

Feminismo indígena comunitario: de la teoría a la acción en las comunidades*

*Indigenous community feminism:
From the theory to the action in the communities*

Laura Valentina Cogua González**

Luisa Ximena Malaver Callejas***

Resumen

El presente artículo de reflexión pretende visibilizar la situación de las mujeres indígenas dentro del feminismo comunitario indígena (FIC), abordando las epistemologías del Sur y tomando como referencia una serie de autoras feministas comunitarias de origen indígena, quienes desarrollan elementos propios de esta corriente, a través de las diferentes vivencias de estas mujeres dentro de sus comunidades indígenas. Hecho que les permite establecer la importancia del rol que ocupa la mujer en la comunidad y la incidencia del colonialismo en las mujeres y en los pueblos indígenas, así como las consecuencias del sistema patriarcal.

Cómo citar este artículo: Cogua, L. V. & Malaver, L. X. (2021). Feminismo indígena comunitario: de la teoría a la acción en las comunidades. *Revista Nueva Época*, (57), 55-74. <https://doi.org/10.18041/0124-0013/nuevaepoca.57.2021.9105>



Open Access

- * El presente artículo de reflexión surge como producto del semillero de investigación Estudios Constitucionales y de la Paz, el cual es dirigido por la doctora Lilibiana Estupiñan Achury, en el marco de los estudios enfocados en las epistemologías del sur, específicamente en el pluralismo jurídico, la decolonialidad, y las mujeres indígenas en el Proyecto Justicia y Derechos en el Sur Global: Conflictos territoriales y gobernabilidad democrática.
- ** Estudiante del pregrado de Derecho y semillera del grupo Estudios Constitucionales y de la Paz de la Universidad Libre. Bogotá. D.C., Colombia. Código postal 111161. Correo electrónico: laurav-cogua@unilibre.edu.co.
- *** Estudiante del pregrado de Derecho y semillera del grupo Estudios Constitucionales y de la Paz de la Universidad Libre. Bogotá. D.C., Colombia. Código postal 111821. Correo electrónico: luisax-malaver@unilibre.edu.co.

De esta manera, se evidencia la decolonialidad como respuesta a un feminismo hegemónico y cuya aplicación se refleja en la propuesta de una construcción teórica que pretende erradicar la interseccionalidad de discriminaciones que sobre las mujeres indígenas convergen, mediante la interpretación sistemática basada en un pluralismo, con enfoque de género, que permita dar una solución no solo formal, sino material.

Palabras clave: Feminismo comunitario, colonización, decolonización, feminismo de Occidente, cuerpo-territorio

Abstract

This article aims to make visible the situation of indigenous women within the Indigenous Community Feminism (FIC), approached from the epistemologies of the South and taking as a reference a series of community feminist authors of indigenous origin, who develop elements of this current, through the different experiences of these women within their indigenous communities, thus establishing the importance of the role of women in community and the incidence of colonialism on women and indigenous peoples, as well as the consequences of the patriarchal system.

In this way, decoloniality is evidenced as a response to a hegemonic feminism whose application is reflected in the proposal of a theoretical construction that seeks to eradicate the intersectionality of discriminations that converge on indigenous women, through the systematic interpretation based on a pluralism with a gender approach, which allows providing not only a formal solution, but also a material one.

Keywords: Community Feminism, colonization, decolonization, Occidental feminism, body-territory

1. Introducción

La transición de Estado liberal a un Estado pluricultural, que trajo con-

sigu la Constitución Política de 1991, perteneció a un ciclo de reformas constitucionales en América Latina que surgen entre 1989 y 2005 y son

denominadas por Raquel Yrigoyen “constitucionalismo pluricultural”¹, el cual rompe con los paradigmas monistas de los Estados liberales y de los anteriores modelos constitucionales, muta tanto las relaciones entre las comunidades y el Estado como la configuración del Estado mismo. Este ciclo constitucional afirma y, a la vez, tiene como eje central la dignidad humana, de la cual derivan los principios de igualdad, no discriminación y diversidad cultural. Principios que permiten reconocer como iguales en derechos a la “multiplicidad de formas de vida, a los sistemas de comprensión del mundo y modos de ser y actuar” (Gutiérrez, 2011).

De esta manera, el reconocimiento a la diversidad cultural ha permitido la visibilización y el reconocimiento de las comunidades indígenas, que, en 2018, conformaban “105 pueblos indígenas[,] 1.905.617 personas que se reconocen como indígenas” (Cubillo *et al.*, 2020). Por ello, la protección

constitucional otorgada a las comunidades indígenas en Colombia fue un paso sin precedentes a lo largo de la historia, pues se enmarcó dentro de la denominada “etapa de reivindicación constitucional” (Roldan, 1990), que les reconoce derechos civiles, políticos y colectivos a las comunidades indígenas a lo largo de su texto, sin olvidar los posteriores pronunciamientos de las altas cortes, que reflejan protección a los indígenas, en esferas de comunidad y como individuos, al respetar su autonomía, jurisdicción, propender por la igualdad y romper la discriminación en la sociedad.

Lo anterior se consagra en una serie de artículos, que reflejan el pluralismo en Colombia. Es así como el artículo 1 establece el principio fundamental del pluralismo jurídico, aquel que permite la multiculturalidad, adicionalmente, se protege la diversidad étnica y cultural. En el artículo 7, se reconocen las diversas construcciones culturales, se distinguen las lenguas y los dialectos como oficiales, así como el respeto a sus cosmovisiones. En el artículo 10, igualmente. El artículo 13 consagra la eliminación de todo tipo de discriminación. En este mismo orden, el artículo 246 faculta el ejercicio de las funciones jurisdiccionales dentro de su mismo territorio y, finalmente, el artículo 171 trae consigo el derecho a la participación en órganos de

¹ Raquel Yrigoyen (2011), en su artículo “El horizonte del constitucionalismo pluralista: Del multiculturalismo a la descolonización”, que hace parte del libro “El Derecho en América Latina”, señala que, en el marco del constitucionalismo pluralista, se desarrollan tres ciclos de reformas constitucionales, los cuales son: 1. Constitucionalismo multicultural, que comprende del año 1982 al 1988; 2. Constitucionalismo pluricultural, del año 1989 al 2005 y 3. Constitucionalismo plurinacional, desde 2006 a 2009.

representación nacional, además de todo el componente de autonomía y autogobierno que trae el Título XI de la Constitución para los pueblos. Así, en relación con los principios de igualdad y no discriminación, se reflejaron en la protección otorgada a la mujer, pues para la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 fue un punto central para la elaboración del amplio catálogo de derechos, puesto que históricamente, los cuerpos de todas las mujeres han sido objeto de discriminación, violencia²

y dominio en función del sistema patriarcal.

Sin embargo, hablar de mujeres implica entender que la realidad de la mujer campesina, palenquera, lesbiana, negra, rom, indígena es diferente, pues cada una ha sufrido una serie de discriminaciones debido a su sexo, etnia, clase, género, por aquello que se conoce hoy como “interseccionalidad”. Por ello, lograr la efectiva protección a las mujeres ha sido un camino largo, un camino lleno de luchas, un camino que hemos decidido recorrer mediante una investigación, en relación con las mujeres indígenas, quienes hoy son el 49,6 % de la población indígena (Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC–, 2012).

No obstante, aun siendo la mitad de la población indígena, la protección constitucional otorgada a las comunidades indígenas no se hace extensiva de forma directa a sus mujeres. A pesar de las diversas luchas provenientes de los movimientos sociales feministas, que propenden por la reivindicación

² “La violencia contra las mujeres y las niñas en el ámbito privado puede incluir:

1. Violencia económica, la cual logra o intenta conseguir la dependencia financiera de otra persona, manteniendo para ello un control total sobre sus recursos financieros, impidiéndole acceder a ellos y prohibiéndole trabajar y/o asistir a la escuela. 2. Violencia psicológica. Provocar miedo a través de la intimidación, amenazando con causar daño físico a una persona, a su pareja o a sus hijas o hijos o con destruir a sus mascotas o a sus bienes. Someter a una persona a maltrato psicológico puede ser forzándola a aislarse de sus amistades, de su familia, de la escuela o del trabajo. 3. Violencia emocional. Consiste, por ejemplo, en minar la autoestima de una persona a través de críticas constantes, al infravalorar sus capacidades, al insultarla o someterla a otros tipos de abuso verbal; cuando se daña la relación de una pareja con sus hijas o hijos; al no permitir a la pareja ver a su familia ni a sus amistades. 4. Violencia física. Causar o intentar causar daño a una pareja golpeándola, propinándole patadas, quemándola, agarrándola, pellizcándola, empujándola, dándole bofetadas, tirándole del cabello,

mordiéndole, denegándole atención médica u obligándola a consumir alcohol o drogas, así como empleando cualquier otro tipo de fuerza física contra ella. Puede incluir daños a la propiedad. 5. Violencia sexual. Conlleva obligar a una pareja a participar en un acto sexual sin su consentimiento” (Organización de las Naciones Unidas –ONU mujeres–, s.f.)

de sus derechos, estas no han sido suficientes, puesto que se han realizado bajo lógicas hegemónicas, lógicas de poder y la búsqueda de derechos, no en lógicas de decolonialidad, comunidad, territorio y cuerpo.

Es por ello que surge el feminismo comunitario como una ruptura a los paradigmas de Occidente, pues “concibe mujeres y hombres en condiciones de horizontalidad en torno a sus relaciones intercomunitarias” (Agudelo, 2019, p.), cuyo fin es generar conciencia en las relaciones de género existentes y permitirse vivir en comunidad, superando la opresión y la “violencia estructural y patriarcal” implantada por la colonización.

La presente investigación es de tipo cualitativo, en razón a su carácter inductivo. Toma como base insumos bibliográficos, además de marcos interpretativos propios del mundo de la investigación cualitativa, como el feminismo, la interculturalidad, el pluralismo y la teoría crítica.

Por medio del presente artículo, inicialmente queremos evidenciar una propuesta teórica que permita comprender la importancia de la comunidad en la mujer indígena y su incidencia en la continuidad de sus cosmovisiones, mediante el feminismo comunitario. Posteriormente, a través de un caso en concreto, desarrollado en la comunidad

Nukak, se busca establecer cómo dicha teoría permite la visibilización de las violencias ejercidas contra las mujeres de esta población, con fines de verdad y reparación. Finalmente, se resaltarán el papel fundamental de los jueces, en la creación de la jurisprudencia, con el fin de dar soluciones, con enfoque comunitario, étnico, intercultural y de género a toda situación de violencia.

2. El feminismo comunitario como marco teórico

Hablar y entender el feminismo comunitario implica realizar una investigación crítica, detallada y, sobre todo, una investigación en contexto, que debe ir más allá de la teoría, para así acercarnos a la realidad de las mujeres indígenas y concluir que no hay historia única y universal, mucho menos, cuando aquel que siempre ha ostentado el poder, es quien la cuenta. Por ello, se hace indispensable la crítica a los feminismos occidentales y hegemónicos, que olvidaron la existencia de otros feminismos basados en la autonomía, la historia y la cultura. Así se logrará la construcción y la creación de nuevas historias y la rememoración de aquellas olvidadas y colonizadas.

Ahora bien, es primordial entender la epistemología, desde la cual se enuncia el presente artículo, el cual se realiza

desde una mirada de resignificación, lejos de la colonialidad, y se enmarca dentro de la epistemología propia del Abya Yala, entendida esta en lengua Kuna como el “continente que los colonizadores españoles nombraron “América”. Significa: “tierra en plena madurez” o “tierra de sangre vital” (Espinosa et al., 2014).

Es indispensable iniciar con la conceptualización del feminismo, el cual es un movimiento social con múltiples intereses y objetivos, pues se caracteriza principalmente por ser todo lo contrario a un movimiento homogéneo, como lo ha hecho pensar la academia de Occidente y como lo señala Paredes (2014), la organización de la información y su manipulación es una forma de ejercer el poder. Entonces, el feminismo no debe verse de manera simplista, por el contrario, se debe entender como un movimiento social complejo, que no solo pretende la igualdad de género.

El feminismo, desde su nacimiento, ha contenido multiplicidad de corrientes y teorías que difieren por “las condiciones sociales y los valores de cada sociedad” (Silva Arce, 2017, p.), pero que, a la vez se asemejan, puesto que sin importar si son mujeres provenientes de Occidente, de América Latina, de África o de Asia, indígenas, campesinas, chicanas, blancas o negras, lesbianas, bisexuales, de

otras identidades de género, del Sur o del Norte: todas las mujeres son oprimidas, cada una en su contexto y por sus condiciones sociales.

La relación entre las diversas corrientes feministas se ve afectada por el colonialismo, el cual conlleva entender “una relación de dominación estructural y una supresión, muchas veces violenta, de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión” (Mohanty, 2008, p.). Este colonialismo, a su vez, cumple una intención de universalizar que “se propone como una estrategia de dominación y colonización de los cuerpos y las mentes, pues está hecho a medida de quienes detentan el poder” (Guzmán, 2019, p.), lo cual es un problema, porque nos lleva al olvido de nuestros saberes, de nuestra memoria colectiva, de nuestra historia, así como coloniza nuestro ser y nos categoriza. Este olvido tiene por origen el “tabú epistémico” inmerso en la relación entre los feminismos de Occidente y, propiamente, los del Abya Yala, “a través del cual se trata de impedir de todas las formas posibles que los pueblos originarios de América transmitan cualquier tipo de conocimiento que pueda ser reconocido como válido para todas y todos” (Gargallo, 2014, p.).

Por lo anterior, a pesar de ser todas las mujeres víctimas del sistema patriarcal, no existen alianzas entre las diferentes corrientes feminis-

tas, pues se interponen barreras generadas por el colonialismo, que son discriminatorias, tales como las “fronteras nacionales, de clase social y de raza”. Las mismas que “limitan la posibilidad de coaliciones entre las feministas de Occidente y las feministas de clase trabajadora o de color en el mundo” (Mohanty, 2008, p.) y así son las feministas blancas, burguesas, letradas las “que habían decidido abrogarse la autoridad para hablar y representar a las mujeres del mundo, tomando la palabra de las indígenas, negras y blancas empobrecidas “sub desarrolladas, tercermundistas” (Guzmán, 2019, p.).

Para poder lograr la construcción de nuevas historias y la rememoración de aquellas olvidadas y colonizadas, el camino a trazar es la descolonización del feminismo, que implica:

[...] un involucramiento en y con los mundos de los sujetos mujeres subalternizadas, un reconocimiento de sus lógicas culturales, y por lo menos la disposición a pensar en una relación diferente entre lo humano y lo no humano. Una predisposición a realizar el pachakuti como parte de la lucha feminista. No es un intento de recuperar raigambres estáticas y autenticadas en su pureza, sino de actualizar distintas formas de ser y estar en el mundo, para con ello, disminuir

la fuerza instituyente que el hecho capitalista inflige a nuestra cotidianidad presente. (Moncayo, 2011, p.)

De esta manera, “descolonizar el feminismo o los feminismos es comprender, nombrar y caracterizar el patriarcado que vivimos en estos territorios las mujeres originarias, negras, empobrecidas, desobedientes con la imposición heterosexual, comprenderlo para acabarlo” (Guzmán, 2019, p.), creando así una memoria desde la mirada y la historia autónoma del Abya Yala, una mirada antipatriarcal, anticapitalista, decolonial, latinoamericana y no eurocéntrica. Esto es lo que nos permite contar esta historia, la de un feminismo autónomo que emerge en el Abya Yala y que no sería posible sin la organización de las mujeres indígenas: un feminismo comunitario.

El feminismo indígena comunitario (FIC) es un feminismo disidente, donde la comunidad tiene un papel central, puesto que esta se concibe

[...] como ser en sí misma, con identidad propia, Mujeres, hombres, tierra, territorio, animales, vegetales. Verticalmente, arriba—cielo. Espacio aéreo y todos sus seres vivos-, abajo —subterráneo, vida animal, vegetal y mineral—, Y horizontalmente, aquí—donde nos movemos todos los seres vivos humanos, animales y vegetales- la

extensión de la tierra y el territorio de la comunidad hasta los límites que ella y otras comunidades designen. (Gargallo, 2014, p.)

El feminismo comunitario nace hacia fines del siglo XX, como una propuesta de las mujeres xicas, mayas (Guatemala) y aymaras (Bolivia), que pretende descolonizar feminismos y restituir las memorias de las luchas antipatriarcales y plantear el horizonte del “vivir bien para todos los pueblos del mundo” (Paredes, 2015, p.). Así mismo, “comprender la configuración de los sistemas de opresión que atraviesan la vida de ciertas mujeres indígenas, plantear resistencias y rebeldías con un significado propio” (Universidad Nacional de Colombia y Moore, 2018, p.). Esto trae consigo dos conceptos esenciales abordados por la feminista xinx-maya Lorena Cabnal³: territorio y cuerpo. Ambos desarrollados por ella como “el lugar de enunciación con una memoria corporal e histórica propia” (Cabnal, 2010, p.).

Esta relación estrecha de cuerpo-territorio, entendido el primero como un espacio físico y el segundo como los cuerpos que habitan, ha sido objeto de dominio y, frente a ello, los pueblos indígenas, históricamente, han

resistido y luchado por la defensa de sus territorios e identidades, mientras que “se reconoce que los cuerpos territorios de las mujeres indígenas han sido motivo de disputa, violación y desposesión debido a la invisibilización que han vivido históricamente en medio de estructuras colonizadoras, guerreristas, capitalistas y patriarcales” (Lara, 2019, p.). Por tanto, ellas con sus mismos cuerpos, junto con sus familias y hogares, han recuperado el espacio objeto de dominio.

Es trascendental comprender que, dentro de las comunidades indígenas y en la cosmovisión de sus pueblos, las mujeres indígenas son protectoras de sus territorios, contenedoras y transmisoras de saberes ancestrales y, además, representan la lucha por la recuperación y libertad de sus cuerpos, entendidos como un territorio violentado por siglos.

Esta relación entre cuerpo y territorio, propia del feminismo comunitario, permite entender que este feminismo se conforma por una comunidad de hombres y mujeres, sin dominación, con relaciones recíprocas entre ellos y con la tierra, sin jerarquías, y como lo expresa Gargallo (2014): “a pesar de haber seres autónomos, no hay suma de individualidades” (p.), lo cual se identifica con Paredes (2015), quien señala que son “mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles,

³ Integrante de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapan.

complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra” (p.).

Por otro lado, el patriarcado es un eje central del feminismo comunitario, el cual es entendido por varias feministas comunitarias, como Lorena Cabnal⁴, Adriana Guzmán⁵ y Julieta Paredes⁶, quienes han logrado que la voz de los pueblos del Sur sea escuchada a través de las mujeres como “el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (Cabnal, 2010, p.).

Por tal motivo, nos permitiremos hablar sobre cada una de estas mujeres y cómo desde sus luchas para descolonizar la memoria construyen el feminismo comunitario, reafirmando que no hay historia universal ni tampoco la búsqueda de igualdad entre los hombres y las mujeres ni diferencias entre las mujeres, sino la búsqueda de la construcción de la comunidad

a través de la memoria de América Latina y el Caribe, principalmente la de las mujeres, así como lo expresa Adriana Guzmán en su libro *Descolonizar la memoria, descolonizar feminismos*.

Julieta Paredes, activista boliviana, feminista y lesbiana de origen aymara, es una de las principales teóricas del feminismo comunitario (Monasterios Pérez, 2006; Alfaro, 2008). El eje de su propuesta se basa en presentar el feminismo comunitario como una manera alternativa para comprender un pensamiento que parte del cuerpo indígena y que “ofrece una práctica política para erradicar toda forma de opresión, íntimamente vinculada con la idea de buen vivir” (Paredes, 2015, p.), siendo este “la búsqueda pachamama o madre Tierra de la armonía entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza” (Cruz Rodríguez, 2014, p.).

Paredes asume la comunidad como aquella “constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas una de la otra” (Paredes, 2014, p.). Es decir, una comunidad fundada en el “warmi-chacha: conformación social donde las mujeres, entendidas como la mitad del cuerpo social, se constituyen en el par complementario horizontal de presencia, existencia, representación y decisión” frente al resto masculino” (Alfaro, 2008, p.; Monasterios Pérez, 2006, p.).

⁴ Indígena xinca, experta en feminismo comunitario, integrante de la Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán. Defensora del territorio.

⁵ Indígena, participe de un feminismo anticolonial y comunitario, que ha crecido en Bolivia tras la llegada de Evo Morales.

⁶ Feminista comunitaria aymara.

En 2010, Paredes publicó *Hilando fino*, en el cual analiza la opresión que ejerce el sistema patriarcal y la incidencia del modelo capitalista neoliberal y la condición decolonial. Tal vínculo entre lo patriarcal y lo colonial es uno de los ejes que también analizan varias investigadoras decoloniales, como Ochy Curiel (2011), Yuderkys Spinoza (2016), María Lugones (2014), Julieta Paredes (2014) y Laura Segato (2014).

Aun cuando estas grandes mujeres han establecido que la llegada del colonialismo implantó el patriarcado, nos cuestionamos si en las comunidades indígenas ya existía una organización patriarcal. Paredes (2014) da respuesta al considerar que “la colonización permitió la consolidación de una alianza con el patriarcado prehispánico, llamado el entronque patriarcal” (p.). Ella lo entiende como aquello que permite comprender la forma en la que el patriarcado ancestral trajo como consecuencia la violencia del patriarcado moderno.

triarcal que es la que vivimos hasta el día de hoy. (Paredes, 2014; Guzmán, 2019, p.)

En otras palabras,

[E]l patriarcado originario ancestral se refuncionaliza con toda la penetración del patriarcado occidental, y en esa coyuntura histórica se contextualizan, y van configurando manifestaciones y expresiones propias que son cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más. Con esto afirmo también que existieron condiciones previas en nuestras culturas originarias para que ese patriarcado occidental se fortaleciera y arremetiera. (Cabnal, 2010, p.)

De igual manera, Adriana Guzmán, activista boliviana, integrante del Feminismo Comunitario Antipatriarcal de Bolivia y Feministas de Abya Yala, plantea la necesidad de descolonizar el feminismo y definirlo como un espacio de resistencias, en el cual cada una lucha desde su cuerpo, como aquel que ha sido silenciado por distintas opresiones. En el 2019, Adriana Guzmán escribió el libro *Descolonizar la memoria, descolonizar el feminismo*, el cual propone un proyecto político y una forma de vida: la comunidad.

El Entronque Patriarcal deja claras las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos, una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra las mujeres, que confabula una nueva realidad pa-

Una comunidad ajena al feminismo occidental y hegemónico, pues propone pensar a las mujeres y a los hombres en relación con su comunidad, denunciando y luchando contra el patriarcado. “Una comunidad donde se reconozcan las diferencias y no se disfrace con estos los privilegios, una comunidad que no parte de los derechos, sino del respeto y responsabilidad con la vida” (Guzmán, 2019, p.).

Guzmán (2019) y Paredes (2014) hilan el feminismo comunitario a partir del cuerpo, al ser un objeto históricamente oprimido. Por lo tanto, definen este feminismo como una teoría social fundamentada en el pensamiento y en la acción en comunidad, que rescata el significado de las ancestras y el proceso detrás de la construcción de su colectividad, “como espacio de realización de lo que soñamos: ese llamado Vivir Bien de nuestros pueblos y de la naturaleza, donde las mujeres somos la mitad de todo” (Paredes, 2015, p.).

De igual manera, Cabnal (2010) establece que el feminismo comunitario “es una recreación y creación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha surgido para reinterpretar las realidades de la vida histórica y cotidiana de las mujeres indígenas, dentro del mundo indígena” (p.). Sin embargo, Adriana Guzmán insiste en su carácter “accional”, como herramienta de lucha y

su relación con las diferentes formas de nombrar territorios:

[...] además de luchar en las calles, hay que luchar en el territorio de las palabras, hay que disputar la hegemonía de los sentidos y significados del pensamiento eurocéntrico, y consecuentes con esa lucha nos llamamos feministas y construimos nuestros propios conceptos, como un acto de autonomía epistemológica. (Guzmán, 2019, p.)

Por otro lado, la académica y activista Francesca Gargallo afirma que “las mujeres de Abya Yala construyen modernidades alternativas al colonialismo... sus feminismos... tejen respuestas a los patriarcados que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian” (Gargallo, 2014, p.). Esto último, reitera el fundamento del feminismo comunitario: en una colectividad, a pesar de ser cada integrante un ser autónomo, son, a la vez, un todo cuando están en comunidad.

Para concluir, podemos resumir lo señalado como feminismo comunitario en los siguientes axiomas desarrollados por Agudelo (2019):

1. Respeto a la autonomía individual.
2. Reciprocidad de uno y unas con otros y otras.
3. Comunidad como principio incluyente que cuida la vida.

Lo anterior nos permite reafirmar que no existe ni existirá una historia universal, sino que es a partir de las vivencias, las experiencias y las luchas de cada una de estas mujeres indígenas como surge una nueva historia en la se formula un nuevo feminismo: el feminismo comunitario, aquel dentro del cual se identifican puntos en común: la lucha contra el patriarcado, la relación entre el cuerpo y el territorio, como uno solo, y lo más importante, la construcción en comunidad.

3. Reflejos del feminismo comunitario

Según la teoría expuesta, es necesario extrapolar la aplicación del feminismo comunitario a dos casos. El primero de ellos desarrolla el componente cuerpo y territorio, mientras que el segundo refleja la necesidad de una relación basada en la reciprocidad entre los integrantes de una comunidad.

Inicialmente, se desarrolla un caso que tuvo lugar en el pueblo Nukak, ubicado en San José del Guaviare. Caso que, aunque no emplee el nombre propio de este feminismo, permite observar en esta comunidad indígena sus componentes y su forma organizacional, en especial, en relación con el cuerpo-territorio que habita en estas mujeres, puesto que sobre los cuerpos de ellas recaen los roles de ser transmisoras de

saberes, de ser protectoras y defensoras del territorio, en el que habita su comunidad, que a la vez permite el desarrollo de sus “usos y costumbres”. Todo esto es lo que permite tejer una relación de similitud entre el cuerpo de las mujeres indígenas y la tierra que habitan en comunidad.

De esta manera, la relación tejida entre el cuerpo y el territorio implica señalar que, así como la tierra para las comunidades indígenas, desde los tiempos de colonización ha sido y es objeto de control y despojo, las mujeres también son sujetas de violencia.

La violencia ejercida en el presente caso es de tipo sexual, la cual comprende el “acceso carnal, actos sexuales, acoso sexual, explotación sexual comercial de niños, niñas y adolescentes, matrimonio temprano, esclavitud sexual, embarazo forzado, desnudez forzada, aborto forzado, esterilización forzada, mutilación genital femenina, y anticoncepción forzada entre otros” (DeJusticia, 2021, p.). Esta violencia también es entendida como “todo acto de naturaleza sexual que se realiza contra la voluntad de la víctima, incluya o no violencia física” (Centro Nacional de Memoria Histórica –CNMH–, 2015, p.), la misma que se ve incrementada en tiempos de conflicto, como ha sucedido en el marco del conflicto armado colombiano, que lleva más de seis décadas causando

daños irreparables y cientos de víctimas. Esta guerra usa los cuerpos de las mujeres indígenas de forma estratégica, como si fuesen campos de batalla, como botines de guerra, tomando a la mujer como un objeto de conquista, sin importar quienes sean los perpetradores.

La comunidad de juristas Akubadaura (2020) señala que esta es una violencia estructural, en la que no hay un reconocimiento del cuerpo ni del territorio como propio, sino que son objeto de dominación, en los que se puede entrar de forma abrupta y abusar de ellos. En este orden de ideas,

[...] no se considera propia de instintos desenfrenados propios de la masculinidad ni de una patología que obedece a la conducta individual sino una estrategia utilizada para expresar control sobre un territorio- población y 'sobre el cuerpo del otro como anexo a ese territorio'. Segato (como se citó en Centro Nacional de Memoria Histórica –CNMH–, 2017, p.)

En otras palabras, y ejemplificado en este caso, la existencia de esta estrecha relación entre el cuerpo y el territorio causa que la violencia sexual ejercida sobre las mujeres indígenas repercuta de forma directa en el territorio común de su población. Fractura la relación de la mujer en una

dimensión individual: con su cuerpo, pero también en una dimensión colectiva: con el territorio (DeJusticia, 2021). Así sucedió con las mujeres del pueblo Nukak, quienes han sido víctimas de violencia diariamente, como ellas mismas expresan, “por actores armados legales e ilegales, soldados, guerrilleros, paramilitares, policías y colonos” (Comisión de la Verdad, 2020, p.).

La Comisión de la Verdad (2020) ha señalado que la comunidad Nukak se caracteriza por ser pueblos nómadas que se encontraban en varios asentamientos, pero que, a partir de los primeros contactos con la sociedad occidental, se han agrupado. Por ello, las mujeres Nukak han sido violentadas en sus cuerpos, generando aún más vulnerabilidad en la comunidad, pues ello causa que sean despojados y se vean forzados a desplazarse, lo cual conlleva al “desvanecimiento físico y cultural”.

Por lo tanto, las mujeres Nukak optaron por organizarse y exponer públicamente, durante dos años, las violencias a las que han sido sometidas y expuestas en el territorio comunitario ubicado en el Guaviare. Esto lo han hecho para fortalecerse como comunidad, para reaccionar ante la violencia, para hacerle frente a su autonomía y tomar acción “frente a la apropiación y utilización de sus cuerpos en la dis-

puta por los territorios”, obteniendo un informe entregado a la Comisión, en la Casa de la Verdad de San José del Guaviare, que sistematiza decenas de testimonios y que reafirma una vez más que el feminismo comunitario es el accionar adecuado para que ellas puedan contar su verdad, para que la comunidad obtenga una reparación, para asegurar una posible no repetición y para que se permita seguir tejiendo comunidad.

Se trata de hacer un tejido de rebeldías, pero un tejido comunitario, no somos remendonas de los proyectos masculinos y patriarcales izquierdistas, derechistas o indigenistas, el tejido se hace con las manos, con la memoria, los símbolos, las presentaciones y representaciones, los hilos, la materialidad histórica de nuestros cuerpos, nuestras condiciones concretas, haciendo de la creatividad un instrumento de construcción y de lucha. (Guzmán, 2019, p.)

Hoyos (2018) y Valencia (2017) hacen mención de un caso que refleja el componente de reciprocidad, entre quienes habitan una comunidad, propio del feminismo en cuestión. En él, la participación de la mujer indígena dentro de sus comunidades se refleja como una forma de ejercer su derecho; no obstante, se ve limitada, no por falta de interés, sino por la

educación política, el desconocimiento de sus derechos individuales y por las acciones que interesan a ellas y a su comunidad, así como el empleo de su tiempo en labores agrícolas, comerciales y de familia, dificultando su participación activa.

En el marco de un proceso de consulta previa, en el Resguardo Indígena Alto del Rey, ubicado en el departamento del Cauca, municipio de El Tambo, se evidenció que la mujer es el pilar de la familia, en el resguardo. Los procesos de participación afectan el desarrollo de sus roles dentro de la comunidad, haciendo indudable su ausencia en la toma de decisiones. El problema principal no recae en las barreras que generan los roles de género entre la mujer y el hombre. Es más, tampoco existe una barrera formal que impida su participación política, sino en la falta de mecanismos, incentivos o espacios, en perspectiva de género, que respeten la cosmovisión de la comunidad y permitan su liderazgo en los procesos de consulta previa.

Ejemplo de ello es que, a pesar de tener los espacios tradicionales de participación para la mujer indígena en la consulta previa, el interés de ellas no fue el esperado. Este hecho conllevó a la ruptura de lazos comunitarios, dando a entender la necesidad de construir comunidad en los procesos de participación. La comunidad debe

ser entendida como un tejido que se construye con la voz y las manos de todos aquellos y de todas aquellas que la integran y así bordar un camino hacia la pervivencia de su cosmovisión y sus tradiciones.

Sin embargo, es menester la protección de la mujer indígena como poseedora de derechos, la cual ha sido sometida a violencias por condición de sexo y etnia, mediante la toma de acciones que impidan la discriminación, la exclusión y la ausencia de su participación. Acciones que respeten las diferencias, la diversidad y la cultura de la comunidad indígena, sin trastocar los límites de su autonomía y cosmovisión. Entonces, compete a las autoridades indígenas la creación de medidas que respondan a la participación de todos y todas, en igualdad de condiciones. De igual manera, se cree necesario que la Constitución, como norma superior que protege el pluralismo y la diversidad, amplíe el catálogo de derechos reconocidos a los pueblos indígenas, bajo una perspectiva de enfoque diferencial.

4. La importancia del feminismo comunitario en el derecho

Ahora, es importante preguntarnos ¿cuál debe ser la respuesta del derecho al feminismo comunitario?

Si bien se observa la mutación constitucional, en clave de protección de los pueblos indígenas y de las mujeres, no se puede caer en el yerro de entender que tal protección está extendida de forma directa a las mujeres indígenas, por cuanto la discriminación de género las golpea con mayor fuerza y las hace víctimas de un sistema colonizador y patriarcal, que ejerce el dominio sobre ellas y les impide su dignidad, igualdad y reconocimiento en su libertad y autonomía. Por supuesto, entendiendo todo ello dentro del marco de su propia cosmovisión.

Por esta razón, no se observa un enfoque diferencial de derechos hacia las mujeres indígenas, en el texto constitucional. Pero, dicho enfoque no se podrá dar bajo los parámetros teóricos y epistemológicos del mundo occidental, porque sería contradictorio con el espíritu del Constituyente de 1991 y con el derecho de los pueblos indígenas a autogobernarse bajo su Derecho Mayor, el cual es denominado, en palabras de un taita:

[...] una concepción, una concepción en la cual el Deber y el Derecho Mayor nos es dado por esa naturaleza, es una forma de ordenar, son unos parámetros naturales, en la cual si el hombre no estuviera dentro de esa naturaleza ese Deber y ese Derecho Natural funcionaría

con ese equilibrio con el cual lo vemos funcionando. (Flórez-Vargas, 2016, p.)

Es por ello que, más allá de un ordenamiento jurídico con un amplio catálogo de derechos, es necesaria una interpretación sistemática de derechos, con enfoque diferencial, en la que a través del feminismo comunitario se diseñen mecanismos que permitan una efectiva protección de los derechos de las mujeres indígenas. También es pertinente una garantía de no repetición a sufrir discriminaciones y todo tipo de violencias que incidan de manera directa en su cuerpo-territorio, en su vida y, por ende, en la comunidad.

En este sentido, al cimentarse la Constitución de 1991 bajo los principios de diversidad y pluralismo, es necesario que se realice una interpretación sistemática basada en un pluralismo con enfoque de género, que permita dar una solución no solo formal, sino material a la interseccionalidad de discriminaciones que una mujer indígena vive. Dicha interpretación se dirige, por una parte, a los jueces para que, mediante la jurisprudencia constitucional y el análisis fáctico de los casos, puedan reconocer la importancia del enfoque plural y de género al momento de expedir providencias y constituir jurisprudencia. Por otra, a los legisladores, para que al momento de expedirse una ley se tenga en cuen-

ta una mirada étnica y de género, con la finalidad de visibilizar la realidad de la mujer indígena y su importancia en comunidad hacia la realidad política, social y cultural del país.

Descolonizar el feminismo o los feminismos es comprender, nombrar y caracterizar el patriarcado que vivimos en estos territorios las mujeres originarias, negras, empobrecidas, desobedientes con la imposición heterosexual, comprenderlo para acabarlo. Las luchas no son propiedad privada, las palabras tampoco, el feminismo no nació en Francia, nació y nacerá en todo territorio donde enfrentemos el sistema patriarcal de muerte, las palabras no se privatizan, los sentidos se construyen y se disputan, eso también es autonomía, eso es descolonizar nuestros cuerpos y nuestros pensamientos, por eso nombramos y ponemos en palabras escritas esta lucha. (Guzmán, 2019, p.)

5. Conclusiones

Se evidencia, a través de las diversas autoras aquí desarrolladas, quienes convergen en sus teorías sobre el feminismo comunitario (FIC), que este se formula como una propuesta teórica interrelacional entre la mujer indígena y la comunidad y que, tal como se evidenció en los casos expuestos, se

entiende el papel trascendental de ellas en las cosmovisiones y tradiciones de sus pueblos. También fue evidente cómo, desde la comunidad, se construye, por medio de proyectos comunales, alternativas para dejar de lado, inicialmente, la interseccionalidad de discriminaciones de las que ha sido víctima la mujer indígena. Así mismo, la posibilidad, desde el accionar comunitario, de tejer estructuras emancipadoras del patriarcado, el cual actúa como una forma de opresión a las formas de vida del Abya Yala.

La teorización del feminismo comunitario (FIC) nace como una medida de prevención hacia las violencias y las discriminaciones ejercidas a la mujer indígena. Busca articular a la comunidad como defensora de los derechos de las mujeres y, a la vez, de su cuerpo y, además, cimentar un accionar interpretativo en desarrollo de las facultades jurisdiccionales de los jueces, en las situaciones donde se vean afectadas las mujeres indígenas y la comunidad.

Finalmente, lo anterior permite evidenciar un enfoque comunitario, étnico y de género, que aplicado al derecho viviente genera, por un lado, reconocimiento y protección material y, por otro, un contexto de guerra y despojo, en el cual han vivido las comunidades indígenas desde la colonización. No obstante, también brinda paz, ver-

dad, reconciliación y no repetición. En pocas palabras, consiste en vivir en una sociedad, como lo predicó la Constituyente de 1991, “democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana” y de las diversas formas de vida.

Referencias

- Agudelo, J.D. (2019). La Construcción de una Episteme Cosmogónica: Tejiendo desde el Feminismo Comunitario Indígena. pp.42-53.
- Akubadaura. (2020). Mi cuerpo no miente. Disponible en: <https://akubadaura.org/una-mirada-a-la-violencia-sexual-contra-la-mujer-indigena/>
- Alfaro, R. (2008). Mujeres Creando Comunidad. Feminización de la comunidad. pp.150-17. Disponible en: <https://doi.org/10.5195/bsj.2010.7>
- Cabnal, L. (2010). Feminismo Diversos: El feminismo comunitario. Disponible en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- Centro Nacional de Memoria Histórica –CNMH–. (2015). Crímenes que no prescriben: La violencia sexual del Bloque Vencedores de Arauca (Primera). Disponible en: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/caminosParaLaMemoria/descargables/6.reparaciones/crimenes-que-no-prescriben.pdf>

- Centro Nacional de Memoria Histórica –CNMH–. La guerra inscrita en el cuerpo: Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado (Primera). Disponible en: http://www.centrode-memoriahistorica.gov.co/descargas/informes-accesibles/guerra-inscrita-en-el-cuerpo_accesible.pdf
- Comisión de la Verdad. (2020). Mujeres del pueblo nukak exigen que las violencias sexuales que padecen casi a diario se detengan. Comisión de la Verdad. Disponible en: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/mujeres-del-pueblo-nukak-exigen-que-las-violencias-sexuales-que-padecen-casi-a-diario-se-detengan>
- Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC–. (2012). La violencia sexual contra las mujeres indígenas como estrategia de guerra. Consejo Regional Indígena del Cauca-CRIC. Disponible en: <https://www.cric-colombia.org/portal/la-violencia-sexual-contral-las-mujeres-indigenas-como-estrategia-de-guerra/>
- Cruz Rodríguez, E. (2014). Prolegómenos al vivir bien-buen vivir: Una evaluación normativa y práctica. *Revista Finanzas y política económica*, 6(2), pp.387-402. Disponible en: <https://doi.org/10.14718/revfinanzpolitecon.2014.6.2.8>
- Cubillo, J.C., Matamoroso, M. y Perea, S. (2020). Boletines Poblaciones: Población Indígena Oficina de Promoción Social. Corte a Diciembre de 2019 (Ministerio de Salud). Disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/DE/PS/boletines-poblacionales-poblacion-indigena.pdf>
- Curiel, O. (2011). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. Grupo de Mujeres Ixchel. Disponible en: <https://mujeresixchel.wordpress.com/2011/10/12/hacia-la-construccion-de-un-feminismo-descolonizado/>
- DeJusticia. (2021). Violencia sexual contra mujeres indígenas y afro en el marco del conflicto armado. Disponible en: <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2021/08/Documento-de-investigacion-CC-81n-violencia-sexual-mujeres-indigenas.pdf>
- Espinosa, Y. (s.f.). De por qué es necesario un feminismo descolonial: Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *12(l)*, pp.31.
- Espinosa, Y., Gómez, D., y Ochoa, K. (2014). Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala. En *Introducción* (p.484). Universidad del Cauca.
- Falquet, J. (2014). Las Feministas autónomas latinoamericanas y caribeñas: Veinte años de disidencias. *Universitas Humanística*, 78(78). Disponible en: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.falc>

- Flórez-Vargas, C.A. (2016). El concepto de derecho mayor: Una aproximación, desde la cosmología andina. *DIXI*, 18(24). Disponible en: <https://doi.org/10.16925/di.v18i24.1523>
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra américa* (1.a ed.). Corte y Confección. Disponible en: <https://francescagarallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>
- Gutiérrez, M. (2011). Pluralismo jurídico y cultural en Colombia. *Revista Derecho del Estado*, 26, pp.85-105.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria, descolonizar los feminismos* (Segunda). Tarpuna Muya.
- Hoyos Liévano, M.C. y Valencia Rodríguez, L.C. (2018). Participación de la mujer indígena en la consulta previa en el resguardo indígena Alto del Rey. Acuerdo en materia de informes anuales sobre derechos humanos y libre comercio entre la república de Colombia y Canadá. (Sentencia C-187/11). Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/RELATORIA/2011/C-187-11.htm>. <http://vitela.javerianacali.edu.co/handle/11522/10184>
- Lara, J.M. (2019). El lugar de los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas en procesos de desterritorialización y reterritorialización radicadas en Bogotá, Colombia. 6. Disponible en: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-94362019000200045
- Lugones, M. (2014). *Colonialidad y género. En Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp.57-73). Universidad del Cauca. Disponible en: https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/01_tejiendo.pdf
- Mohanty, C. (2008). *Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial*. 23. Monasterios Pérez, E. (2006). *No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando*. Plural Editores; University of Pittsburgh.
- Moncayo, M.M. (2011). *Feminismos, post-colonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?* *Andamios, Revista de Investigación Social*, 8(17), pp.11-36. Disponible en: <https://doi.org/10.29092/uacm.v8i17.443>
- Organización de las Naciones Unidas – ONU mujeres–. (s.f.). *Preguntas frecuentes: Tipos de violencia contra las mujeres y las niñas*. Disponible en: <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/faqs/types-of-violence>
- Paredes, J. (2014). *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario* (2.a ed.). Cooperativa El Rebozo. Disponible en: <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julie>

- ta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf
- Paredes, J. (2015). Despatriarcalización Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). Disponible en: <https://doi.org/10.5195/bsj.2015.144>
- Rodríguez Garavito, C.A. (2011). El derecho en América Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Siglo Veintiuno Editores.
- Roldan, R. (1990). Fuero Indígena. Presidencia de la República. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/458786818/Fuero-indigena-Colombia-Roldan>
- Segato, R. (s.f.). Colonialidad y patriarcado moderno: Expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas Decoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca. Disponible en: https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/01_tejiendo.pdf
- Silva Arce, P.E. (2017). Los movimientos sociales, el feminismo comunitario y sus aportes a los procesos de construcción de democracia en Colombia. *Ciudad paz-ando*, 10(1), p.59. Disponible en: <https://doi.org/10.14483/2422278X.11641>
- Universidad Nacional de Colombia y Moore Torres, C. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos* (Medellín), 53, pp.237-259. Disponible en: <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n53a11>