fallamos todos, y aquí es de cumplir y trabajar como familia (expresiones de Carmen Eliza).

Extraño cuando me decía: Adrianita, aun para decirme que debía estar más presente. Ella me ayudó con el cuidado de Nicolás, mi sobrino menor, y le enseñó a pintar y a hacer sus primeras piezas de orfebrería.

CARMEN. A ella y a doña Diva les debo haber llegado al Cabildo, y no quería dejar este texto sin su relato. En la actualidad está recuperando su voz. Por eso, usaré los insumos que recogimos en entrevistas, en las narraciones de otros que nos hablan de ella, documentos, actas, correos electrónicos y conversaciones. Utilizo mis notas de cuando en su compañía visité por primera vez al Macizo Colombiano, a Pancitará y a Caquiona, en el 2011, y viajamos a Rioblanco, en el 2014, a un encuentro nacional. En cada viaje, era mi maestra para saber hablar, preguntar y observar lo que en ese momento era toda una novedad. Recuerdo cómo me narró que los mayores y mayores cultivaban descalzos, por respeto a la madre Tierra. Ahora, cada vez que voy al Macizo observo esa práctica en una que otra persona mayor y me asegura que con eso produce mejor la tierra.

Carmen Eliza, cuando tenía 14 años, se vinculó a ACUR durante varios años. Luego, en el 2004, se vinculó al proceso del Cabildo. Es reconocida como una de las mayores líderes del proceso político organizativo del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali. Por desgracia, en el 2015 le ocurrió un accidente cerebrovascular y tuvo que retirarse para trabajar en su recuperación.

Carmen estuvo con sus hermanas en los juegos. Todos llegábamos por la parte recreativa a ACUR, eso éramos varias. A Ella la recuerdo porque siempre estuvo con el proceso, y cuando fuimos Cabildo estuvo mucho más, y el día de la Familia siempre estaba allí (Anacona, entrevista a Aura, 2017)

Carmen inició niñita en la integración de los deportes que hacíamos, luego se casó muy joven, tuvo su hijo y regresó después al Cabildo, fue muy buena (Anacona, entrevista a Diva, 2018).

A Carmen Eliza siempre la vamos a tener presente por ser una persona que nos aportó mucho al Cabildo, estuvo en la junta directiva, pero además era responsable del pilar social, entonces con ella coordinaban asuntos de salud, de la familia y de educación, siempre fue muy activa (Anacona, entrevista a Luis M., 2017).

Carmen ha sido una de mis mejores compañeras en el Cabildo, en las danzas, en la parte de salud. Ella siempre ha sido muy solidaria, trabajadora, no se cansaba para nada, motivaba para venir, que el trabajo de la escuela política... ella es una verdadera hermana para mí (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

A Carmen siempre la vamos a recordar por todo el proceso político organizativo. Es una mujer ejemplar y alguien a quien he admirado mucho (Anacona, entrevista a Carmen, 2017).

Doña Delia, su madre, se ha encargado de su cuidado y Carmen, después de haber perdido la posibilidad de hablar y la movilidad del lado derecho de su cuerpo, nos aceptó una entrevista, porque ha mejorado su movilidad, ya se desplaza apoyada con un bastón y logra emitir sonidos con fonemas y palabras que intentamos comprender. Durante la conversación, a varios asuntos nos dijo que sí y motivó a su mamá para que nos contará cómo hace para curar los niños. También se expresó cuando mencionamos situaciones de violencia sexual hacia las mujeres, pero en realidad sus expresiones fueron *sí, no, muy bien, así es*. Allí recordé de manera muy especial que, como ya comenté previamente, me ayudó con el cuidado de mi sobrino en su casa. En alguna ocasión hicimos jornada de fotos, de ella tomé ese viaje con las demás personas. A través de las fotos me narró cómo había sido el proceso. Otra vez me regaló un vestido para la boda de otra gran amiga. Cuando estuvo al cuidado de Carmen, mi sobrino llegó feliz, porque había aprendido a trabajar con barro. Aún conservamos la tortuga y la piedra pintada que en otra ocasión elaboró.

Y así era Carmen Eliza, y lo sigue siendo, una mujer *querendona y solidaria*, quizás lo que más recordamos de ella era su disposición para ayudar. Recuerdo que su rutina del día empezaba saliendo a montar en bicicleta hacía el río Pance, llegaba, orientaba a su hijo al principio para el colegio, luego para la universidad, salía y trabajaba en un Hogar de Cuidado de Adulto Mayor, iba a las reuniones, llamaba, coordinaba el

Día de la Familia, apoyaba el Inti Raymi y siempre sacaba tiempo en la semana para ir a visitar a los mayores y mayoras enfermos.

Hola, amiga, te comunico que compramos toallas para cinco mayores de la chirimía, pero te propongo que me colabores con cremas dental, jabón de baño, cepillos dentales, peinetas, etc., para agregar a los detalles, si quieres tu aporte inclúyelo en esto, que los dulces ya los estoy solucionando, lo de la piñata ya está, ayúdame si puedes con lo que te sugerí, acuérdate del dulce en los mates pequeños, a la gente le gustó mucho el dulce, y es también por darle la posibilidad de adquirirlo, el martes hay reunión a las 6 p.m., en la escuelita para repartir tareas del día de la familia, cuídate, bendiciones (Correo electrónico, 17 de julio, 2013).

Con Carmen uno se entendía muy bien. Ella es muy trabajadora, iba todas las reuniones, viajamos varias veces juntas, también era de las más pendientes para el día de la Familia, consiguiendo ayudas para los niños y los mayorcitos, ella siempre supo cómo ayudar y ese día como con varias eramos las que nos encargamos de todo, y ella estaba en los juegos, en las danzas, en todo, la recuerdo también porque eso sacaba hasta tiempo para ir a visitar a los enfermos (Anacona, entrevista a Fanny, 2017).

No, pues lo que le pasó fue muy duro para nosotros, porque el Cabildo se apoyaba mucho en su trabajo, pues todos colaboramos, no cabe duda, pero personas como ella se necesitan, son muy comprometidas, en todo, y ayudan sin pereza, están para todo, además son muy responsables (Anacona, entrevista a Luis M., 2017).

Carmen es una de las mujeres yanakuna especiales del proceso político organizativo, ella estuvo siempre en todo, ayudando, haciendo, trabajando, con ella también hicimos el Taller en la merced. Sus diseños fueron entre los más bonitos. Ella es una mujer que sabía hacer muchas cosas, no solo tejía, ella trabajaba en barro y enseñaba a otros, así somos los yanakunas, nos gusta ayudar a otros, y así es Carmen, una bella mujer (Anacona, entrevista a Diva, 2017).

Carmen nació en un hogar de cinco hermanos. Fue la cuarta de las mujeres. Su madre, doña Delia, y su padre, José Enrique Cruz. Estuvo casada y de esa unión nació su único hijo, a quien encauzó y hoy día es un excelente profesional que la apoya y está pendiente de todo lo de ella. Su pasión por los deportes y la recreación la hizo una mujer con una actitud y apariencia saludable. Nunca sospechamos que le fuera a ocurrir un accidente cerebrovascular, pero sí sabíamos que se estresaba mucho, pues estaba en muchas actividades y lugares. Ella era una mujer incansable. Ahora se la ve bien, radiante, tiene una piel rozagante y además sonrío y nos recibe con un abrazo, pero se extrañan sus argumentos, sus regaños, porque, aunque no contara mucho de su vida personal, sí le encantaba orientar a los demás.

Tantas historias que le confiamos a Carmen, porque para muchas de las que hoy estamos en el proceso ella fue nuestra confidente y hermana

Carmen Eliza fue una de las mujeres que más aportó en la discusión del contenido del Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna. Viajé con ella, con William, el coordinador del Cabildo; el Gobernador, Carlos; el fiscal de la época, don Luis, y el vicegobernador, Arley, a una jornada de discusión de este plan en concertación con el Ministerio del Interior y Justicia el 1 de agosto del 2009, además de las acciones de construcción desarrolladas hasta el 2012¹⁶⁶. Aquí tenemos constancia del trabajo previo realizado, con intercambio de correos que respondió a una jornada de discusión de su contenido y la forma como nos veíamos representados. Allí, ella y William fueron los encargados de exponer y demostraba que tenía apropiación de que fueran contempladas las necesidades y realidades de los Cabildos en contexto de ciudad del Pueblo Yanakuna.

¹⁶⁶ El Proceso de construcción del Plan de Salvaguarda inició en el 2009 y se consolidó como documento en el 2012. La participación fue por delegación de cada una de las 31 comunidades y en Cali se hicieron mesas de trabajo en coordinación con el Cabildo Mayor Yanakuna. En todo el proceso, Carmen Eliza fue una de nuestros principales líderes:

<http://historico.presidencia.gov.co/sp/2009/agosto/01/10012009.html>http://www.cali.gov.co/bienestar/publicaciones/38435/Cabildo_yanakuna_trabaja_en_su_plan_de_salvaguarda/

En el 2016 se fundó el Cabildo del Municipio de Yumbo, la gobernadora se llama Alba, estoy segura de que se habría entendido muy bien con Carmen.

Su participación y capacidad de empoderamiento se evidenciaron también en la Mesa de Mujeres de Yumbo (Valle del Cauca). Fue delegada del Cabildo y una de las que participó en la construcción de la Política Pública de Género de Yumbo. También alcanzó a estar en la discusión de la política a nivel departamental. Reconocía las violencias hacia las mujeres, y trabaja porque el Cabildo tuviera una Escuela Política de formación, por eso motivó a uno de los jóvenes de la época, Wincy Anacona, a ser Vicegobernador y además Consejero Municipal de Juventud. Ambas labores las desarrolló este joven con muy buen desempeño y ella siempre estuvo allí para enseñarle.

Esa capacidad y poder integrador o amor (Boulding, 1993), es lo que más extrañamos de Carmen, pues también era una de las personas que colaboraba y trabajaba con los otros Cabildos en contexto de ciudad, kofán, misak, nasa, inga y quichua. Ella estaba presente en el desarrollo de proyectos de cooperación, y motivó para que en los juegos deportivos se incluyera la pelada de la calabaza, y le parecía fascinante la entrega de los castillos durante el Inti Raymi.

A Carmen uno la vio comprometida todo el tiempo, una mujer con la que se coordinaba muy bien, atenta a todo, así trabajamos bien como Cabildos (Anacona, entrevista a María, Gobernadora Pueblo Inga, 2016).

Ella es una de las personas a quienes está dedicada esta tesis doctoral.

Recolectoras

Hilda Cenaida Luna

39 años. Nació en el resguardo de Rioblanco, Departamento del Cauca, Macizo Colombiano.

A los 22 años se vinculó en el proceso del Cabildo. Es, además, hija, hermana, madre, líder y compañera.

Es reconocida por la comunidad en su trabajo como promotora cultural, la coordinación de danza y trabajo con los y las jóvenes.

Es una mujer valiente que, aun habiendo llegado sola y estudios de primaria sin concluir, hoy día se desempeña como profesional en enfermería de la Secretaría de Salud Municipal de Cali, en el Programa Atención Primaria en Salud.

Hilda es *transformación y dedicación*. Es de admirar la forma como asume la necesidad de mejorar sus condiciones de vida a través de la educación y la forma como la proyecta con su hija. Ella, que sufrió el dolor de la guerra, ha logrado transformar su dolor en la capacidad y conciencia de construir a través de la danza que representa en sus contenidos los usos y costumbres.

Hace parte del proceso del Cabildo desde que se fundó, en 1999, y aunque siempre ha estado en el proceso político organizativo de su desarrollo personal y laboral poco se conoce. Es una mujer de ejemplo. Empezó a estudiar a sus 19 años, los domingos, su único día libre de empleada doméstica. Estudió con mucho sacrificio y esfuerzo. A sus 32 años logró obtener el título de Auxiliar en Enfermería. Ella nos enseña que la tenacidad, la constancia, es una forma de empoderamiento, porque en medio de este esfuerzo es quien ha promovido en los y las jóvenes del Cabildo la danza, el deporte, y en su residencia es conocida porque no se le escapa un cumpleaños, una fiesta de navidad, un día del padre y de la madre para celebrar.

Cuando me tocó salir del territorio, me tocó dejar al niño y todo. Yo trabajaba aquí en Cali, en una casa de familia, salía cada quince días, luego trabajé ocho años con unos españoles, allí era donde me dejaban traer a mi hijo a vacaciones, allí empecé los domingos a hacer bachillerato, todo el día, y terminé y me metí por enfermería, me tocó pagar a mí.

Yo trabajaba y estudiaba, pero en los trabajos no les gusta que uno se superara, peleé con una patrona y me decía que por qué no le contaba, y le dije pues que yo estudiaba los domingos, iba a estudiar y regresaba a las 5 p.m., porque trabaja interna. Y así termine mi bachillerato, y me gradué de auxiliar de enfermería a los 31 o 32 años.



Figura 45 Hilda Cenaida Luna.

Foto: Santiago Rincón, 2017.



Hilda nació en 1979 en el resguardo de Rioblanco, departamento del Cauca, Macizo Colombiano. Hija de madre soltera, tuvo que abandonar sus estudios en la primaria porque era económicamente complicado y costoso para su madre. Por eso, desde los 11 años empieza a trabajar en el resguardo y a los 17 años, producto del riesgo del reclutamiento forzado de las guerrillas, decide salir del resguardo y deja a su hijo de apenas un año de nacido.

Yo terminé mi bachillerato acá, porque yo empecé a trabajar desde los 11 añitos allá en el territorio. Yo quería estudiar, pero mi mamá no podía darme estudio, porque era sola y en lo económico era muy costoso. Entonces cuando me tocó salir del territorio, me tocó dejar al niño y todo (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

La trayectoria académica y laboral de Hilda es admirable. Llegó a Cali en 1996, a los 17 años, y se ubica en el único oficio que le ofrecen a una mujer sin ningún nivel educativo, el oficio doméstico, con carácter de *interna*, lo que significa que debía estudiar en su único día libre, el domingo. Durante ocho años estudió su básica primaria y secundaria, de 8 de la mañana a 5 de la tarde, en su único día de descanso.

Luego, en su empeño de transformar las condiciones de vida y de sus dos hijos, el primero, que fue dejado en el territorio, y la segunda, una niña, que es su motivación para continuar buscando un mayor bienestar. Entra a estudiar y obtiene en el 2009 su título de técnica en Auxiliar de Enfermería. Ella cuenta el sacrificio que tuvo que vivir para lograr este desarrollo académico y laboral.

Cuando me tocó salir del territorio, me tocó dejar al niño y todo. Yo trabajaba aquí en Cali, en una casa de familia. Salía cada quince días. Luego trabajé con unos españoles ocho años. Allí era donde me dejaban traer a mi hijo a vacaciones, allí empecé los domingos todo el día, a hacer bachillerato, y termine y me metí por enfermería, me tocó pagar a mí.

Yo trabajaba y estudiaba, pero en los trabajos no les gusta que uno se superara, peleé (sic) con una patrona y me decía que por qué no le contaba, y le dije pues que yo estudiaba los domingos, iba a estudiar y regresaba a las 5 p.m., porque trabaja interna. Y así terminé mi bachillerato, y me gradué de auxiliar de enfermería a los 31 o 32 años (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

Cuando se graduó como auxiliar de enfermería, la mayora Fanny la recomendó para un trabajo en la IPS Coosalup. Allí trabajó durante 3 años y pasó al Programa de Atención Primaria en Salud que orienta la Secretaría de Salud, trabajo que aún conserva, además de hacer turnos extras de enfermera en las noches, pues desea brindar a su hija un mejor bienestar del que a ella le ha tocado vivir.

Se dio la oportunidad de trabajar en Coosalup y doña Fanny Habló por mí, porque estuve un tiempo sin trabajo. Y el gobernador dijo que pasara mi hoja de vida, y pues sí quedaba, y sí. Yo me gradué en el 2009, y en el 2010 empecé a trabajar en Coosalup durante tres años.

Después, el gobernador me pasó a la Secretaría de Salud con un proyecto que se llama APS, Atención Primaria en Salud. Allí llevo tres años trabajando con la comunidad, haciendo visitas de caracterización y sacando riesgos en salud.

Además yo me rebusco haciendo turnos. A mí me toca sola con la niña, y a mí donde me sale, así sea lavando platos, quiero darle lo que yo no pude tener (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

En un tono muy calmado, Hilda nos refiere lo orgullosa que se siente de sus dos hijos. El mayor ya dejó el servicio militar y trabaja. Su hija estudia en una institución educativa normalista, además de haber sido la primera gobernadora escolar y promover la guardia indígena infantil, es una de las mujeres del grupo que en esta investigación denominamos Semilla.

Ella tiene 11 añitos. Ella estudió en la Escuelita Integral Indígena hasta cuarto de primaria. Ella fue la primer gobernadora escolar, y de la guardia infantil. Y la

pasé, ahora la tengo en la Normal de Señoritas (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

Hilda hace parte del proceso del Cabildo desde que se fundó en 1999, y aunque siempre ha estado en el proceso político organizativo de su desarrollo personal y laboral poco se conoce. De su vida personal poco se conocía. Este esfuerzo que desarrolló y de su vida en familia se sabe que es quien organiza las fiestas de cumpleaños de la vecindad, lugar de inquilinato o residencia en el que vive hace más de 20 años. Además, organiza el día de la madre, del padre y la fiesta para navidad de los niños y niñas.

Ese mismo compromiso se expresa en el Cabildo. Desde que llegó, motivada por M. O., ella conoce a Diva y a Fernando y desde entonces acompaña el proceso de la danza como parte de recuperación de la identidad yanakuna.

Yo cuando llegué me puse a trabajar en casas de familia, y me hablaba con M.O., me hablaba con ella, un día me dijo: “ve, mira, que van a organizar el Cabildo, por qué no te haces censar”, y pues yo no conocía bien, llegué en el 1999.

A los primeros que conocí fue a Doña Diva y a Fernando, el de Danzas, y por él fue que me fui comprometiendo más. Empezamos con danzas y con todo (Anacona, Entrevista a Hilda, 2017)

Desde entonces ha pertenecido al Cabildo, ocupando cargos directivos o consejos del PESCAR, y la coordinación de guardia, como autoridad tradicional. Solo cuando tuvo a su hija, por estar pendiente de su cuidado, se retiró entre el 2006 y el 2007. Esto coincide con la situación que va a ocurrirle a este grupo de mujeres (en su periodo de lactancia deciden retirarse). Es posible que esta situación cambie en tanto que hoy el Cabildo cuenta con el programa del Nido Indígena o educación para primera infancia de niños y niñas yanakuna residentes en Cali.

He estado como coordinadora de danzas siempre, no me acuerdo en que año, en el 2015 y 2016. Antes de eso siempre he estado en danzas y he sido parte de la

directiva. También he estado en el grupo de los jóvenes que trabajaron las mingas en los territorios. En el 2006 a 2007 me retiré por la niña, siempre estaba muy bebecita (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

Quizás Hilda deba estar más en el grupo de sembradoras, por su trayectoria en la recuperación de la danza ancestral y su trabajo con jóvenes. Sin embargo, su intención de fomentar la visibilización de las prácticas culturales, promover el desarrollo de la simbología en el proceso político organizativo del Cabildo, hace que la podamos ubicar como el eje o la urdimbre de este grupo de mujeres, las recolectoras.

Su ejercicio de poder pacifista lo ha realizado a través de motivar a otros a conocer, estudiar, comprender, practicar y visibilizar sus usos y costumbres con la danza y la chirimía. Para eso toma tiempo explicando en qué consisten las danzas más representativas por su contenido, y algunas de ellas permiten el intercambio intergeneracional, o la necesidad de reconocimiento: infancia, jóvenes, mayores y mayores.

Por medio de la danza, desde los wawas, para que los usos y costumbres no se pierdan aquí en la ciudad [...]

Bailamos la Danza de la Siembra, que es donde nosotros, se explica o se recuerda el proceso, de cómo se siembra el maíz, desde que se alista la tierra, hasta que se arregla el maíz, allí todo en minga. También tenemos la del Tejido, del proceso de la lana, desde cómo es, aunque aquí no tenemos ovejos, compramos la lana en territorio, y entonces bailamos desde que la traemos: 1. Esquilada 2. Tizada, 3. Hilada, hasta que tejemos la ruana.

Tenemos la danza del Dominguejo: es que en las huertas se hace un muñeco de mechas de ropa vieja para que no se coma lo que uno siembra. La danza de la calabaza: o sea, la hacemos con la simbología, hacemos la forma de círculo, y es un alimento tradicional.

Hacemos la danza de los tingos, o sea, como lo caminos, hacemos las curvas el recorrido que hacemos. La danza de la simbología, representamos el churo cósmico el ir y venir, la wipala y la chakana, que es lo que nos representa como yanakunas.

Hay unas danzas que van los niños solitos, hay otras que van intercaladas: los wawas, los jóvenes y los mayores.

Porque a pesar de que aquí vamos por edades, aquí no los excluimos, los niños deben estar con los mayores, para seguirles los pasos a los mayores, para que no se vaya perdiendo. Pero si hay unas danzas que son aparte cada grupo (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

En este proceso, ella valora como el mayor logro que adultos, niños, niñas y jóvenes puedan seguir construyendo nuestra identidad como yanakunas. En la actualidad, hay tres grupos y una chirimía, que comparte en todo espacio interno de ciudad.

Que los niños y jóvenes no perdamos lo propio, a pesar de estar en la ciudad, no nos dé pena que somos indígenas y que les demostremos a nuestras comunidades del territorio que nosotros existimos en la ciudad, a pesar de las cosas que hayamos pasado y la discriminación, siempre nos hacemos sentir. A veces llegan 10 o 12 jóvenes, hay como 20 niños y mayores también 10.

Wawas, jóvenes: Grupo Motivacional; Mayores: Ayuraymi yaupa, Fiesta Historia y Pensamiento. Los grupos siempre existen, cambia la gente.

Chirimía Waira Iskillá: vientos de luna, ellos son 8 de mayores. La relación entre danza y chirimía, la relación siempre va, los mayores nos apoyan mucho, siempre nos presentamos con ellos (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

Considera que lo más difícil del proceso político organizativo es el desconocimiento que puede existir tanto de forma interna, se refiere al Pueblo Yanakuna y organizaciones indígenas, como a nivel externo, instituciones públicas y privadas, como

otros grupos poblacionales. Manifiesta que ellas, como mujeres, no solo tejen mochilas, sino la capacidad de reflexión y de enseñar a otros sobre lo que significa el tejido. Agradece los vínculos de solidaridad y apoyo de la organización del Cabildo, porque estos le han permitido superar varias dificultades.

Uno no solo teje una mochila, sino que allí tejemos nuestros sentimientos, y siempre tejemos un proceso para la unidad de la comunidad. La ritualidad, eso nos ha ayudado mucho, por medio del tejido nos ha ayudado mucho. Y esa es como la gran fortaleza nuestra, que nos reunimos y compartimos, y a veces que uno tenga problemas y todo, uno acá en medio del tejido se ayuda a fortalecer, así uno tenga debilidades. Y gracias a Dios allí vamos organizadas.

Sí, claro, acá ayuda a ser parte del Cabildo, y a sacar a mis hijos adelante, a pesar de todo, siempre hay unidad, que lo apoyen a uno (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

Otra expresión para esta mujer es alegría y emprendimiento. Con sacrificio estudió habiendo llegando a la ciudad sin haber terminado su primaria, hoy es profesional, auxiliar de enfermería. Está comprometida con la educación de su hija y es referente para ella y para otros jóvenes, y ella manifiesta:

Que a pesar de las dificultades que uno tenga hay que siempre salir adelante y estar trabajando con la comunidad, eso es lo que me hace feliz, y eso me ha ayudado a salir delante de las cosas que me han pasado (Anacona, entrevista a Hilda, 2017)

Erfidia Jiménez

51 años. Nació en la vereda Pueblo Quemado, del Resguardo de Rioblanco, Departamento del Cauca, Macizo Colombiano.

A sus 49 años decide vincularse al Cabildo en Cali. Es Hija, madre, abuela, compañera, Tejedora y Líder.

Hace parte del Comité de Salud y del Grupo Tejiendo Identidad.

En el 2018 la eligen como coordinadora del Grupo Tejiendo Identidad.

Doña Erfidia es Aprendizaje y Disponibilidad. Es una mujer que tiene la firme convicción de aprender y comprender

sobre nuestras raíces, por eso estudia y acompaña el proceso de tejido, de siembra y de salud tradicional.

Considera que la única forma de trascender es que les podamos enseñar a nuestros hijos, niños, niñas y jóvenes sobre nuestras raíces. Por eso, a todo espacio se va acompañada de sus dos hijos menores. Su disponibilidad de servicio la hace merecedora de la confianza de la comunidad para coordinar el grupo de mujeres tejedoras Tejiendo Identidad. Siempre hace mucho más de lo que se le pide. La hemos visto llegar después de su trabajo en horas nocturnas, asumir la jornada de todo un día para promover nuestra cultura en el Inti Raymi y asambleas, reuniones y Día de la Familia, y luego, de allí volver y salir para su trabajo, demostrando que el cansancio es menor frente a su disponibilidad y compromiso con la organización.

Retomar el tejido ha sido para mí reintegrarme, volver a aprender, a diseñar, ayudarles a mis compañeras. De hecho, de enseñarles a mis hijos, de mi cultura, de dónde yo vengo, lo que se hace, igual estar allí pendiente de las compañeras, ser cumplida, cumplimiento con el tejido.

[...] Lo más importante ha sido, siempre resalto la cultura, como volver a nacer, porque desde muy pequeña me trajeron a la ciudad, y aquí no se hace lo que se hace en mi tierra, lo que hacen los ancestros del tejido, entonces volver a retomar es volver a vivir, es estar allí o sentirse de lo que se hace en la ciudad, lo que se hace a mano es lo más importante.



Figura 46 Erfidia Jimenez. Foto: Santiago Rincón, familia y tejido, 2017.

ERFIDIA nació en la vereda Puerto Quemado, en el resguardo de Rioblanco del Macizo Colombiano. De sus padres recuerda que la sacaron a los 12 años del territorio para evitar que la reclutaran. Hoy tiene 51 años y vive en Cali con sus dos hijos menores, de tres que la vida le permitió.

A las 12 de la noche me sacaron y me llevaron, de 12 años, a Yumbo, pero yo no sabía, me salvaron de reclutamiento de las FARC. A mí me causa sentimiento muy fuerte que me fueran alejado de la cultura y me fueran alejado de mis padres, uno sin saber por qué (Anacona, entrevista a Erfidia, 2017).

Expresa con palabras y su rostro de asombro que creció y vivió durante muchos años sin saber que era de origen indígena. Conocía poco de su identidad. Primero, porque salió muy niña del territorio de origen y, segundo, porque no tuvo tiempo para considerar aprender hasta hace dos años. Su vida ha sido difícil, entre pretender estudiar y ayudar a su familia. Su proceso escolar fue interrumpido, en horario nocturno, sábado y domingos, hasta lograr una carrera técnica de auxiliar de enfermería. Esto significó que sus primeros trabajos y durante varios años fueran como empleada de oficios domésticos, pero desde hace nueve años ofrece como servicio el cuidado de adultos mayores y enfermos, a domicilio. Con esos trabajos pudo brindar apoyo a su hijo de 34 años y hoy día criar a sus dos hijos, la niña de 11 y el niño de 7 años.

Yo no sabía, yo no tenía ni idea. Me enteré por el Cabildo y por lo relatos que escucho cada rato [...] El proceso lo inicié hace año y medio, pues sabía que había un Cabildo, pero no me había interesado. Una compañera me dijo que viniera a una reunión y desde allí me gustó. Me acogieron muy bien. Mejor dicho es una hermandad que he tenido en todos los procesos que se hacen (Anacona, entrevista a Erfidia, 2017).

Erfidia entró a ser parte del grupo de mujeres recolectoras que visibilizan la cultura por tres aspectos: el primero, se ha vinculado a las formas de tejido de proceso

que desarrollan en el Cabildo, manifiesta que se ha re-encontrado, recuperado y se siente orgullosa de sus ser indígena.

Retomar el tejido ha sido para mí reintegrarme, volver a aprender, a diseñar, ayudarles a mis compañeras, de hecho de enseñarles a mis hijos, de mi cultura, de dónde yo vengo, lo que se hace, igual estar allí pendiente de las compañeras, ser cumplida, cumplimiento con el tejido.

[...] Lo más importante ha sido, siempre resalto, la cultura, como volver a nacer, porque desde muy pequeña me trajeron a la ciudad, y aquí no se hace lo que se hace en mi tierra, lo que hacen los ancestros del tejido. Entonces, volver a retomar es volver a vivir, es estar allí o sentirse de lo que se hace en la ciudad, sino lo que se hace a mano es lo más importante (Anacona, entrevista a Erfidia, 2017).

Lo segundo, vincula a sus hijos en el tejido. Llevo cuatro años observando y sin duda hay mujeres que son frecuentes con sus hijos en espacios del Cabildo, pero a doña Erfidia nunca la he visto sin sus hijos en las asambleas, las reuniones de directivos, reuniones de tejedoras, en la chagra en Felidia. Además, expresa que llevarlos a estos espacios hace parte de su forma de enseñar a otros.

Bueno yo los traigo, número uno, para que conozcan de la cultura, el estar en la ciudad, ellos no saben de lo que se hace en el campo, del proceso del tejido, de la lana, incluso ellos no conocen qué es un ovejo, cómo se motila un ovejo, lo traigo para que ellos sepan, y aprendan también de dónde son sus raíces. ¿Qué están haciendo? La niña hilando, el niño está tizando (el día de la entrevista sus hijos estaban al lado, ayudando en el proceso del tejido).

Lo he retomado al integrarme y es bueno, porque les enseñó a mis hijos, quiero que ellos lo aprendan, que el hecho de estar aquí en contexto de ciudad, esto no se ve, y ellos tan poco sabían de la lana, no conocían nada (Anacona, entrevista a Erfidia, 2017).

Y tercero, es que integra el Comité de Salud. Promueve el uso de las plantas medicinales y la ritualidad y en el grupo de tejido es una de las principales tejedoras. Explica la simbología de haber sido elegida como coordinadora del Grupo Tejiendo Identidad.

Pertenezco al comité de salud, y a las tejedoras. Este año me han elegido como coordinadora del Grupo de Tejido, es todo un aprendizaje para mí y un esfuerzo grande (Anacona, entrevista a Erfidia, 2018).

En dos años, doña Erfidia ha incluido en su forma de vestir simbologías como el Kuichi y la mochila, y el sombrero lo lleva en el Día de la Familia y el Inti Raymi. Apoya en las ventas durante las asambleas, y las fiestas tradicionales. Es una de las mujeres que más convoca a trabajar a la chagra en Felidia. Está preparando en su casa recetas tradicionales con quinua y maíz; y ha incluido ritualidad en espacios de la vivienda y uso de las plantas para armonizar. Eso, sin desconocer que en Facebook es de las mujeres que más convoca. Comparte fotografías de los espacios y expresa con frecuencia lo importante que es estar en comunidad.

Del mismo modo, expresa que el tejido le ha permitido reencontrarse con la cultura, el lenguaje del Pueblo Yanakuna, asumiendo apuestas discursivas asociadas al desconocimiento de la historia que se ha tenido de los pueblos originarios.

Reencontrar el tejido ha sido volverme a encontrar, volver a retomar mi cultura, a vivir con los adultos, volver a retomar la cultura, el lenguaje, que no lo conocía, no sabía que eso existía, porque cuando llegaron los españoles a mis ancestros les daban muy duro, para que hablaran el español. Por eso, me gusta estar aquí (se refiere al proceso del Cabildo), para retomar todo lo cultural (Anacona, entrevista a Erfidia, 2017).

El tejido lo había dejado de hacer, a pesar de haberlo aprendido muy pequeña al lado de su madre, y ha sido, en los dos últimos años, que volvió a tejer y aprender de la

simbología y de la ley de origen que implica la Chakana. Considera que el tejido es una forma de seguir aprendiendo de su cultura.

Sabía, porque mi mamá tejía, tejía ruanas, nos enseñaba a tejer cabuya, pero como nos trajeron muy pequeñas de mi tierra, no alcancé a aprender completamente, pero sí sé. Y aquí vine a retomar el tejido, aprender el diseño. El significado del tejido es seguir aprendiendo, para poder enseñar a otras personas (Anacona, entrevista a Erfidia, 2017).

Considera que a pesar de lo caminado por el Cabildo, el proceso se puede fortalecer vinculando con mayor frecuencia a los niños, las niñas y los jóvenes en las actividades y proceso que se desarrollan a través de la danza, la música, el tejido, la siembra y el tejido, de modo que puedan aprender y reconocer el orgullo que se siente de ser un yanakuna.

Se puede fortalecer, de la misma manera que yo hago con niños, de la persona que yo sepa que no sepa tejer, de hecho, los invitamos a que se acerquen, así como yo llegué todos podemos aprender, inclusive a laborar la tierra. A mis niños ha sido muy importante llevarlos al lote de Familia del Cabildo, y también ya saben cómo es el proceso de la tierra, que primero se patea y luego se siembra, ellos ya tienen conocimiento de eso. Hemos cosechado frijol, maíz, cilantro, y no solo eso, hemos tenido una deliciosa sopa de maíz, mote, calabaza (ríe).

De momento, invito a las madres jóvenes que también enseñen a sus hijos a no perder la cultura ancestral, que es muy importante, que nuestros hijos sepan de dónde vienen, quiénes son, que se sientan orgullosos de tener rasgos indígenas, que aquí en el contexto de ciudad me daba pena que me dijeran que era indígena, hoy día me siento muy orgullosa de ser indígena, de tener hijos y que son hijos de una mamá indígena (Anacona, entrevista a Erfidia, 2017).

Erfidia representa paciencia y entrega en la forma como ha logrado que sus dos hijos se encuentren motivados por aprender a tejer, por hacer parte de las danzas, de la

guardía infantil y estén en los juegos deportivos. Así mismo, la forma como asumió la dirección del Grupo Tejiendo Identidad, pues su interés ha sido el de aprender, convocar a la unidad y el ejercicio cultural promoviendo con sus acciones la armonización de los espacios.

Cristina Córdoba¹⁶⁷

43 años. Nació en el Resguardo de San Sebastián, Departamento del Cauca, Macizo Colombiano.

A sus 33 años inicia su formación política organizativa.

Es hija, madre, compañera y líder.

Desde el 2011 hace parte de la Junta Directiva del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali y participa activamente en el pilar Social como parte del Comité de Salud.

Hace parte del Comité de Salud y del Grupo Tejiendo Identidad.

Cristina es serenidad y resistencia. Ella, que llegó al Cabildo por tener tres hijos como madre soltera, decidió quedarse y contribuir en el proceso cultural de la comunidad, a través de la recuperación del uso de las plantas, los ungüentos y los remedios tradicionales. Estudió básica primaria y se hizo profesional como Auxiliar de Enfermería después de sus 20 años, acompaña a sus tres hijos en su formación profesional y es de las más constantes en el compromiso del tejido cultural. Narra que hace poco reconoció las razones por las que sus padres la habían sacado del territorio con sus seis hermanos y cinco hermanas. Ahora que lo comprende agradece y trabaja porque el conflicto armado en el territorio no fragmente más familias.

La vida de uno no ha sido sencilla, y si con ella uno puede contribuir pues lo hace [...] hace poco, con lo de víctimas, es que vine a comprender por qué mi papá nos sacó un día a la madrugada del resguardo. Nosotros éramos muchos y la guerrilla le dijo que eligiera seis hijos que se quedaban y seis para llevarse. Antes de que regresaran, mi papá prefirió mandarnos a todos para Popayán [llora] yo estaba muy pequeña y solo ahora entiendo que fue su forma de salvarnos la vida, y se lo agradezco, por eso puedo estar ahora aquí [...] Quiero que a mis hijos no les toque lo que yo viví, a nadie debería tocarle, es muy duro uno pequeño y no entiende por qué te alejan de tu casa [...] Ingresé al Cabildo y ahora colaboro con lo que nos corresponde y gracias a su apoyo he logrado terminar de estudiar y trabajar.



Figura 47 Cristina Cordoba Foto: Jorge Osvaldo Páez, Inti Raymi, 2013

¹⁶⁷ En este grupo quise incluir más historias, y extensas, pero cuando cuestioné la influencia que tenía el anterior gobernador en la forma de dirigir el Cabildo en el 2018, en el proceso de validación tres de ellas no dejaron sus historias. Eso lo respeté y hace parte de la forma como se puede valorar el empoderamiento, pues entiendo que lo sintieron como un acto de lealtad frente a mis cuestionamientos.

Semilla



Este grupo de mujeres nacieron fuera de los resguardos mantienen, a través de sus abuelas y de sus prácticas culturales. Como señalé arriba, usaré en la descripción solo algunos fragmentos de entrevistas y de observaciones mujeres que como Carolina, Dianita, Marcela, Marcela, Daniela tienen prácticas ancestrales o quienes ya han sido nombradas con origen del Runa Simi. A ellas, respetando su subjetividad y proceso las hemos integrado en un solo personaje femenino llamado María.



Figura 48 Foto: Jorge Osvaldo Páez, Inti Raymi, 2013.

María es una mujer yanakuna nacida a mediados de la década de 1990. Ha hecho parte del proceso desde antes de nacer, porque sus madres o abuelas participaron de las primeras investigaciones sobre quiénes éramos los yanakunas o se vincularon y re-aprendieron del tejido y durante su procesos de re-elaboración o re-existencia dieron la vida a esta mujer joven yanakuna.

Yo llegué porque venía con mi mamá, con ella he aprendido a estar en el proceso del Cabildo (Anacona, conversación con Carolina, 2017).

Pues mi papá y mi mamá siempre han hecho parte del proceso. Por eso toda la familia viene, y mis tíos, y mis primos, todos estamos en el proceso, yo crecí aquí, creo (Anacona, conversación con Marcela, 2016).

Yo vengo con mi mamá. Ella me trae o yo le digo que me traiga. A mí me gusta participar en la danza (Anacona, conversación con Diana, 2018).

Yo creo que es porque mi abuela siempre nos ha traído. Para mí es normal estar aquí (Anacona, conversación con Daniela, 2016).

Generalmente son mujeres que participan en los grupos de danza, apoyan las salidas a los Encuentros Nacionales del Pueblo Yanakuna, les gusta conversar con las mayores y disfrutan apoyando la labor de las sembradoras y las recolectoras. Observé que en las alboradas del Inti Raymi son quienes promueven una moda de hibridación entre el atuendo tradicional (blusa blanca, falda negra larga, pañolón, sombrero, mochila o jigra y sandalías) con simbología recuperada y ropa de contexto de ciudad, como tennis (convers), han insertado el uso del Kuichi como diadema o cinturón, la mochila, la manilla y en festividades el sombrero decorado con el kuichi.

Yo me visto así porque me gusta. El Kuichi es el arcoiris y el morado nos identifica, a mí me gusta, se nos ve muy bonito, eso creo (ríe) (Anacona, conversación con Marcela, 2016).

A mí me gusta ponerme el sombrero como lo hacen las mayores, no solo para salir a bailar, sino para uno saber que es yanakuna. Tengo mi sombrero hace mucho rato, quiero uno del territorio, pero no lo he comprado todavía (Anacona, conversación con Eliza, 2017).

Pues si yo pudiera usar más cosas me las pondría, aunque aquí en Bogotá uno se puede poner la ruana y le queda bonito, a mí me gusta mi falda negra, lo que hago es usar una blusa bonita y no me puede faltar la mochila, eso sí no, que no se me puede olvidar, y tengo además varias, para poder cambiar cuando quiero (Anacona, conversación con Sonia, 2017).

Las hemos visto asistiendo a las danzas andinas que se realizan los días jueves en la Loma de la Cruz y el Kaporal, además de bailar y enseñar al resto de la comunidad, son quienes en los encuentros nacionales del pueblo yanakuna, junto con los hombres, ayudan a que dentro de los círculos danceemos con más fuerza, suelen gritar y emitir expresiones en runasimi, algunas están siendo parte de grupos de danza andina.

A mí me encanta bailar en todo lado. Es que si con la chirimía a uno le vibra el cuerpo, con el caporal se le mueve todo (ríe) (Anacona, conversación con Marcela, 2016).

Pues además cuando las reuniones, que son tan largas, uno como joven no solo está allí por el proceso político organizativo, sino que también aprende de la danza y por eso yo he ido aprendiendo y así es que uno la pasa bien en cada encuentro (Anacona, conversación con Sonia, 2015).

Yo vengo con mi mamá cuantas veces podemos aquí a la loma, y cuando es el inti raymi vamos con un grupo de amigos, a mí me gusta toda la música andina, las flautas, uno siente estar en el territorio (Anacona, conversación con Luisa, 2017).

Su capacidad creativa y de mediación no solo está en el arte y su atuendo. También están profundizando sobre nuestra cultura, sus trabajos de investigación de básica secundaria o pregrado están relacionados con su interés de aportar a su pueblo, a su comunidad. Existen de hecho en este momento trabajos de maestría sobre la educación propia en la Escuela del Cabildo Indígena de Popayán, de palabras en Runasimi que pueden ser utilizadas por los 31 Cabildos, como resultado del diseño gráfico en un proceso que duró dos años. Iniciativas de magazín y producciones audiovisuales.

Quise hacer mi trabajo del idioma propio, aquí el Cabildo me dio el permiso, luego me fui para el territorio y desde Cabildo Mayor tuve respaldo para realizar varios juegos de aprendizaje del idioma propio, estos me han dicho que van a buscar recursos para reproducir y poder utilizar (Anacona, conversación con Diana, 2016).

A uno se le ocurren muchas cosas que pueden ayudar al proceso político organizativo del Cabildo, la fotografía, la parte audiovisual es una de las formas como se puede hacer un buen trabajo (Anacona, conversación con Marcela, 2016).

Con los pilares y conociendo bien de la Chakana es que uno puede investigar, si quieres te mando mi trabajo y allí puedes ver lo que hice y cómo pienso que se puede aportar (Anacona, conversación con Daniela, 2018).

Sin embargo, observamos, por nuestro propio trabajo y el de otras personas del Cabildo y de personas por fuera de él, que los resultados son más acogidos por quienes están por fuera de la organización. Es decir, tienen más valoración por fuera que dentro de la organización, y esto puede en algún momento desmotivar, porque es preciso que se siga articulando el saber recuperado con las nuevas formas de recuperación, comprensión y adaptación a los contextos de ciudad.

Es que es difícil, uno viene propone, presenta y que sí que les gustó, que quieren, pero luego no se dan las cosas y uno resulta o haciendo otra cosa o retirándose del proceso, porque es muy maluco peliar (sic) y más que ellos son mayores y uno los debe respetar, pero es que ellos no respetan (Anacona, conversación con Marcela, 2016).

Yo me cansé de proponer, hago cuando quiero hacer y les comparto, si les gusto bien, y si no, no me preocupo, como antes, porque todo se vuelve un problema, que los jóvenes esto, que los jóvenes aquello, cuando fueron los jóvenes que empezaron el proceso, pero ahora mayorcitos se les olvidó (Anacona, conversación con Daniela, 2017).

Ay no, pues, yo sí me cansé de proponer. Uno dice que esto, que aquello y que no, tiene que ser como ellos dicen, y a veces escuchan, otras veces dicen escuchar y luego termina siendo uno el problema (Anacona, conversación con Eli, 2015).

Durante el desarrollo de esta investigación observamos tres propuestas de jóvenes yanakunas que fueron rechazadas por la Junta Directiva del Cabildo. Dos de ellos terminaron haciendo otros contenidos, y uno de ellos decidió irse para el Macizo Colombiano a realizar. En contraste, durante el mismo periodo se realizaron, de jóvenes no yanakunas, tres trabajos de grado de la Universidad Santiago de Cali; tres de la Universidad Autónoma de Occidente; uno de la Escuela de Administración Superior y uno de la Libre. Al cerrar esta investigación se aprobó un trabajo de la Universidad San Buenaventura. Al mismo tiempo, se observó difusión de una imagen diseñada por una joven yanakuna, sin reconocimiento de créditos y sanción por refutar.

Este tipo de situaciones pueden hacer que muchas Marías terminen conformando colectivos independientes, o buscando otro tipo de organización para expresar la forma como se ha apropiado y representa la cultura yanakuna, aun respetando el Derecho Propio que conocen bien.

María suele vincularse a estudiar diplomados, asiste a las mingas de pensamiento, colabora en las festividades de los Cabildos, organiza y promueve juegos tradicionales, le gusta animar en las fiestas y sobre todo asume una actitud de defensa del territorio que le ha permitido a través de las redes sociales difundir, compartir o replicar contenidos que tienen que ver con el cuidado del agua, el respeto por la Tierra, liberación de la madre Tierra.

Además, cuestiona lo poco que sabemos de las luchas sociales que se dan en el territorio, considera que debemos conocer mucho más de las movilizaciones que se dan allá y no ver que si se reúne con otros jóvenes es para desarticular el camino ya avanzado, sino para apropiarse y mejorar el caminado.

Es bien difícil estar enterado de todo lo que sucede, pero uno se da cuenta por Facebook, por Instagram, por Whatsapp, uno tiene muchos amigos en el territorio que le comparten lo que hacen o lo que piensan hacer, allá hay mucho proceso que aquí en la ciudad se desconoce y deberíamos apoyar más (Anaconda, conversación con Marcela, 2015).

Yo siento que uno puede utilizar todos estos medios para aprender a denunciar, conocer lo que se hace aquí y por fuera, pero no solo mirar lo de uno, sino lo de otros pueblos, yo siento que donde hay jóvenes con mayores es bien, pero que también no les dé susto, que nos reunamos solo jóvenes. Imagine todo lo que uno puede hacer con las redes y los celulares es mucho, pero es muy difícil cuando hay tanta pretensión por fuera de destruir (Anaconda, conversación con Ángela, 2014).

Vea, si supiéramos más de lo que ocurre en los territorios de origen y de la misma ciudad, los jóvenes y las comunidades estaríamos aquí, esos que no apoyan una marcha, que no tienen tiempo, que por trabajar, pero es que si uno es indígena tiene que estar aquí, moviendo esfuerzos con otros, si no el capital nos arrasa y allí ni para qué llora, por eso los mayores deben dejar el susto a nosotros lo jóvenes o a las mujeres, uno debe estar en esto, por eso vine y seguiré

viniendo, aunque me digan que pierdo el tiempo, uno si es indígena es un defensor (Anacona, conversación Grupal en Plantón Fracking, Cali, 2018).

A que ellos se asustan, que si nos convocan los jóvenes del territorio, eso no apoyan para que uno vaya, que si los podemos representar bien, uno puede y además los representa bien, pero si empiezan con esas desconfianzas, uno quiere que el camino de los mayores se fortalezca con el caminar nuestro, pero eso como que no se entiende siempre, por eso es que yo ya no peleo, acepto y hago y no discuto (Anacona, conversación con Daniela, 2016).

María, además de reconocer el tejido como un fundamento del proceso político organizativo, considera que las posturas del Pueblo Yanakuna deberían ser más fuertes. Algunas veces se compara con los Nasa. Tanto la niña como la joven considera que tejer es mucho más que aprender a tizar, hilar, tejer y dar diseño, es poder cuestionar y tener libertad para pensar y actuar, aunque comprende que existe una autoridad tradicional, el Pueblo Yanakuna debe reconocer que cada ciudad tiene su contexto y que cada vez es más complicado en la ciudad y en el territorio, y ahora mucho más firmados los Acuerdos de Paz.

Y es muy interesante escuchar así, a María, porque con los otros grupos realizamos una minga de pensamiento tipo taller que denominamos Chakana y Paz, mientras que para ella fue espontáneo opinar al respecto de los Acuerdos de Paz, o ponía mensajes en Facebook que nos hicieron buscarla para conversar por chat, y en otras ocasiones la encontramos en movilizaciones en Piendamó, La María, Popayán, Cali y en el Huila.

Mire, yo vine a esto, porque el Cabildo a esto no ha convocado, porque quería, es que siento que nos debemos parecer más a los Nasa, allá dice salimos y es salimos, no que si quieren o que si tiene tiempo o que si cabe en la chiva o dónde sea, es organizando la salida, y aquí no pasa eso, nos dejamos ir por la rutina y

eso no puede pasar debemos estar en todas, por frentes, buscar defender la vida es la labor de un indígena (Anacona, conversación con Daniela, 2014).

Yo no sé, a veces es que no nos damos cuenta que sí somos unidad, así mismo debemos actuar en unidad, ahora con estos Acuerdos de Paz todos debemos movilizarnos, pero mire, aquí estamos las de Popayán, algunas de Putumayo, dos del Huila y muchas del Macizo, yo no sé si es que en Cali y en Armenia no se enteraron, o Bogotá, pues les queda más lejos, pero ni así, porque vinieron como casi 10 buses, o yo no sé cuántos de Bogotá, y recogieron gente de las otras ciudades, hasta de Buga, Dos Quebradas, pero yanakunas somos muy pocas por eso, PazHaremos refrendando la paz y las yanakunas debemos estar en todas, no es solo las nasa, sino todas y en todas, y mucho más ahora que se vienen los acuerdos (Anacona, conversación en marcha, 20 de noviembre, Popayán 2015).



Figura 49 Foto: Angélica Peñaloza, 20 de noviembre. Las Mujeres PazHaremos. refrendando la paz, 2015.

Ah, eso es muy duro, uno viene aquí a la María, se encuentra con gente de Cabildo mayor y de otros Cabildos, aquí uno aprende qué fue lo que se demandó y por qué son las Mingas Sociales, esos acuerdos deben tener no solo el sentir indígena, sino compromisos serios, aunque eso es largo y pues uno aquí no puede opinar mucho, pero sí puede aprender sobre lo que ya se ha demandado, es que uno siente que en la ciudad se limitan a la Ley de Víctimas, y los Acuerdos

son participación, reconocimiento de lo que ha hecho la guerra con las mujeres, esto es mucho que allá no se está estudiando cómo debería de ser, por eso cuando me dijeron de venir a La María me apunté (Anacona, conversación Encuentro Nacional de La María Piendamó)¹⁶⁸.

Ahora que han venido a dictarnos talleres sobre víctimas, pero yo creo que si aprendemos que los acuerdos es una reparación, reintegración de muchos, incluidos los jóvenes que tomaron las armas, creo que allí es donde debe estar nuestro sentir, mire, aquí vinimos a hablar no de los acuerdos, no de las víctimas, de las mujeres y la forma como su lucha por el territorio las hace fuertes y cuando mencionan el Cauca mencionan a las Nasa y sabemos que yanakunas estamos allí, pero por qué no nos mencionan, porque solo son dos, otros que se muestran o es que yo no sé también eso es lo que pienso y es válido, ¿o no? (Anacona, conversación Encuentro Femicidios, abril 2016¹⁶⁹).

María, cuestionando y deseando participar, es reconocida por la comunidad. En ocasiones ha sido elegida como coordinadora de Salud, lo que significa una responsabilidad alta, pues es quien debe mediar entre las EPS (Empresas Prestadoras de Servicios de Salud) y la comunidad afiliada al Cabildo, otras ocasiones ha estado en cargos públicos, con contratos de prestación de servicios en la Administración Municipal; en otras ocasiones ha sido nombrada en la Junta Directiva del Cabildo, como secretaria o fiscal. En algunas ocasiones ha liderado alguno de los pilares del PESCAR, sobre todo en la parte de cultura o si no lidera, si le delegan, la responsabilidad de apoyar en las danzas y en los deportes y allí siempre está para contribuir en las festividades, como el Día de la Familia o el Inti Raymi. En el 2019 una María fue nombrada como Alcaldesa Suplente y coordinadora del Inti Raymi.

¹⁶⁸ Santander de Quilichao, Corinto y La María Piendamó, Departamento del Cauca, Colombia, 5, 6 y 7 de septiembre de 2016: <http://www.cric-colombia.org/portal/caminemos-la-paz/>

¹⁶⁹ Foro Internacional Sobre Femicidios en Grupos Étnicos Racializados: Asesinato de mujeres y acumulación global, Buenaventura, Departamento del Valle del Cauca, Colombia, 25, 26, 27 y 28 de abril del 2016: <http://forofemicidios2016.blogspot.com/>

Pues yo llegué al Cabildo y no pensé que me iban a dar esta responsabilidad. La asumí con susto y estoy aprendiendo, pero no crea, cualquier responsabilidad es difícil, pues uno además tiene que poner atención y mirar cómo se hace, porque aquí no te explican, te dicen que hay que hacer, pero debes aprender viendo, eso es lo que me ha tocado a mí (Anacona, conversación con Camila, 2015).

Cuando a mí me dijeron que si quería este cargo, pues dije que sí, pero no crea, uno se lo piensa, porque es representar a una comunidad y es mucho peso sobre uno, porque debe cumplir en el trabajo y con ellos, y pues sí te ponen es para ayudar a la comunidad, pero la comunidad no entiende que en el trabajo ponen muchas cosas más y uno no puede decir no, y pues allí se empiezan a enojar por el tiempo, pero creo que eso se tiene que mejorar, que deben ser más claros, si a uno lo contrata el municipio como indígena para hacer solo asuntos indígenas, para eso ya está A.M., pero si es el cupo que le dan por inclusión, pues uno debe llegar a hacer lo que le toca, pero eso no es claro, por eso hay también dificultad, y sobre todo mucho aprendizaje para uno (Anacona, conversación con Marcela, 2015).

Yo llevo de coordinadora de Salud ya van a ser tres años o alquilo más, pues es difícil, porque uno tiene toda la responsabilidad, y mientras uno aprende lo que se debe hacer, pero en general a mí la comunidad, la directiva y mis compañeros me han enseñado, yo he aprendido mucho y pues quiero seguir ayudando en este tipo de labor, siento que se puede hacer mucho (Anacona, conversación con Carolina, 2017).

María, como semilla, tiene de todas algo, de las mayores la necesidad de investigar y aprender de su cultura, de su idioma propio, de su atuendo, de su simbología, todo para ella es propio desde el tejido y la danza. De las sembradoras tiene mucho más, porque es una sujeta política en todo contexto, aunque fue difícil tener conversaciones amplias y que nos dieran una entrevista en profundidad, les gustó conversar y reconocer que pueden participar en distintos espacios, desde la danza hasta en espacios de políticas

públicas, y de las recolectoras tiene mucho más, porque les encanta visibilizar su cultura desde las marcas corporales, con la simbología y el idioma propio.

Estas mujeres son semilla en un momento de riesgo es global, y no es metafórico, pues en los pueblos indígenas se configuró hace algunos años el Movimiento de Liberación de la Madre Tierras y en la india el Movimiento de Liberación de las Semillas. Ellas están germinando en el momento cuando en el Pueblo Yanakuna se cuestiona las estructuras políticas y la existencia de los Cabildos. Cuando está siendo cada vez más amenazada la lucha indígena, la tecnología puede ser aprovechada para movilizar y aprender o para desprender y olvidar, la hibridación puede brindar nuevos horizontes de la defensa del territorio o puede favorecer el reconocimiento de la necesaria articulación entre el campo y la ciudad.

Es un momento también difícil, porque, para el caso de Colombia, es cada vez más legitimada la violencia de mafias, paramilitares y frentes de guerrillas no desmovilizadas que actúan y cuando el país se ha polarizado, primero en el Referendo del Sí y No, de los Acuerdos de Paz del 02 de octubre del 2016¹⁷⁰ y de las elecciones presidenciales del 2018. Es de anotar que al cierre de este informe, en los últimos 24 meses se habían asesinado 300 líderes sociales. De estos, 111, en el 2018, entre ellos 30 compañeros indígenas. En el año 2019 en cifras las instituciones no han podido coincidir, sin embargo se estima más de 670 líderes y lideresas asesinados entre el 2016 a mayo de 2019.

Por eso, María debe ser una semilla que participe de la escuela política y camine, como dicen las sembradoras, sepa visibilizar, garantizar y promover nuestra cultura, como refieren las recolectoras, y que aprenda que tejer también significa reflexionar, actuar en reconciliación y perfección del diseño, que es la dualidad e integralidad entre el

¹⁷⁰ Los resultados se pueden consultar en la página de la Registraduría Nacional o en otras donde se hace análisis con referencia a mapas según los resultados: Si: 49.78% (6.377.482) No: 50.21% (6.431.376).

mundo material, el espiritual, y el mundo afecto y el mundo mental. La semilla tiene que ser muy bien abonada y motivada, para que María pueda seguir siendo una mujer empoderada y pacifista. Por eso, para nosotros, en una frase, María, joven y niña yanakuna, es *esperanza, construcción y reconciliación*.

En María encontré varias expresiones que en el 2019 se dieron en la junta directiva:

No heredamos pleitos anteriores. Somos unidad y familia. No nos interesa discutir. El empalme y la Organización son importantes. Así como ustedes, nosotros vamos aprendiendo con claridad (Notas de campo en últimas reuniones, 2019).

Conclusión

La relación entre estas cuatro generaciones y formas de acción nos permitirán continuar en el proceso de pervivencia cultural.

Lo más complejo de las narrativas fue el proceso de validación, como ejercicio de darles la palabra al dibujo y reflexión.

Algunas mujeres recolectoras decidieron, en un acto de autonomía, no participar con su relato en solidaridad con una autoridad masculina, al haberlo cuestionado por su poder patriarcal.

Las conclusiones de este ejercicio se hacen en el siguiente capítulo, pues de sus relatos se realiza este trabajo.

Capítulo 6. Conclusiones

Describir el proceso de empoderamiento pacifista

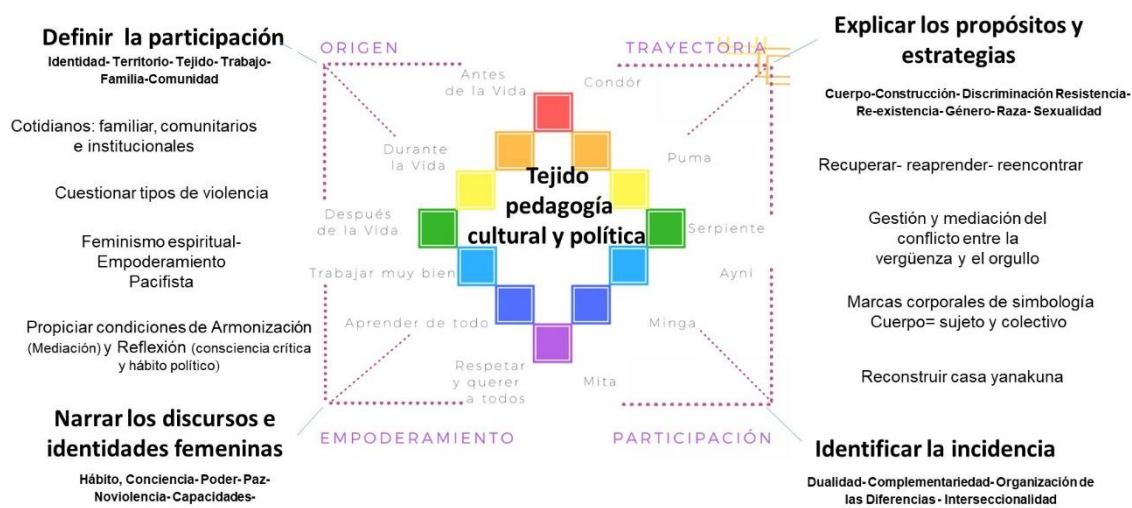


Figura 50. Mapa Resumen Conclusiones. Fuente: Anacona, 2018.

Presentación

Al final de cada uno de los capítulos presentamos las conclusiones. En este capítulo la intención es ampliar la discusión, de acuerdo con cada uno de los objetivos que orientó esta tesis doctoral. En este sentido, es preciso decir que con el interés de reconocer el enfoque de triangulación que orientó esta investigación, entre la cosmovisión de la Chakana o Cruz del Sur, la Investigación Acción Participativa y el Feminismo Decolonial Comunitario, y los resultados propios del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres yanakunas y el mío, las conclusiones son

presentadas como un ejercicio de narrativa autobiográfica que tiene por objetivo dar cuenta de los principales hallazgos y las posibilidades de continuar con esta investigación en una fase posdoctoral, al ser posible como contribución académica y comunitaria.

La forma como presentamos este capítulo es desde el objetivo general, luego los objetivos específicos y en cada uno de ellos hacemos referencia a los aprendizajes en términos de reflexividad¹⁷¹. Porque comprendemos que en esta investigación no es solo importante comprender el lugar de enunciación propio, que me conecta con los propósitos de la misma, sino también la importancia que tiene que como investigadora pueda revisar de forma crítica lo aprendido en cada uno de los caminos metodológicos desarrollados, esto a la luz de lo que exige hacer el giro epistemológico hacia las paces imperfectas y el feminismo decolonial comunitario.

Por tanto, en términos de discusión no pretendemos darle cierre final a esta investigación. Por el contrario, pretende dejarse lo que hemos denominado “ventanas abiertas” o posibilidad de indagación futura para, de esa forma, seguir contribuyendo a la memoria histórica y colectiva del Pueblo Yanakuna en Colombia.

Describir el proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali entre 1999 a 2014

En la revisión de antecedentes de investigación sobre el empoderamiento de las mujeres encontramos que generalmente parten de un proceso de intervención denominado IAP. Prima el enfoque de desarrollo empresarial para promover la

¹⁷¹ La reflexividad expresa la conciencia del investigador, habla de su conexión con la situación de la investigación. Es un proceso en el cual el investigador vuelve sobre sí mismo para examinar críticamente el efecto que tiene sobre el estudio y el impacto de las interacciones con los participantes. El proceso reflexivo impregna todos los niveles de un estudio de investigación y está presente en todas las fases desde la pregunta de investigación al trabajo de campo, del análisis de los datos a la elaboración final del informe. (De la Cuesta, 2011, p.1)

participación en distintos sectores y se capacita en emprendimientos económicos y culturales.

En esta investigación no se hizo una intervención dirigida a promover aspectos empresariales o a desarrollar una serie de capacitaciones que promoviera saberes en las mujeres tejedoras. No. Aquí la intervención consistió en reconocer que las mujeres indígenas yanakunas como tejedoras de procesos tienen mucho que enseñarnos. Por eso, en estos seis años, se actuó con el principio de conocer a las mujeres desde su propia cotidianidad, como si se tratara de una etnografía clásica, de vivir con la comunidad. Primaron los principios de la Chakana, para reconocer nuestra cosmovisión y cosmogonía en la relación y diálogo con la comunidad. Se recorrieron los cuatro caminos de manera reflexiva: i) Estar en la práctica, ii) Contar y narrar, iii) Dibujar y iv) Darle palabra al dibujo.

De la IAP destacamos como principio reconocer la capacidad de reflexión y acción de las mujeres y la comunidad, lo que se denomina el saber “sentipensante”, que corresponde a actuar con el corazón y la razón, como lo vienen haciendo este grupo de mujeres tejedoras. Del feminismo comunitario decolonial se destacan el escuchar y el aprender de las mujeres indígenas, como forma de reconocer los aportes que hacen al buen vivir yanakuna.

Con base en esta triangulación aprendimos a reconocer las trayectorias de vida de cada una, inclusive la propia. Fortalecimos la observación y participación en los distintos espacios de la vida cotidiana, desde los más íntimos, con la familia, hasta los más públicos, de movilización social.

Fue complejo registrar todos los detalles y llevar lista de todo para comprender las formas de empoderamiento e identificar el componente pacifista. La pregunta que orientó todo el tiempo fue: ¿Qué hacía que el empoderamiento fuera pacifista?

Con lo anterior, quiero decir que, habiendo desarrollado esta investigación, entendí que la ruta más rápida pudo haber sido desarrollar una estrategia de intervención, menos densa en la triangulación de enfoques y técnicas, metodológicamente hablando, y menos demorada en tiempo, pero de forma personal menos rica en la posibilidad de reconocer la complejidad de la forma como este grupo de mujeres yanakunas contribuyen a la construcción de nuestra identidad de pueblos originarios: qué y cómo era su proceso de re-existencia política y cultural, cómo inciden en la comunidad y en el Pueblo Yanakuna desde, y con, el tejido.

También es preciso decir que metodológicamente pude haber seleccionado un solo relato de vida, por su incidencia y trayectoria, pero fue precisamente la forma cómo ella, Doña Diva, viene tejiendo su proceso que, en clave de tejido, fuimos relacionando a las demás mujeres. En ese caso, ella podría ser la urdimbre y las demás las tramas del tejido, posiblemente para narrar en un proceso literario o documental que queda como posibilidad, para continuar el camino de la investigación.

La pretensión con los relatos es la de reconocer la paridad, la dualidad y la reciprocidad que teje el Pueblo Yanakuna. Se trata de evidenciar que las mujeres hacen parte del proceso político organizativo desde sus inicios, en la década del 60. Ellas vienen caminando de la mano con los hombres en la recuperación, reencuentro y recuperación de la identidad como pueblo indígena originario yanakuna.

Por tanto, podemos decir que esta investigación puede ser un pretexto para que otras mujeres y muchos hombres puedan reconocerse en estas trayectorias de vida que dan cuenta de un pueblo que supo transitar de la vergüenza al orgullo y que en su proceso intenta reconocer a las mujeres como tejedoras de procesos, entendiendo el tejido cultural como eje importante en el proceso político organizativo de todo el pueblo yanakuna.

Como proceso y resultado de investigación recibirá muchas críticas, internas y externas, y para eso es, para seguir contribuyendo a la discusión de la forma como la

memoria histórica y colectiva permite recuperar nuestras propias historias, propiciando el diálogo político, ético y metodológico entre la ley de origen que nos representa como yanakunas, la Chakana o Cruz del Sur, y la Investigación Acción Investigativa, que reconoce la voz, y los argumentos que existen con relación a la noción de cuerpo, territorio, identidad y memoria de las mujeres.

Por eso, esta investigación es una forma de contribuir al sentir yanakuna que toma como pretexto la historia de mujeres que habitan en Cali, para luego buscar y encontrarnos con mujeres de Bogotá, Popayán y del Macizo Colombiano, en el Cauca y el Huila, que son representativas de la paridad, la dualidad y la lucha que nuestro pueblo ha brindado en Colombia y en América Latina con relación a la resistencia indígena, salvaguarda y pervivencia cultural, y de su territorio ancestral.

Francisco Muñoz Muñoz me motivó a pensar en las acciones de paz, y a sistematizarlas y analizarlas desde la consideración de la paz como categoría de análisis gracias a la matriz unitaria y comprensiva, y con mi director, Juan Manuel Jiménez Arenas, delimitamos el empoderamiento pacifista a las mujeres de la comunidad de la que hago parte. Así, gracias al diálogo entre la paz imperfecta y la cosmovisión de la Chakana, encontramos concepciones de paz como principio movilizador e integrador de un pueblo y acciones de noviolencia, porque el tejido es una reflexión y acción mayoritariamente pacifista en la forma como se hace, repara y representa en el proceso de re-existencia cultural y política del pueblo yanakuna.

Se hizo el ejercicio de poner en diálogo conceptos y sus autores de perspectivas distintas, esto con el ánimo de contribuir a la discusión plural y posible entre aspectos decoloniales y la paz imperfecta, así como entender por qué acogimos el empoderamiento pacifista desde la paz imperfecta. Esto seguirá siendo un reto de investigación para seguir dando el giro epistemológico en varias dimensiones y niveles académicos y humanos.

Las mujeres señalan que la construcción de la paz es una reflexión constante que implica deshilar cuando sea necesario para siempre buscar el mejor tejido. Así han podido hacer parte del proceso político organizativo de su pueblo, en la recuperación de su origen, la comprensión de la cosmovisión y ley de origen, y han contribuido en la elaboración del Plan de Vida del Pueblo Yanakuna, el Plan de Salvaguarda, el Plan de Vida Macana. Además, en cada contexto, Bogotá, Cali, Popayán y el Macizo Colombiano, en el departamento del Cauca, han aportado a la definición de políticas públicas indígenas, de género, de diversidad, de educación, de salud, de víctimas y de ordenamiento territorial.

En la gestión del conflicto entre la vergüenza y el orgullo que hoy día nos permite reconocer nuestra identidad originaria se configura una serie de expresiones que, en nuestro caso, van poniendo en discusión la connotación sociológica y normativa del territorio como tierra, como lugar de origen, como espacio, como cosmovisión y como cuerpo. Y se relaciona el territorio con la noción de cabildo en contexto de ciudad.

Es decir, las y los yanakunas creamos nuestras propias definiciones, como dice Boaventura Sousa (2011) sustantivos críticos como cuerpo, territorio, contexto de ciudad, justicia, derechos, paz, caminar, proceso, resistencia, re-existencia, tejido, tejedores de proceso, ritualidad y churo cósmico. Las expresiones tienen el papel de ser sustantivos críticos para sustentar nuestra capacidad y potencial de mediar y gestionar de forma pacifista desde el tejido como pedagogía en la construcción de paz.

El tejido es una pedagogía pacifista que, como queda expuesto, nos lleva a re-elaborar una noción de cuerpo individual (sujetos) y cuerpo colectivo (comunidad y pueblo) históricamente violentado e invisibilizado, para llenarlo de marcas corporales, de simbología, que nos muestra que somos y hacemos parte de un pueblo originario. Un pueblo que viene caminando en un proceso de autorreconocimiento y determinación ante las instituciones estatales y las propias organizaciones indígenas. Recordamos que en 1999 se fundó el Cabildo Mayor y que en el 2017 el Ministerio del Interior lo reconoció

como autoridad tradicional. Los cabildos en contexto de ciudad, entre ellos el de Cali, seguimos buscando el registro ante este Ministerio.

En la experiencia del Pueblo Yanakuna la creación está asociada al *tejido*, que es mucho más allá que la trama de urdimbres y ejes de hilo. El *tejido cultural* hace referencia al proceso político organizativo de un pueblo originario que recupera el orgullo de ser y sentirse indígena yanakuna, un pueblo que dice que pasó *de la vergüenza al orgullo*. La acción transformadora de mujeres yanakunas está vinculada con su interés de recuperar las formas de tejido en lana de forma ancestral que, con los años, poco más de 40, lo configuran como tejido en el vínculo familiar, cultural y político. Por eso, tejen la palabra, el camino, la simbología, la vida, la cobija y la familia. A partir de la recuperación y documentación de los usos y costumbres desarrollan un proceso de recordar cómo se hilaba, cuáles eran las formas y colores con significado para el Pueblo Yanakuna. Esos colores en simbología de su ley de origen o Chakana les permiten comprender la relación de los cuatro mundos que integran su Plan de Vida (espiritual, material, efectos, razón) en lo que ellos mismos han denominado *reconstruir la casa yanakuna*.

Las mujeres tejedoras de Cali rastrearon durante más de once años la figura de la Chakana para entender el pensamiento andino en el contexto de ciudad e inciden de forma política y cultural en su comunidad y, con otras organizaciones indígenas en el Valle del Cauca, en otros departamentos y fuera del país. Las tejedoras recuperaron la simbología en una búsqueda constante, con el compromiso de compartir el conocimiento aprendido y recuperado. De ese modo, gestaron y desarrollaron capacidades asociadas con la creatividad y el tejido cultural en donde fueron vinculando a sus propias familias, y con ello a toda la comunidad, constituida en 920 hogares y más de 2400 personas que hoy se autoidentifican como yanakunas en Cali (Cabildo Yanacona Cali, Macana, 2014).

Se puede asegurar que el *tejido* es un fundamento básico en el empoderamiento pacifista de las mujeres y su pueblo. Un pueblo originario que sin etiquetarlo como

pacífico tiene pruebas de que sí lo ha sido, en lo que otros autores (Albán, 2013) han denominado re-existencia. Es decir, responde a un proceso de subjetivación relacionado con la re-elaboración de su identidad como indígenas.

En nuestro caso, algunas de las mujeres yanakunas que denominamos sembradoras van a reconocerse feministas y desde allí observan y trabajan por cambiar su realidad. Las otras no lo incluyen en su discurso como argumento, pero sí como práctica cotidiana de relación con el otro que puede ser de su misma comunidad o no, que merece conocer “quiénes y cómo somos las mujeres yanakunas”. Pero todas sí van a estar influenciadas por lo que viven y escuchan entre ellas de Julieta Paredes con el feminismo comunitario.

Las mujeres yanakunas demandamos, hacemos uso y apropiamos nuestros derechos, pero esto no desconoce los problemas estructurales y culturales a los que nos enfrentamos cuando se trata de participar en procesos de toma de decisión en los ámbitos comunitarios, sociales, políticos, económicos, que se vuelven mucho más complejos cuando son de carácter nacional o local y de nuestras propias organizaciones.

Esta apertura en la participación de las mujeres se configura, entonces, ya no solo como necesidad, sino como demanda y reconocimiento de los derechos individuales y colectivos. Dispone de una serie de mecanismos normativos, políticos, sociales y culturales que, como mujeres, nos vamos a ir apropiando, y que se vuelve mucho más complejo para quienes históricamente hemos sido marginadas, esto es, que siempre será distinta la participación femenina según las características étnicas y territoriales, en este caso indígenas y de origen rural, producido precisamente porque el patrón de poder impuesto por el patriarcado (raza-sexo-trabajo) seguirá influyendo en las formas y estrategias en las que participamos. Esta situación implica desarrollar una serie de capacidades y, por tanto, potenciar el uso mismo del marco normativo, social, político y cultural con el que ya contamos y otro que en derecho propio habrá que crear en el Pueblo Yanakuna.

Por su trayectoria de vida, las formas de participación, su incidencia en las tres formas de trabajo andino y su forma de empoderamiento, nos permitimos crear cuatro categorías de grupos de mujeres yanakunas: mayores, sembradoras, recolectoras y semillas.

El movimiento, como cuerpo social, nos garantiza las distintas formas de participación. Sin embargo, las capacidades individuales de empoderamiento pacifista y expresión política son una necesidad de formación que se obtiene solo con la experiencia o el caminar que mencionan las mayores y las sembradoras. Esto significa que, aunque parte de las transformaciones que se han dado en la participación de las mujeres indígenas en políticas, planes, programas, proyectos estatales, globales y de sus propias organizaciones, dichos cambios responden a las demandas de los mismos movimientos indígenas y feministas. No obstante, no es suficiente, ni sinónimo de una alta participación de las mujeres. Por el contrario, se configura como uno de los desafíos actuales en lograr mejorar, potenciar y desarrollar más y mejores capacidades en las mujeres, para mejorar los procesos de participación y, por tanto, empoderamiento, con miras a mejorar sus propias condiciones de vida y la de sus comunidades. Y tal como lo refiere Julieta Paredes y algunas feministas, como Silvia Rivera, revisar muy bien la perspectiva o el enfoque de género que puede resultar siendo un discurso colonialista que desconoce a las mujeres indígenas con y en sus comunidades.

En este sentido, se sigue insistiendo en la participación de las mujeres en la política de reivindicación de derechos, en donde varias de las mujeres yanakunas, especialmente las sembradoras y las recolectoras, se han ganado espacios demostrando capacidades intelectuales y de alta responsabilidad. Esto no desconoce que aún se debe trabajar bastante por la representatividad y participación de las mujeres en la dirigencia de las organizaciones indígenas en los diferentes niveles territoriales.

En los hallazgos, sorprende la diferencia de edad: la mayor de 82 años y la menor de 23. El conflicto armado ha dejado huellas en sus vidas. Todas son sobrevivientes, todas se salvaron de ser reclutadas por grupos presentes en el macizo colombiano. Aun así, en el Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanakuna el reclutamiento forzado no aparece ni entre causas ni efectos principales del conflicto armado. Aparecen sí el desplazamiento forzado como principal causa de la violencia directa y el asesinato de sus líderes, y solo en una proporción menor se refiere el reclutamiento forzado. Aunque carece de la profundidad de lo vivido en el territorio, en el reclutamiento forzado están la explotación y esclavitud que suelen tener las mujeres en la guerra. Fue de ese horror del que huyeron y se salvaron las mujeres que hicieron parte de esta investigación.

En términos personales, quise exponer cada trayectoria. No fue posible por la extensión. Sin embargo, con admiración destaco aspectos que con ellas fueron priorizados en su autorreconocimiento, reelaboración y empoderamiento. Su potencial y distintas capacidades de aprender, gestionar y liderar fueron criterios de la narrativa. Todas son reconocidas por ser tejedoras de procesos. Estas mujeres con humildad asumen el compromiso con todo un pueblo como defensoras de derechos humanos y colectivos, que en Colombia seguirá siendo un riesgo físico real de perder la vida¹⁷².

Sus vidas demuestran la capacidad de superar todas las adversidades y una creatividad y poder de mediación basadas en la ley de origen de la Chakana o Cruz del Sur, que las hacen merecedoras del reconocimiento como constructoras de paz.

Al mismo tiempo, sus trayectorias nos demuestran que en nuestro país los líderes y lideresas están en todo lugar, en esa cotidianidad que nos abrumba, haciendo un esfuerzo intenso por seguir protegiendo nuestras raíces. En este momento, 2019, cuando en Colombia se amenaza con “hacer trizas” lo construido con las FARC, este grupo de

¹⁷² María Ovidia Palechor cuenta con esquema de seguridad especial.

mujeres, defensoras de vida y pacifistas, nos enseña que siempre se puede hacer más, expresión de paz imperfecta.

La fuerza en su discurso, la convicción en su mirada, la forma de superar las dificultades sorprende, porque quizás en medio de la guerra que aún se vive en Colombia, a muchos les cuesta creer y dar ese giro hacia la paz. Somos pocos los que nos arriesgamos a aprender de estas personas que con ahínco defienden, desde su cosmovisión y ley de origen, valores como el amor, el territorio, la unidad, la cultura, la reciprocidad, la humildad, la honestidad, su relación con la madre tierra y las plantas. Aquí coincido con Esperanza Delgado Hernández (2012), Adolfo Flores (2014) y entiendo por qué Francisco A. Muñoz creyó en nosotros. Todos ellos reconocen el potencial de mediación y gestión pacífica de los conflictos a través de la palabra, la ritualidad, las acciones organizadas, el tejido, la danza, la música y el caminar con la firme promesa de mirar nuestro pasado para avanzar. Eso han hecho las mujeres yanakunas, re-existir para ellas y para toda una nación.

Parte del proceso de ir tejiendo la complejidad del proceso en ciudad es seguir sacando los elementos de memoria, que nos brindan el tejido y la reexistencia: organizar las hebras por colores, como práctica de análisis, aprender y comprender para identificar la urdimbre que significa la cultura como parte de lo político y organizativo que desarrollamos como pueblo.

Definir la participación de las mujeres en el proceso político organizativo del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali

Los espacios que favorecen el empoderamiento pacifista de las mujeres yanakunas han sido:

- La Asociación Cultural Rioblanqueña. Como primera organización en contexto de ciudad, empieza a promover el estudio de las prácticas culturales y la preocupación de quiénes somos y de las raíces ancestrales yanakunas.
- El cabildo, como resultado y expresión del proceso político organizativo, favorece el trabajo y fortalecimiento de los aspectos de identidad indígena yanakuna.
- El Grupo de Tejido, como primer instancia integradora de las mujeres que, estando por fuera del territorio de origen, se encuentran a recuperar y re-aprender los pasos del tejido, las formas, la simbología y la cosmovisión andina yanakuna.
- Los encuentros de juegos, danza y música, que establecieron con los resguardos de origen, especialmente Rioblanco y los que promueven en la ciudad, fortalecen nuestra identidad y contribuyen a la posibilidad de encuentro, de compartir, de reconocer y de apropiarse la identidad yanakuna, a instituir repertorios discursivos, marcas corporales, usos y costumbres. Aspectos que llevamos a los ámbitos de la vida cotidiana del hogar, el trabajo y la ciudad.
- Las Mingas de Pensamiento y de Movilización Social internas como Cabildo, como pueblo y con otros pueblos indígenas, para discutir y comprender los contextos y demandas de protección, salvaguarda y defensa de los pueblos indígenas en Colombia.
- Los Encuentros Nacionales del Pueblo Yanakuna para el estudio de la identidad, la puesta y discusión de aspectos para la definición de acuerdos políticos como nación yanakuna, la construcción de su simbología y el plan de vida yanakuna.
- Los espacios de discusión del Plan de Salvaguarda y el reconocimiento de la afectación como pueblo y en cada cabildo. Ese diálogo de pluralidad, paridad, dualidad y reciprocidad puso y pone a prueba en varios momentos la capacidad mediadora de las mujeres, incluida la capacidad de diálogo con la institucionalidad.
- Los espacios comunitarios de construcción del Plan de Vida Macana, como la posibilidad de consolidar el trabajo de 40 años en Santiago de Cali, para continuar con la pervivencia cultural.
- El trabajo de minga en espacios institucionales de ciudad con otros cabildos en Cali: inga, misak, kofán, nasa, quichua.

- El Encuentro Nacional de Cabildos en Contexto de Ciudad que, entre el 2010 y el 2013, permitió la consolidación del protocolo de registro de cabildos en contexto de ciudad. Una propuesta de registro de 173 comunidades en contexto de ciudad, proceso que aún se encuentra en curso ante el Ministerio del Interior.
- Las instancias de participación en el CRIC y la ONIC, que favorecen su relación en el Movimiento Indígena Yanakuna, que brinda la oportunidad para que mujeres como María Ovidia Palechor nos representen a los pueblos indígenas en espacios tan importantes como en la presentación del Informe de Derechos Humanos ante la Corte Interamericana de DD. HH. y en los Diálogos de Paz, en la Habana.
- La participación en espacios de ciudad, como ferias y encuentros culturales, que han favorecido la visibilidad cultural y del tejido en lana de las mujeres yanakunas.
- El espacio de la Escuela Integral Indígena, en donde se expresa el sentir yanakuna en el proyecto educativo: se constituyó la Guardia Escolar, el Cabildo Escolar y además es espacio de encuentro para las reuniones de la junta directiva y, en ocasiones, de asamblea del Cabildo.
- La chagra en Felidia, como espacio de trabajo para la siembra y la posibilidad de contar con una tierra propia, se va configurando como un espacio importante, al punto que en el discurso de algunos líderes y lideresas del cabildo se pretende reemplazar los otros espacios físicos de encuentro.

Todos estos son espacios donde estas mujeres yanakunas participamos y contribuimos en el desarrollo y fortalecimiento de nuestra identidad como pueblo originario, al tiempo que son espacios y contextos que nos permiten desarrollar y fortalecer distintas capacidades de reflexión, acción y transformación, como empoderamiento pacifista.

Explicar los propósitos y estrategias del proceso de empoderamiento pacifista de las mujeres del Cabildo Yanakuna de Santiago de Cali

Las tejedoras, desde la reflexión y acción en estos más de 40 años, gestionan para que en nuestras comunidades y en el Pueblo Yanakuna aprendamos a comprender que el tejido, como pedagogía de paz, es cultural y político.

El tejido es una pedagogía cultural de aprendizaje del ser y sentir yanakuna que permite mantener el vínculo entre el territorio de origen y el territorio que se construye en la ciudad. Intenta romper con esa dicotomía entre lo urbano y lo rural, y allí vuelve el tejido a representar su acción pacifista, pues a través del “ir y volver” remiten a una necesidad de mantener en contacto ambos contextos, que se necesitan para existir. Por eso se aporta desde la ciudad hacia los resguardos y de los resguardos se alimenta a la ciudad en fuerza, vida y armonización, que brinda habitar el macizo Colombiano, donde nacen los ríos Cauca, Caquetá y Magdalena, donde hay 15 paramos, más de 300 lagunas, y donde, a pesar de la violencia estructural, se sigue pensando en resistir de la semilla y del tejido que nos brinda la pacha mama.

Por tanto, el tejido como pedagogía; la Chakana, como ley de origen; el Churo Cósmico, como vínculo, y el Kuichi, como fortaleza, permiten a estas mujeres, sus familias y sus comunidades asumir el compromiso de vivir y representar en la Wipala la unidad, la cultura, la autonomía y la identidad. Por eso, cuando una persona yanakuna, y en este caso las mujeres, dice que tiene que “tejer la cobija en familia” está pensando en comunidad, en paridad, en dualidad, en reciprocidad y en solidaridad, que convoca a la investigación, reflexión y acción frente a un sistema que nos hizo perder en el tiempo y que nos retó a asumir el compromiso de reconstruir nuestros pilares del PESCAR. Reconstruir la Casa representa la fuerza del yanakuna que entre mediados del siglo XX y lo que va del siglo XXI pasa de la vergüenza al orgullo. Esa yanaconidad que dice Jimmy Sevilla, que relatan un poco más densamente Elías Sevilla Casas y Manuel Sevilla Peñuela, que Nancy Motta ha querido describir o que Doly Enríquez y Fredy Campo han representado en sus poemas, como defensores del agua y de la vida.

Así, aunque se remite al proceso político organizativo, el proceso es denso y tiene varias formas y colores, y la manera como se ha re-elaborado y por tanto re-existido ha

tenido y tendrá varias rutas. Lo que demuestra que no hay que tener un mismo inicio para saber hilar y tejer, y también que es posible deshilar para comprender, entender, sanar y re-elaborar nuestra identidad. Y eso se puede hacer desde antes de nacer, como la semilla, o en medio del caminar, como las recolectoras, las sembradoras y las mayores.

Cuando uno migra a las ciudades es difícil adaptarse a las otras culturas, pero a través del tejido se logra que nos encontremos como yanakunas, y en esta labor contribuyen las mujeres. Estando en esta selva de cemento, mujeres de varios resguardos nos hemos encontrado a tejer. Estas mujeres se unen a este grupo porque se identifican con el tejido y desde allí se reconstruyen, y nos ayudan a reexistir.

En este punto, también es pertinente expresar que, aunque su salida del territorio, en la mayoría de los casos estuvo asociada a la violencia estructural y cultural generada por el conflicto armado, todas las mujeres viajan en busca de oportunidades de vida, de progreso. Viajan a estudiar, a trabajar, a encontrar un mejor vivir para ellas, su familias y comunidades. Soñaron con encontrar mejores condiciones de vida, a estudiar y a generar mayores ingresos. Y aunque no han logrado las mejores formas de vida, por su nivel de ingresos y formas de empleabilidad en la ciudad, siguen insistiendo en que es posible y en medio de la adversidad continúan trabajando y movilizándolo a una comunidad constituida por 920 hogares. Ellas trabajan para cambiar las condiciones de vida, median en la comunidad y con institucionalidad, como expresión de su empoderamiento pacifista y expresión de paz imperfecta.

Todas buscaron la posibilidad de estudiar, algunas hasta el nivel profesional. Todas consideran que la educación propia es necesaria. Sin embargo, se necesita complementar con la educación formal, para no solo aprender a leer y escribir, sino a cuestionar y hacer uso de otros recursos para trabajar por los demás.

En sus discursos, siempre están primero la comunidad y la familia, antes que su vida personal. Cuando quisimos revisar sus vidas de familia fueron bastante herméticas y expresaron que en sus propias familias se quejan por la falta de tiempo, inclusive para su

vida afectiva o amorosa de pareja. Sin embargo esto no es impedimento para seguir trabajando.

Es interesante observar cómo la generación de mujeres sembradoras empiezan a cuestionar las estructuras de dominación hacia las mujeres y hacia el ser indígena. Porque encontramos una doble subordinación: por el hecho de ser indígena se considera inferior y por el hecho de ser mujer se considera dependiente de otro. Sin embargo, solo una se declaró feminista.

Del mismo modo, esta generación de sembradoras cuestiona la noción de pobreza y progreso, pues ellas, en su casa en el “territorio”, tenían abundante comida. En los resguardos, además de cosechar su propio alimento, criaban animales para el consumo: vacas, ovejas y gallinas, pero carecían del dinero que les permitiera acceder a otra serie de recursos, como estudiar. Es muy interesante ver cómo señalan que la violencia estructural y no solo la directa fue una de las principales razones por las que tuvieron que migrar a la ciudad.

Para ellas, en el macizo se carecía de instalaciones y servicios para la educación. Lo más cercano era una normal, que estaba a cinco horas de cada resguardo y no había servicios públicos. De hecho, a pesar de vivir en el páramo, ellas exigen agua potable para sus comunidades.

En el trabajo de campo realizado en los resguardos de Rioblanco, Pancitará, Caquiona, San Sebastián, en el departamento del Cauca, y en San Agustín, en el departamento del Huila, se observó (2015 a 2018) que aunque han mejorado las condiciones de vida en términos de infraestructura educativa, aún siguen siendo precarias las condiciones de las vías, lo que dificulta no solo la llegada a la zona, sino la comercialización de alimentos, ya que es una zona potencialmente agrícola. Del mismo modo, la cobertura de servicio de energía eléctrica y alcantarillado es deficiente y genera contaminación de las aguas, pues también carecen de plantas de tratamiento de agua, y a

pesar de estar en el páramo se encuentran en riesgo sanitario. Esto se suma a las baterías sanitarias, que aún son letrinas, sin un adecuado depósito de los desechos.

Además, las condiciones de las viviendas cambian de una carretera a otra, porque, por ejemplo, para llegar a San Sebastián la ruta que se recorre por el municipio de La Vega es pavimentada y en las fachadas de las casas se notan más materiales, ladrillo y hierro, la carretera para Rioblanco desde el municipio de la Sierra está sin pavimentar y padece una amenaza de derrumbe que en temporada de invierno suele ocurrir, sobre todo en los meses de mayo y junio. Por esa carretera las fachadas de las casas son más tradicionales, hechas de bareque y guadua, materiales que combinan barro y estiércol de vaca, y que aun siendo más sísmo resistentes requieren un mayor mantenimiento para evitar el desprendimiento de las paredes.

Identificar la incidencia del empoderamiento pacifista de las mujeres en procesos de toma de decisiones en políticas públicas del pueblo yanakuna, especialmente en el Plan de Vida Yanakuna 2001 y en el Plan de Salvaguarda 2012

En la forma de empoderamiento en que coinciden las mujeres y los hombres yanakunas entrevistados es que, resultado de lo que se ha investigado y se estudió, hay que “dar a conocer quiénes somos los yanakuna”, enseñar a otros sobre quiénes somos, de dónde venimos y cómo nos hemos reencontrado. Ha sido el propósito. Y entre las pedagogías de autorreconocimiento y reconocimiento el tejido tiene un papel fundamental, pues se relaciona con la cosmovisión, la simbología y los vínculos que se construyen en comunidad y con otras comunidades, lo que nos brinda un lugar en el Movimiento Indígena Colombiano.

En Colombia, en medio de la guerra, existen esfuerzos para construir la paz. El tejido es un elemento mediador que en esta experiencia se convierte en la pedagogía de re-elaborarse o reencontrarse de forma consciente. Pasar de la vergüenza al orgullo, porque no hay que sentir vergüenza de ser de donde somos, sino mostrar el orgullo de ese origen y caminar la palabra, esto es aprender con la experiencia. Por eso las mujeres

yanakunas dicen hay que vivirlo. Es un esfuerzo de mediación de más de cuarenta años que ha permitido mostrar la existencia de un pueblo indígena organizado. Doña Alba, cuando leímos esta conclusión, expresó:

Cualquiera pensaría que el tejido es fácil, y ¡no! Es como construir la paz: esto no es fácil, tiene un conocimiento. Así mismo, es pensar el conflicto en Colombia, cómo ponemos cada hilo, es pensarnos la complejidad del chumbe, la paz que queremos es la metáfora del chumbe, qué diseño le queremos dar y cómo aprendemos a contar cada hilo, “cada ser viviente, cuántos querrán contar en este chumbe y cuántos se quedarán por fuera. En el proceso de recuperación de la Chakana lo hicimos, recuerda, el chumbe está, lo hicimos largote (Alba, 2018).

Narrar los discursos e identidades femeninas yanakunas y su incidencia en el colectivo social como pueblo originario que pervive en la ciudad

¿Qué es una tejedora de proceso y de reexistencia pacifistas en el pueblo yanakuna?. Como el tejido no tiene una sola forma, la manera de concebir la lana, la tizada, la ovillada, el diseño y la armada dan cuenta que cada una representa una forma de sentir y vivir el proceso político organizativo. Aun así, en ese tejido que se hace de forma comunitaria, las mujeres se van encontrando, y se van contando, enseñando, orientando y como tejido pedagógico van asumiendo formas de pensar y de considerar el espacio y el tiempo cuando nacieron. Hicimos un ejercicio denso de reconocerlas como mayores, sembradoras, recolectoras y semillas, porque dan cuenta de ese número par de cuatro, que representan los cuatro mundos de la Chakana (mundo espiritual, mundo material, mundo afectivo y mundo mental), que trascienden en la paridad y relación entre lo masculino y lo femenino, pues ambos han aprendido que tejiendo entre todos nos hemos podido reconocer, reencontrar y re-existir como yanakunas.

Sin ser una investigación feminista, las mujeres yanakunas conjugan la noción de femineidad asociada a la espiritualidad y su relación con las plantas con el feminismo, que

es la corriente política de actuar en paridad, dualidad y reciprocidad con el hombre. Como se ha ido acogiendo en discursos y enfoques de Abya Yala, en las yanakunas empieza a aparecer, en la configuración de sus argumentos, el feminismo comunitario que propone Julieta Paredes. Este feminismo reconoce que la lucha no es entre hombres y mujeres, sino frente al sistema dominante del patriarcado y la economía extractivista. O sea que las mujeres yanakunas se han ido sumando a esta propuesta de entender uno de los feminismos decoloniales.

Con la descripción de la siguiente figura podemos hacer la discusión que en esta investigación se propone continuar como ventana abierta de indagación futura.

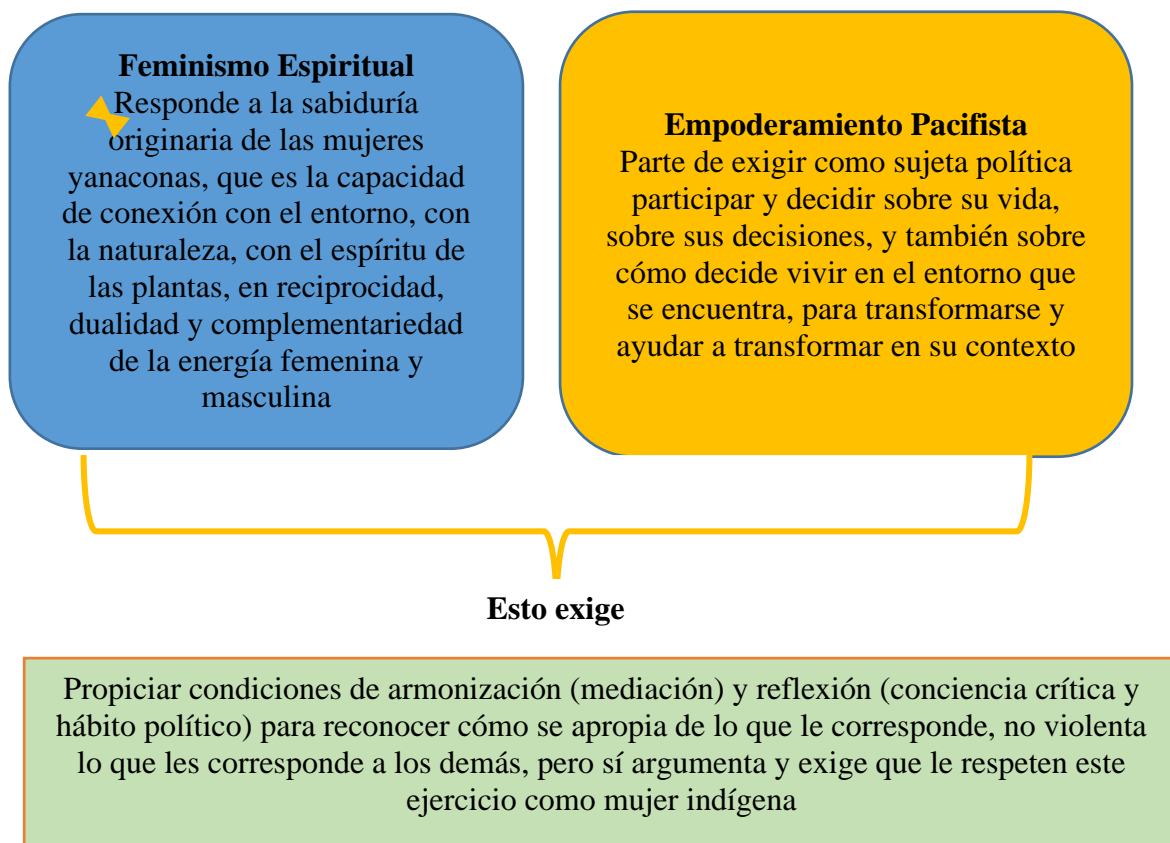


Figura 51. Feminismo espiritual – empoderamiento pacifista. Fuente: Anacona, 2018.

Las mujeres yanakunas que hicieron parte de esta investigación no se asumen como feministas, pero encontramos elementos que ponemos en discusión.

Lo primero es que no desconocen el entronque de patriarcados. De hecho, se sigue violentado a las mujeres de forma directa, estructural y cultural. Por ejemplo, que no se les haya reconocido ampliamente en su palabra o caminar, que significa el proceso de empoderamiento pacifista para ellas.

Lo segundo, es que, aunque no fue una investigación feminista, encuentro en ellas un tipo de feminismo. Esto queda como una posibilidad de investigación futura que inicialmente denominaré feminismo espiritual, que responde a la sabiduría originaria de las mujeres yanakunas, que es la capacidad de conexión con el entorno, con la naturaleza, con el espíritu de las plantas, en reciprocidad, dualidad y complementariedad de la energía femenina y masculina. El empoderamiento pacifista para ellas parte de exigir como sujetos políticos poder participar y decidir sobre su vida, sobre sus decisiones y sobre cómo decide vivir en el entorno en que se encuentra, para transformarse y ayudar a transformar en su contexto. Ellas refieren constantemente que ellas mismas se transforman para poder transformar a su comunidad, a través de lo que ha implicado para ellas reconocer el tejido, que no es solamente el de la lana, sino el de la comunicación, de la ritualidad, de la alimentación, de la danza, de la música.

Su capacidad y acción pacifista se evidencia en que propician dos componentes: el primero responde a las condiciones de armonización o mediación. Por ejemplo, su práctica espiritual de armonizar, iniciar con un ritual, en el que usan plantas, flores, semillas, velas y piedras, entre otros elementos que les ofrezca el espacio en donde se encuentren, utilizando su mismo cuerpo con el uso de simbología ancestral, como la mochila, la pulsera, el kuichi, que, por lo general, está “curado”. Esas son prácticas de

mediación para disponer al diálogo, al encuentro, a la toma de decisión, a la concertación, a la disertación.

Y el segundo, la reflexión, que es su conciencia crítica y su hábito político de participar y de saber participar cuando ellas consideran que es el momento y no cuando quien las observa considera que deben responder. Reconocerlas en su propia conciencia crítica y en su hábito político me interpeló como investigadora en tanto que su participación no es la interpelación permanente. No. Ellas lo hacen de forma reflexiva a través del tejido, porque el tejido les permite “observar, escuchar y meditar” lo que escuchan y lo que van a decir y cuándo lo van a decir. Como cuando Levis Strauss (2008) observó a las alfareras y señaló que las mujeres se expresan a través del barro. Cuando ellas se sentaban había una concepción del mundo. Así mismo ocurre con el tejido.

El tejido es la reflexión, que sugiere los mismos principios andinos: trabajar muy bien, aprender de todo y respetar y querer a todos; por eso para ellas es importante reconocer cómo se apropia de lo que le corresponde (cuerpo, memoria, espacio, derechos), no violenta lo que le corresponde a los demás, pero sí argumenta y exige que le respeten este ejercicio como mujer indígena.

¿Qué les corresponde? Las mujeres yanakunas tienen una noción que está dada por su cosmovisión y cosmogonía o ley de origen: que la persona femenina o Warni ayuda a “servir” a los demás, lo que significa acompañar, orientar, proteger, guiar”. Y la persona masculina o Runa “acompaña a la comunidad”. Para ellas esa articulación es la que les hace decir que ellas “asumen el papel que les corresponde”, pero no es una sumisión o actitud sumisa, como se podía observar desde el feminismo clásico, es una actitud estratégica de su capacidad de actuar y liderar en su comunidad. Ellas manifiestan que su capacidad de reflexión y armonización la pueden hacer desde diferentes ámbitos de la vida cotidiana, por ejemplo, la cocina. Relatan que desde la cocina, en el momento en que ellas empiezan a armonizar y a transformar las prácticas de selección y formas de preparación de alimentos generan seres libres, sujetos que van a comprender el sentido de

la soberanía alimentaria y, por tanto, van a ser sujetos que se oponen a esa lógica del capital que usa alimentos y productos transgénicos. Con posturas contra hegemónicas discuten el enfoque de seguridad alimentaria con el de soberanía alimentaria, este último brinda la posibilidad de sembrar, cosechar y tener alimentos tradicionales y sanos. Para ellas es una forma de bienestar o buen vivir.

Refieren que su “rebeldía” o “revolución” también puede empezar desde la “cama”, porque se ha dicho que las mujeres deben tener muchos hijos, y ellas deciden que no, que van a controlar su natalidad. Aunque ese tipo de liberación, que está más asociada al feminismo clásico y que tiene que ver con los derechos sexuales, las mujeres indígenas yanakunas no se arriesgan a trabajarlo. Es decir, su vivencia erótica y autonomía en la reproducción no hacen parte de las discusiones de esta investigación. No lo convierten en su repertorio discursivo, como sí lo hace el feminismo clásico. Ellas no refieren una revolución sexual, ellas se remiten a otro tipo de revolución, que está asociado a sus ancestros, a su territorio y a la tierra. Por eso lo empiezan desde la alimentación, el conocimiento de las plantas y la simbología que va a marcar su cuerpo como territorio.

Lo que se encuentra en este proceso de investigación es que varias de ellas pasaron por episodios de violencia sexual y de abuso sexual que han callado. El ejercicio de ir construyendo su relato les permitió expresarlo, para ir reparando el duelo y tratar de orientar, para que a otras mujeres no les ocurra.

Y en el contexto familiar y comunitario refieren la revolución desde su cosmovisión y cosmogonía, su relación con la madre naturaleza, su conexión con las plantas, insisten en la práctica de la medicina tradicional, en el uso de la tulpá como ubicación en el espacio para tomar decisiones, en la figura de la Chakana para demarcar el espacio y dónde van iniciar con ritualidad.

Algunas manifiestan que deben asumir algo que han aprendido y que denominan “líderes sanos”, en donde reconocen que hay que aprender a escuchar, a ser humildes y desprenderse de la soberbia heredada de considerar el poder como el desconocimiento del otro (principio colonial). Estas son condiciones de vida para poder orientar a la comunidad. Otras manifiestan que es necesario “hacerle ver” al otro que las está agrediendo, principio de la no violencia. Ninguna cita a Gandhi, pero viven el concepto, en tanto que exponen que hay que demostrar que las estructuras del machismo, la discriminación y la violencia son equivocaciones construidas socialmente. Y para salir de esa equivocación hay “que volver a la educación propia”, no solo desde el vientre, sino explicando al otro para que pueda observar su equivocación respecto a “cómo nos están viendo” como mujeres y como indígenas.

Eso mismo pasa con el Estado. Él nos ha desconocido, porque no sabe de la norma, ni del derecho propio. De ahí la importancia de las epistemologías del sur, pues lo que ocurre es que con el epistemicidio que se ha dado desde la conquista y la colonia, el Estado no sabe de nuestras concepciones del mundo y nos ha reducido a vernos como enemigos por distintos (condición de raza). Podríamos pensar que el Estado es víctima de su propia negación de la otredad distinta. En este sentido, las mujeres expresan que los y las funcionarias del Estado colombiano no solo no sabe quiénes somos como pueblos indígenas o pueblos originarios, sino que tiene deficiencias en la apropiación de su propia normatividad y esto es lo que se ve en la poca capacidad de actuación y reparación de derechos.

Ellas no ponen en discusión el modelo económico, ni las luchas históricas del movimiento indígena, sino que refirieren su propia experiencia de gestión ante los gobiernos locales (institucionalidad pública compuesta por secretaría de gobierno, educación y salud) y nacionales (ministerios o entes de justicia), en donde se han relacionado con funcionarios que desconocen la normatividad que protege a los pueblos indígenas. Expresan que en “ocasiones el funcionario no actúa porque desconoce la norma o su aplicabilidad”, lo que califican como ignorancia. Por eso, consideran que es

necesario no solo que conozca la norma sino “esta otra realidad”. Es decir, otro enfoque, para instruir en la norma. Así lo han hecho para el proceso de atención a las víctimas, la construcción de su Plan de Salvaguarda, los Planes de Vida, la formulación de políticas públicas y la educación propia.

En este empoderamiento se encuentra que ellas asumen estudiar su cosmovisión y cosmogonía, la ley de origen, los avances normativos para pueblos indígenas, la normatividad local, nacional e internacional, que les permiten la defensa de derechos individuales y colectivos del pueblo yanakuna y como mujeres indígenas, en asuntos que priorizan, como educación propia, medicina tradicional, reparación frente al conflicto armado, economía propia, soberanía alimentaria, no violencia contra las mujeres, representación política y cultural.

Se preparan en derecho ordinario y derecho propio para poder orientar y enseñar a otras personas y de esa forma inciden en la toma de decisión y en la consolidación de instrumentos de administración, como las políticas públicas.

En su expresión de empoderamiento pacifista señalan que en la madre tierra o madre naturaleza está la conexión y la forma de construir el tejido. Refieren una conexión de ellas con el agua, a través de las lagunas. Algunas sembradoras, como María Ovidia, Paulina y Doly, indican que, en algunos contextos, cuando una mujer formada participa en la toma de decisiones de forma crítica y actúa en acciones políticas se convierte en una amenaza para la sociedad, y algunas autoras feministas decoloniales, como Betty Rut Lozano, dicen que se convierten en una amenaza para el patriarcado y el capitalismo que las violentan.

Porque esta sociedad dice que una mujer buena es la que cocina, obedece, está en la casa, pero la mujer que sale a lo público, la que se va a estudiar, la que tiene amigos, la que quiere ser feliz, esa mujer es la mala, y no es bienvenida para la sociedad, y ella se considera de las mujeres malas, quiero estar en la sociedad tomando decisiones, si eso es una mujer mala,

pues yo soy una de ellas, y quiero que haya muchas (Anacona, entrevista a María Ovidia, 2018)

Para lograr esta forma de empoderamiento, las mujeres yanakunas coinciden en tener una actitud investigativa, de estudiar, indagar, preguntar en su contexto cotidiano, viajar al territorio. Han decidido hacer investigación de su propia cultura: por ejemplo, el estudio en usos y costumbres que hacen las recolectoras; estudios sobre prácticas culturales y violencias de algunas sembradoras, y ahora las investigaciones del grupo de semillas que corresponden con recuperar el Runa Simi como idioma propio.

Con esta investigación se corrobora la hipótesis de que:

En el proceso de libre autodeterminación, como autonomía y autogobierno, que les ha permitido reconocerse como Pueblo Yanakuna, las mujeres han jugado un papel importante como aquellas que contribuyen en la construcción del tejido cultural y de preservación de las lógicas sociales ancestrales. Para ello han desarrollado una serie de estrategias de empoderamiento que por su representación e incidencia pueden constituirse como expresiones pacifistas.

El empoderamiento pacifista empieza por el ejercicio de autodeterminación y autonomía que desarrolla el Pueblo Yanakuna. Este pueblo ha desarrollado un ejercicio legítimo de derecho propio, de libre autodeterminación, como autonomía y autogobierno. Este proceso les ha permitido autorreconocerse y exigir su reconocimiento ante el Estado, recuperar y fortalecer su espiritualidad y cosmovisión indígena a partir de la recuperación de su historia y, con ella, sus saberes ancestrales que les exige hoy, 2019, salvaguardar la estructura de los 31 cabildos existentes, para garantizar la pervivencia como pueblo indígena con las oportunidades que ofrece la vasta normatividad que garantiza los derechos indígenas en Colombia y en el Mundo. Entre ellos, el convenio OIT 169 de 1989, su ratificación en la Ley 21 de 1991, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del 2007, la Sentencia T-025 del 2004, sus

respectivos Autos 092 del 2008 y el 004 del 2009, y el Acuerdo de Paz entre las FARC y el Gobierno Nacional.

En el ejercicio de memoria con la Asociación Cultural Rioblanqueña, ACUR, se recuerda la forma como fuimos encontrando las raíces culturales y principios de la re-existencia entre los años 1980 y 1999, año en que se funda el Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali. Desde esa fecha se hace memoria a la forma como hemos resistido y re-existido como forma de descolonización y de pasar de indio del macizo, campesino, en donde la vergüenza se imponía sobre el ser indígena y ser yanakuna. A sentir apropiación, argumentos y comprensión de lo que significa ser indígena yanakuna. Es decir, orgullo, y es lo que se celebra en este 2019, con los 20 años del cabildo.

Personalmente creo que las mujeres yanakunas estamos llegando de forma reciente a lo que Francesca Gargallo plantea con relación a la emancipación colonial. Poco a poco se vienen reconociendo la autonomía del cuerpo de las mujeres y los ideales de una educación universitaria que mejore las condiciones de vida personal y de la comunidad. Esta investigación intentó contribuir a que reconociéramos el esfuerzo en nuestras propias trayectorias y a rastrear vínculos solidarios como mujeres y comunidades. Además, favoreció el que pudiéramos mirar experiencias de otras mujeres indígenas en centro y sur América.

Reflexividad

Siempre pido a los y las estudiantes que hagan un ejercicio de reflexividad, en donde quien lea pueda comprender los aprendizajes y lo que implicó la investigación en su trayectoria humana y académica. Ahora, al intentar narrar la mía me ha costado, pues esta investigación se convirtió en el centro de mi vida, me permitió revisar mi propia forma de empoderamiento, la forma como aprendí a ser y a sentirme mujer yanakuna. A enamorarme y desenamorarme del proceso político organizativo del Cabildo y del Pueblo. A dejar de idealizar mi mirada sobre las mujeres y a entender que cuando

decimos complejidad es porque no solo la vida está basada en incertidumbres y múltiples posibilidades, sino porque cada contexto y cada vida tienen su entramado de intereses, valores y reglas, lo que es muy denso pretender armonizar en una sola historia.

Por eso, no niego que cuando empecé el desarrollo de esta investigación lo primero que hice fue el esfuerzo de comprender, desde la teoría clásica de mediación y violencia, lo ocurrido con las mujeres de mi comunidad, algunas miradas desde el feminismo clásico o el pensamiento epistémico que se define en investigación.

Pero luego, cuando empecé a leer sobre las teorías de paz y a discutir lo expuesto en la matriz unitaria en los antecedentes, de manera maravillosa me fui acercando a la teoría más plural de la paz imperfecta y así a la teoría decolonial, y con ella a los feminismos comunitarios, y como la vida se va tejiendo de intereses, fui llegando a redes de feminismo decolonial y con ello al desarrollo de cursos académicos que me obligaron la lectura, no solo para mi investigación, sino para tratar de describir a otros en espacios de clase.

Las lecturas densas, las discusiones en seminarios, el encuentro con otras personas que investigaban en lo que veía que era el reconocimiento de las mujeres indígenas, me fue llevando a entender que dar el giro epistemológico que proponía el maestro Francisco Muñoz no solo era sobre pensar la paz desde la paz con su complejidad y permanente construcción, sino que se correspondía con aprender a fortalecer mi mirada e interpretación y a mejorar mis capacidades de observar, de reflexión y de escucha. Tuve que dar el giro, para poder ser mediadora del sentir y esfuerzo de las mujeres yanakunas, y aun así no caer en esa mirada romántica de los pueblos indígenas idealizados, sino entender que retornar a nuestro propio conocimiento es doloroso, pues implica reconocer lo instrumentales que podemos ser ante el sistema de poder patriarcal que se empeña en seguir absorbiendo nuestras dinámicas, rutinas y procesos.

Para mi director, muchas veces sentí que cuando le compartía que me habían aceptado en un evento académico significaba postergar la entrega del documento, pues para mí era la posibilidad de ir poniendo en discusión los hallazgos, ir ampliando la mirada sobre la que configuré este trabajo, que me resultó hasta hoy muy retador. Es decir, entender desde la propia cosmovisión y cosmogonía de la Chakana lo sentipensante de las mujeres yanakunas que, sin autodenominarse feministas, transitan hacia un feminismo espiritual del que estoy aprendiendo. A él, por sus orientaciones y paciencia, le estoy muy agradecida, pues me dejó ser y sentir el tejido yanakuna.

Esta investigación duró seis años, la pude haber terminado antes, seguro, pero todo llega cuando debe ser. Así que cuando cumplí 40 pensé entregar, pero ese año ocurrieron asuntos personales que cambiaron todo.

El cambio de vida y reconocer mi poder transformador me llevó casi tres años. En el 2018 me dispuse a escribir el consolidado del informe. Cuando la junta directiva del cabildo era femenina, pensé que era el momento para mayor apertura en la discusión. Y fue el año que más restricción y dificultad encontré. Y allí nuevamente supe que era parte de ese expresar el empoderamiento femenino yanakuna. Que las mujeres estaban representando esa estructura de entronque patriarcal del que había hablado en el informe. Y, finalmente, algo tenía de cierta mi mirada. Ellas conocían del poder femenino, pero trasladaron el poder de la figura del padre y hermanos a la figura del mayor, conocedor de los asuntos institucionales. Y esto se convirtió en un reto para la entrega y para poder consolidar la discusión, porque de los cuatro caminos metodológicos escogí darle la palabra al dibujo.

Por eso ahora, en el 2019, entrego, después de dos años de estar repasando y compartiendo resultados con la comunidad, recibiendo regaños, muchos, y aprendiendo a argumentar frente a todos. Ahora mi meta es que los productos asociados a este trabajo, el documental y las dos piezas de libro, puedan ser publicadas y entregadas a la comunidad, pues aunque lo hice, no cuentan con ISBN, como debe ser, y en esas estoy,

gestionando los recursos para hacerlo, y como me dijo un mayor sin hacer la promesa de entrega, solo cuando lo tenga lo llevaré.

Ahora, de mi vida personal aprendí a mirarme y aprendí a escucharme más libre y serena. Por eso, con esta entrega no descanso, más bien asumo el compromiso de seguir empoderándome como mujer indígena yanakuna, aprendiendo de las otras mujeres y, esta vez sí, a tejer en hilo. Porque de la palabra he aprendido a su lado y al lado de otras mujeres que, como mis güelas, mis primas, doña Diva, doña Alba, doña Argenis, doña Isaura, doña Anita, doña Delia, doña Praxedes, doña Himelda, mi adorada amiga Carmen Eliza, Carmen Elvira, Mireya, María Ovidia, Paulina, Doly, Maribel, y de las semillas, como Dianita; Leidy, Daniela y Marcela, seguiré aprendiendo a tejer la cobija en familia. En paridad, he aprendido de mis hiyos¹⁷³, de quien fue mi compañero, de mis amigos y de quienes en su saber masculino me escucharan por años, entre ellos Don Luis, Jimmy, Carlos, Humbeimar, Luis, Smit, Waira, de amigos confidentes Uemura, Negrito, Sachi, Federico y Bairon, que estuvieron de forma incondicional.

Al cerrar, que en realidad es dejar puertas abiertas, debo decir que mi gratitud es infinita por el amor que recibí haciendo este trabajo, todo el tiempo, terminado y entregando en España, construido desde Colombia (Macizo Colombiano, en Cali), y sintiendo desde Canadá, Australia, Alemania, Bélgica, pasando por Francia y compartiendo en hermandad en Abya Yala: México, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá, Chile, Argentina, Bolivia, Uruguay, Ecuador, Perú y Brasil¹⁷⁴, están familiares, amigas y amigos pendientes de mi existencia y este trabajo. Aunque lo digo en agradecimiento es necesario decir que si no fuera por mi familia, sus amigos y amigas mis estancias no hubieran sido tan maravillosas, Harry, Cesar, Jaime, Eli, América,

¹⁷³ Hiyos es una expresión de amor que utilizo para referir a mis sobrinos con quienes tengo una relación maternal. Son mis hijos de corazón no biológicos y a quienes con amor dedico este esfuerzo de familia, a ellos y su semilla para que sientan y vivan con orgullo sus sentir yanakuna.

¹⁷⁴ El orden no es geográfico, es sentimiento tejido en estos años.

Claudia, Familia Ramos Lora, Lora Bahena, Reyes, Muñoz, que tan feliz hicieron este proceso de cerrar con alegría y muchos retos por venir.

Bibliografía

Adams, R. (2008). Empowerment, participation and social work. New York: Palgrave Macmillan,

Albán, A. (2013). Más allá de la razón hay un mundo de colores. Modernidades, colonialidades y reexistencia. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Albán, A. (2012). Epistemes “otras”:¿ epistemes disruptivas. Seminario Rupturas epistémicas: narrativas-otras para pensar las identidades negras y de género afro. Grupo Afrocolombiano de la Universidad del Valle-GAUV. Cali.

Albán, A. (2008). ¿ Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. VILLA, WILMER; GRUESO, ARTURO.(compiladores). Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 64-96.

Albán, A. (2005). Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno colonial.

Albán, A. (2012). Estéticas de la re-existencia:¿ Lo político del arte. Pedro Pablo Gómez-Moreno y Wlater Mignolo, Estéticas y opción decolonial, 281-295.

Albán, A (sf). La resistencia a la reexistencia: hacia una praxis decolonial del ser.

Archivo personal, inédito.

Albán, A., y Rosero, J.R. (2016). “Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia”. *Nómadas*, No. 45. Recuperado el 15 de mayo del 2018 de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0121-75502016000200003yscript=sci_abstractytlng=es

Anaconda, A. (2018). “Expresión del tejido femenino en Cali como estrategia del empoderamiento pacifista en el Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali”, en: Valencia, et al. *Empoderamiento Pacifista*. Ed. Universidad de Medellín, Sello Editorial Universidad de Medellín, Universidad de Granada, Universidad Autónoma de Sinaloa.

Anaconda, A. (2017). “Estrategias de empoderamiento pacifista de mujeres indígenas en contexto de ciudad”, caso Colombia. En: Alvarado, S.; Rueda, E., y Orozco, G. (comps). *Las Ciencias Sociales y sus Desplazamientos. Nuevas epistemes y nuevos desafíos*. 1ª Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Manizales: Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud; Bogotá: CINDE - Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano; Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Bioética; Barranquilla: Universidad Simón Bolívar; Washington: ARNA - Action Research Network of the Americas.

Anaconda, A. (2015). ¿Cómo describir una experiencia investigativa en el aula?. En “Una Experiencia de Investigación Acción Educativa: Reflexiones Desde El Aula”. Colombia, Cali: Programa Editorial Universidad Autónoma de Occidente.

Anaconda O. L. (2015). *La Chakana como camino investigativo en el Pueblo Yanakuna*. Archivo personal, inédito.

Anaconda, A.; Cardona, M.I., y Tunubalá, M. (2010). Estudio caracterización de las condiciones socio demográficas, económicas y culturales de los cabildos indígenas: Kofán, Guámbianos, Quichuas, Ingas, Yanaconas, Nasas de la ciudad de Santiago de Cali. Proyecto de Asistencia técnica para la implementación de política pública indígena en Santiago de Cali. Pueblo Misak, Alcaldía Municipal de Santiago de Cali.

Asociación Curuinsi (2014). Komuilla UAI, “Desarrollo propio y formación: una minga urbana en la amazonia peruana. *Nómadas*, No. 41.

Avila, F.F. (2006). El concepto de poder en Michel Foucault. *Universidad Rafael Belloso Chacín. Telos*, Vol. 8, No 2.

- Arendt, H. (1998). *Crisis de la república*. Madrid: traducción de Guillermo Solana, Taurus.
- Arendt, H., Birulés, F., & Carbó, R. S. (1997). *¿Qué es la política?*. (1996) *Entre el pasado y el futuro*, Madrid, Península, 1996, p.154-55
- Arendt, H., Cruz, M., & Novales, R. G. (1993). *La condición humana* (Vol. 306). Barcelona: Paidós.
- Betancour, M. (2011). “Empoderamiento: ¿Alternativa emancipatoria? Reflexiones para una aproximación crítica a la noción de empoderamiento”. En: *Revista Margen*, Buenos Aires. Vol. XXIII, No. 61.
- Bidaseca, K., y Laba, V.V. (2016). “Feminismos y (des) colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur”. *Temas de mujeres*, No 7.
- Boulding, Kenneth. E. (1993). *Las tres caras del poder*. Paidós Ibérica.
- Cabildo Indígena Yanacona de Santiago de Cali (2014). *Macana de Vida. Minga, Ancestral, Construyendo, Alianzas, Nuevas Autonomías*. Alcaldía de Santiago de Cali - USAID.
- Cabildo Mayor Yanakuna (2012). *Plan de Salvaguarda. Sumak Kausay Kapak Ña - “Por el camino rial para la armonía y el equilibrio yanacona”*. Plan de Salvaguarda del Pueblo Yanacona. Auto 004 del 26 de Enero de 2.009. Ministerio del Interior.
- Kutin, A, C. M. P. Y. Tuparina, Runa Shimi Yanakuna (2011) *Tejiendo la Amawta Shikra. Un Camino de Palabra que nos Conduce en el Ejercicio de la Autonomía Educativa del Pueblo Yanakona*.
- Kutin, A, C. M. P. Y. Tuparina, Runa Shimi Yanakuna (2011) *Reencuentro con el Idioma del Pueblo Yanacona. El Sendero del retorno en la Sabiduría Ancestral*.
- _____ (2008). *¿La educación es el camino? Construyendo memoria yanakona*. Autoridades Indígenas Yanaconas, 2007 - 2008.
- Campos S., A.M. y Casados, G.E. (2016). “Etnia y empoderamiento: elementos para el análisis de la transformación de identidades femeninas en la Sierra de Zongolica”.

Veracruz, México: Sociológica, 31(87).

Celentani, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde Abajo.

Ciro Calderón, J. (2017). *Estrategia para el empoderamiento diferencial desde la identidad cultural y el desarrollo local. Estudio de caso de las mujeres indígenas Nasa del municipio Santiago de Cali, Colombia*. Alicante: Universidad de Alicante. Tesis doctoral.

Cotán, H. A., (2012) *Investigación, Participación e Historias de Vida un Mismo Camino*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/312174423_INVESTIGACION-PARTICIPACION_E_HISTORIAS_DE_VIDA_UN_MISMO_CAMINO. Junio 28 de 2019.

Corte Constitucional Colombiana. (2009). Auto 004 del 2009. Por el cual el Estado Colombiano debe propender por la salvaguarda de los pueblos indígenas en Colombia. Recuperado en agosto del 2015 de: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>

Corte Constitucional Colombiana. (2008). Auto 092 del 2008. Por el cual el Estado Colombiano debe brindar especial interés a las mujeres indígenas víctimas del conflicto armado. Recuperado en agosto del 2015 de: https://www.mintic.gov.co/portal/604/articles-3492_documento.pdf

Curiel, O. (2008). “Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes”. En: *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros (editores). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Da Silva, E. (2015). “Tejiendo de otro modo: peminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala”. En: *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, vol. 9, No. 2. Brasil, Universidade de Brasilia.

De la Cuesta-Benjumea, C. (2011). *La reflexividad: un asunto crítico en la investigación cualitativa*. *Enfermería clínica*, 21 No. 3.

Delgado H., E. (2009). "Paces desde abajo en Colombia". En: Reflexión Política, X, Vol. 11, No. 22, Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga.

Del Popolo, F.; Jaspers, D., y Cepal (2015). Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Recuperado el 18 de mayo del 2016 de:
https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37050/S1420783_es.pdf.

CEPAL (2014). Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis. Santiago de Chile: CEPAL.

Elliot, J. (1994). La investigación-acción en educación. Madrid: Ediciones Morata.

Escobar, A. (2011). "Una minga para el posdesarrollo". En: Signo y Pensamiento, XXX (58).

Escobar, A. (2014). Sentipensar con la tierra : nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana. Recuperado el 28 de junio del 2019 de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf

Estellas, N. (2014). La Cruz Andina: interpretaciones actuales. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Artes. Tesis de Licenciatura.

Estermann, J. (2006). Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT.

Fals. B. O. (2017). Campesinos de los Andes: y otros escritos antológicos. Colombia, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Rectoría.

Fals, B. O. y Rahman, M. A., (1992). "La situación actual y las perspectivas de la investigación-acción participativa en el mundo". La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollos. Madrid: Editorial Popular.

Fraser, N. (1997). Iustitia Interrupta. Título original: Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition. Traducido por Magdalena Holguín, Isabel Cristina Jaramillo e Isabel Cristina Jaramillo Vélez. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Freire, P. (2002). *Concientización: Teoría y práctica de una educación liberadora*. Galerna.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva.
- Fisas, V. (2010). "Introducción a los procesos de paz". En: *Cuadernos de construcción de paz*. Cataluña: Agencia Catalana de Cooperación.
- Foucault, M (2013). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M (1991). *Saber y verdad. Serie Genealogía del poder, No. 10*, Madrid: Ed. La piqueta.
- Foucault, M (1981). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (No. 1 Foucault). Alianza.
- Foucault, M (1980). *El ojo del poder. Jeremías Bentham. El Panóptico*. Barcelona: Ed. La Piqueta.
- Foucault, M., Uría, F. Á., y Varela, J. (1999). *Estrategias del poder*. Paidós.
- Fulchirone, A.; Paz, O.A.; López, A., y Pérez, M.J. (2009). *Tejidos que lleva el alma: Memoria de las mujeres mayas sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala: FyG Editores, GT.
- Galtung, J. (2014). "La geopolítica de la educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto". En: *Revista paz y conflictos* No. 7.
- Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de*, 607.
- Gargallo, F (2006). *La trasformazione dei conflitti con mezzi pacifici (Il Metodo Transcend)*. Torino: United Nations Disaster Management Training Programme – Centro Studi Sereno Regis.
- Gargallo, F (1998). *Tras la violencia 3R. Reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Bilbao: Bakeaz y Gernika Gogoratuz.

Grosfoguel, R. (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI". Colombia, Bogotá: Tabula Rasa No 19.

Guzmán M., V. (2001). Filosofía para hacer las paces. Barcelona: Icaria editorial.

Hall, C. M. (1992). Women and Empowerment. Strategies for increasing autonomy. New York & London: Taylor & Francis.

Hernández D., E. (2012). Intervenir antes que anochezca. Mediaciones, intermediaciones, diplomacias no violentas de base social en el conflicto armado colombiano. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga. Instituto de Estudios Políticos. Apoyo de Unión Europea en el marco del proyecto Fortalecimiento de comunidades e iniciativas de paz desde la base en Colombia.

Hernández D., E. (2011). "Diplomacias populares no violentas: prácticas de paz imperfecta en experiencias de construcción de paz en Colombia". En: Muñoz, F.A., y Bolaños, C. J.

(2011). Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta, Granada: Editorial Universidad de Granada España.

Hernández Castillo, R. A. (2008). Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas. Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS-PUEG-UNAM, México.

Hernández, R.U. (2016). "Las mujeres originarias oaxaqueñas en el poder de la resistencia: Un giro en el reconocimiento social y reconocimiento legal de las 'otras inapropiables'" / "The indigenous women from Oaxaca in the power of resistance: A draft in the social and legal recognition of the 'otras inapropiables'". En: Relaciones Internacionales, No. 31. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Jorge, D., y Sánchez, R.M. (eds.), (2010). Género y paz. Barcelona: Icaria Editorial, S.A.

Jorge, D., y Pérez, M. (2004). "Una paz femenina". En: Manual de paz y conflictos. España: Universidad de Granada.

Lederach, J. P. (2000). El Abecé de la Paz y los Conflictos. Madrid: Catarata

López C. O. (2018). “Significados y representaciones de la minga para el pueblo indígena Pastos de Colombia”. *Psicoperspectivas*, Vol. 17, No. 3. Recuperado el 13 de enero del 2019: <http://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/1353>

Luhmann, N. (1995). *Poder*. Rodríguez Masilla, Darío, Int. y Ed., Rubí Barcelona: Anthropos Editorial, Universidad Iberoamericana de México, Instituto de Sociología, de la Pontificia Universidad Católica de Chile. 2005 reimpresión.

Lugones, M. (2012). “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”. En: *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondos de Emancipación.

Lugones, M (2008). “Colonialidad y Género”. Bogotá: Tabula Rasa, No. 9. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Maldonado, Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Martínez G. V. (2009). *Filosofía para hacer las paces*. España: Icaria

Milla V. C. (1992). *Génesis de la cultura andina*. Lima: Editorial Amaútica.

Moore Torres, C. (2018). “Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios”. Medellín: Estudios Políticos, Universidad de Antioquia. 53. Recuperado el 22 de agosto del 2018: <http://www.scielo.org.co/pdf/espo/n53/2462-8433-espo-53-00237.pdf>

Mourão V., E. (2001). “La propuesta de ‘empoderamiento’ y su complejidad: una revisión de la perspectiva histórica en trabajo social y salud mental”. En: *Serviço Social y Sociedad San Pablo*, Brasil: Ed. Cortez, Año XXII, No. 65.

Muñoz, F.A. (2001). *La paz imperfecta*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Muñoz, F.A., y Bolaños, C.J. (2011). *Los habitus de la paz. Teorías y prácticas de la Paz Imperfecta*, Granada: Editorial Universidad de Granada.

Muñoz, F.A.; Hernández, E.; Alfaro, F.; Mancera, O.; Pérez, S.; Lidón, M. (2018). “Empoderamiento pacifista”. En: Valencia et al. (2018). *Empoderamiento Pacifista*. Sello Editorial Universidad de Medellín, Universidad de Granada, Universidad Autónoma de Sinaloa.

Muñoz, F.A.; Herrera, J.; Molina, B., y Sánchez, S. (2005). *Investigación de la paz y Derechos Humanos desde Andalucía*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Muñoz, F.A., y Jiménez, J.M. (2010). “Historia de una paz imperfecta de género”. En: Jorge, D., y Sánchez, R.M. (eds.), *Género y paz*. Barcelona: Icaria Editorial, S.A.

Muñoz, F.A., y López, M. (2000). *El Poder Pacifista*. Documento presentado en I Jornadas de Investigación para la Paz, Universidad Autónoma de Barcelona, 27 y 28 de octubre del 2000. Barcelona: Asociación Española de Investigación para la Paz y Universidad Autónoma de Barcelona.

Muñoz, F. A. y Martínez, L.C. (2011). *Los hábitos de la paz imperfecta en los Hábitos de la paz. Teorías y prácticas de la paz imperfecta*. Granada: Editorial Universidad de Granada. España.

Muñoz, F.A., y Molina, R.B. (2009). “Pax Orbis. Complejidad e imperfección de la paz”. En: *Pax Orbis. Complejidad y conflictividad de la paz*, Granada, España: Universidad de Granada.

ONU Mujeres, (2014). *Guía estratégica empoderamiento político de las mujeres: marco para una acción estratégica entre 2014 y 2017*. Recuperado el 22 de junio del 2018 de: <http://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2014/9/empoderamiento-politico-de-las-mujeres>

ONU, Foro Permanente para Pueblos Indígenas. (2017). 16ª Sesión. Recuperado el 22 de junio del 2018 de: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/16a-sesion-del-foro-permanente-24-de-abril-5-de-mayo-2017.html>

Orrego E., I. A. (2015). *Descolonización epistémica. Aportes del pensar andino abyayalense a la filosofía*. En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol 36, No113. Recuperado el 10 de marzo del 2019 de: <http://usc.elogim.com:2048/login?url=http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&ydb=fuayAN=117751813ylang=esysite=eds-live>

- Paredes, J. (2018). "Descolonizar las luchas: la propuesta del feminismo comunitario", en: Portal Metodista de periódicos científicos e académicos, vol. 24, No. 2. Brasil: Universidade Metodista de Saõ Pablo.
- Paredes, J. (2017). "El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio". En: Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana, vol. 7, No. 1.
- Paredes, J. (2015). "Despatriarcalización: una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)". En: Bolivian Studies Journal / Revista de Estudios Bolivianos, vol. 21.
- Paredes, J. (2012a). "Las trampas del patriarcado". En: Pensando los feminismos en Bolivia. La Paz, Bolivia: Conexión Fondos de Emancipación.
- Paredes, J. (2012b). La opresión que se recicla. Presentación 5 Inauguración 9 I Propuesta feminista sobre el patriarcado: Nudos Para.
- Paredes, J. (2010). "Julieta. Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario". En: Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Espinosa Coordinadora. Buenos Aires: en la Frontera.
- Pérez, B. A., (2013). Redes sociales en el desplazamiento: contribución al estudio de los procesos de traslado y adaptación de la población indígena en Cali, Colombia. Colombia: Colciencias. Convocatoria 525. Jóvenes Investigadores "Virginia Gutiérrez de Pineda". Universidad del Valle. Facultad de Ciencias Sociales y Económicas. Grupo Conflicto, aprendizaje y teoría de juegos. Tutor. Boris Salazar.
- Quijano, V.A. (2006). El churo cósmico. Un estudio arqueológico y etnoastronómico de la espiral en la cultura. Pasto, Colombia: Editorial CESMAG.
- Quijano, A. (2014). Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: antología esencial. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2011). "Colonialidad del poder y clasificación social". En: Contextualizaciones Latinoamericanas, Año 3. Número 5.
- Rappaport, J. (1981). In praise of paradox. A social policy of empowerment over prevention, in: American Journal of Community Psychology, Vol. 9, No 1

- Reyero, M. (s.f.). Feministas, teorías; de género, i. descolonizando el feminismo: una mirada a intervenciones con grupos de mujeres del sur desde las propuestas de María Lugones y Julieta Paredes. Recuperado el 25 de mayo del 2018 de:
https://www.academia.edu/3589142/Descolonizando_el_feminismo_una_mirada_a_intervenciones_con_grupos_de_mujeres_del_Sur_desde_las_propuestas_de_Maria_Lugones_y_Julieta_Paredes
- Rowlands, J. (1997). “Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo”. En: Poder y empoderamiento de las mujeres, compilado por Magdalena de León. Bogotá: Tercer Mundo Editores - Fondo de Documentación Mujer y Género - Universidad Nacional de Colombia.
- Sandoval, E. (2015). “Empoderamiento pacifista para otros mundos posibles”. En: Revista paz y conflictos. 8 (2)._
- Sandoval, E. (2012). “Estudios para la paz, la interculturalidad y la democracia”. Ra Ximhai, 8(2).
- Sandoval, E. (2001). “Ley para los Indios: Una Política de Paz Imposible en un Mundo donde no Caben más Mundos”. En Convergencia. Revista de Ciencias Sociales No 8 (mayo-agosto): Recuperado el 17 de junio de 2019 de:
<<http://148.215.2.11/articulo.oa?id=10502502>>
- Santos, B. de Sousa. (2013). Descolonizar el Saber, reinventar el poder. Chile: LOM Ediciones.
- Santos, B. de Sousa. (2011) “Utopía y praxis latinoamericana”. En: Redalyc. Maracaibo, Venezuela: Universidad del Zulia, Vol. 16, No. 54.
- Santos, B. de Sousa. (2009). Epistemologías del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social. México: Siglo XXI - CLACSO.
- Santos, B. de Sousa (2003). La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos - Universidad Nacional de Colombia.

Segato, R. L., Curiel, O., Ancalao, L., Millán, M., Rodríguez, M. N., Velázquez, K. Y. R., y Puentes, J. P. (2011). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (Vol. 1). Ediciones Godot.

Sevilla, C.J. (2016). *El pueblo yanakuna en Colombia: el ir y venir en la oralitura. Identidad, tradición y modernidad, siglo XX*. Santiago de Cali: POEMIA Casa Editorial.

Levis Strauss, C. (2008). *La Alfarera Celosa*. Barcelona: Editorial Paidós.

Suárez, N.L., y Hernández C.R.A. (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. España: Ediciones Cátedra.

Timmer, H. (2003). *La chakana. De kosmos fluistert zijn namen*. Chile, Iquique: IECTA, Instituto de Estudio de la Cultura y Tecnología Andina. Recuperado de: ¿???

Tusan, P. (sf). *La Chakana. Símbolo Ancestral. Cosmovisión Andina*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=WQQjmaJa_y4 Junio 20 de 2019.

Vuorisalo-Tiitinen, S. (2011). *¿Feminismo indígena?: un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009*. University of Helsinki: Department of World Cultures. Tesis doctoral. Valencia Londoño, Paula Andrea; Pérez-Gallart Mingrone, Susana; Mancera González, Omar; Anaconda Muñoz, Adriana; Hernández Delgado, Esperanza; Trujillo Orrego, Sandra

Patricia; Flórez López, Carlos Alirio; Muñoz, Francisco A.; Escrig Sos, María Lidón; Alfaro Pareja, Francisco. (2018). *Empoderamiento pacifista*. Ed. Universidad de Medellín, Sello Editorial Universidad de Medellín, Universidad de Granada, Universidad Autónoma de Sinaloa.

Varea, S., y Zaragocin, S. (2017). (comp) *Feminismo y buen vivir: utopías decoloniales*. Ecuador, Cuenca: Universidad de Cuenca.

Vinyamata, Eduard (2003). "Comprender el conflicto y actuar educativamente". En *Aprender del Conflicto. Conflictología y educación*. Vinyamata, E. (ed.). Barcelona: Graó.

Vinyamata, Eduard (2015). *Conflictología*. En *Revista de Paz y Conflictos*. Vol. 8. No.1.

Zaragocin, S. (2017). "Feminismo decolonial y buen vivir". En: *Feminismos y buen vivir: utopías decoloniales*. Ecuador, Cuenca: Universidad de Cuenca.

Zuleta, P. Daza, D. (2018). “El mameo de la hoja de coca como una forma nutricional”. Colombia, Bogotá: Elementa DDHH. Apoyo Open Society Foundations.

Anexos

Anexo 1	Evidencias Metodología 2019
Anexo 2	Libro Album Exp. Yanakuna 2018
Anexo 3	Relatos ajustados 15 08 18
Anexo 4	Formulario Caracterización
Anexo 5	Enlace documental AHUACUNA
Anexo 6	Chakanas femeninas diseño
Anexo 7	Reseña Tejiendo Identidad

- Anexo 8 Trabajos en cursos
- Anexo 9 Breve relato AHUACUNA
- Anexo 10 Resumen de py Yanakunas 2018