Sentidos del Empoderamiento de la Mujer Indígena Quillasinga desde Escenarios de Reflexión, Resistencia y Transformación

María Elena Rosero Campiño

Instituto Pedagógico de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Manizales

Doctorado Formación en Diversidad

Dr. Carlos Andrés Hurtado Díaz

Octubre de 2024

Dedicatoria

Con amor y gratitud a mi hijo Maxi por ser el motor de mi existencia, a mis padres Yolanda y Alejandro por inspirarme a avanzar en la vida y a mi abuela Belarmina por provocarme a recorrer este camino de aprendizaje, que me permitió leerme desde mis raíces ancestrales y leer el mundo a través de la mirada de los feminismos descoloniales en mi territorio.

Agradecimientos

A las lideresas Quillasingas del territorio de Obonuco por la juntanza, por compartir el pensamiento y por palabrear desde las experiencias de vida que nos han atravesado.

A mi maestro Carlos Andrés Hurtado por su gran sabiduría, su apoyo incondicional y comprometido acompañamiento en este proceso académico e investigativo.

A mi compañera y amiga María Fernanda Martínez por vivir a mi lado esta maravillosa experiencia de reconocernos, confrontarnos, pensarnos y construirnos desde la lectura, la escritura, la reflexión y la investigación que cada una y juntas realizamos.

A mi familia por su amor.

A la vida por la oportunidad.

Y a todas las personas que de una u otra forma me acompañaron amorosamente en este caminar.

Tabla de contenido

Pág.

Presentación 12

A Modo de introducción: Desafíos y resistencias del feminismo indígena Quillasinga del territorio de Obonuco 14

Trasmitiendo saberes 34

Aproximaciones teóricas 34

De la noción de alteridad 37

De la noción de los incorporales 40

De la noción de los incorporales a las epistemologías feministas latinoamericanas 43

Feminismo decolonial, comunitario e indígena 49

De la noción de interseccionalidad 51

De la perspectiva de interseccionalidad en el cuerpo-territorio de Abya Yala 64

Desde mis raíces 68

Urdiendo en la lucha y la resistencia 77

Urdiendo en los usos y costumbres 77

Urdiendo en los procesos organizativos 77

Tejiendo territorio desde el estado del arte 78

Lucha y resistencia para el Buen Vivir 78

Explorando nuevos caminos metodológicos 112

Diálogos desde la interseccionalidad 112

Intersectando: Ruta crítica de investigación 120

Historias de vida 130

Espirales de palabra 131

Mapeos corporales 132

Mingas de saberes y asambleas comunitarias 133

Recorridos por el territorio 134

Autoetnografía narrativa o construcción de narrativas 136

A modo de cierre 137

Capítulo 1. Forjando el camino de la transformación: Liderazgo de la mujer indígena en acción 142

De la categoría central: Liderazgo 144

Descubriendo el poder del protagonismo invisible 145

Manifestaciones de violencia simbólica hacia la mujer indígena Quillasinga en las dinámicas de la vida cotidiana 147

Las violencias invisibles hacia la mujer indígena Quillasinga en el escenario comunitario. 149

La lógica del sometimiento femenino 154

Del surgimiento de lugares de emancipación y resistencia como prácticas de acción colectivas 159

A manera de discusión y reflexión 161

Capítulo 2. Despertando el poder y empoderando la voz: Mujeres indígenas en la organización comunitaria 168

De la categoría central: Empoderamiento 169

Visibilizando la discriminación y desigualdad de género: Mujeres a las casas ... 173

Reconociendo la dominación masculina: La lógica del sometimiento de unas por otros 175

La apuesta contrahegemónica de la mujer indígena desde el lugar de enunciación de la organización comunitaria 178

De la categoría emergente: Participación política 182

A manera de discusión y reflexión 185

Capítulo 3. El cuerpo como sentido de territorio: De la noción del cuerpo-territorio al *Kuerpo Naru* 203

¿De qué hablamos cuando se habla de territorio, cuerpo y sentidos? 204

Mapeos corporales como estrategia de defensa del territorio 215

La defensa del territorio como acto fundamental de sentido para las mujeres de la comunidad 218

El tránsito de la defensa del territorio a la defensa del cuerpo como primer territorio 223

Reflexiones finales: Acuerparnos para defender el territorio como acto fundamental de reconocimiento del sentido de empoderamiento desde nuestras faldas 245

Capítulo 4. Potenciando la identidad cultural a través de las prácticas de acción colectivas: Reflexiones para el diálogo de saberes en complementariedad 253

Mujer indígena Quillasinga: Forjando un legado de resistencia cultural 256

Potenciando la organización comunitaria a través de las prácticas del Buen Vivir 260

Perviviendo el pensamiento Quillasinga a través de los saberes propios 261

La tradición del tejido desde la guanga ancestral. 263

Rescatando las voces ancestrales de Taitas y Mamas. 266

Armonizando el alma y el cuerpo con la sabiduría de la medicina tradicional. 269

Conectando con la herencia ancestral a través de las festividades tradicionales. 271

Reflexiones finales 276

Los sentidos del empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga desde los escenarios develados: El “Gran Poder” de la Mujer Volcán guardiana de su cultura y territorio..... 279

Descolonización epistemológica: Tejidos subversivos y teatro comunitario como estrategias de acción colectiva 285

¿De qué se habla cuando hablamos del arte textil?..... 287

Provocaciones del artivismo y las corpoestéticas para la descolonización epistemológica 296

Aportes del artivismo y las corpoestéticas como actos vitales y encarnados de la descolonialidad 307

Tejidos subversivos y descolonización epistemológica..... 322

Descolonizando las memorias colectivas: Tejidos subversivos en acción. 325

Explorando nuevos caminos para desafiar y resistir en la descolonización epistemológica: Teatro Experimental de Obonuco. 342

A manera de reflexiones y aprendizajes 351

Consideraciones finales: Construyendo narrativas neutrales y saberes situados..... 356

A manera de recomendaciones…….368

Referencias……..371

Lista de Figuras

Figura 1 Mapa del corregimiento de Obonuco 15

Figura 2 Desde mi experiencia vital..... 71

Figura 3 Historias de vida lideresas Quillasingas de Obonuco..... 142

Figura 4 Encuentro de lideresas Quillasingas de Obonuco..... 154

Figura 5 Espirales de palabra con autoridades y lideresas Quillasingas de Obonuco 168

Figura 6 Cartografías corporales con autoridades y lideresas Quillasingas de Obonuco 204

Figura 7 Mapeo corporal No. 2 lideresa Quillasinga de Obonuco..... 225

Figura 8 Mapeo corporal No. 5 mayora Quillasinga de Obonuco 227

Figura 9 Mapeo corporal No. 7 lideresa Quillasinga de Obonuco..... 229

Figura 10 Mapeo corporal No. 15 lideresa Quillasinga de Obonuco..... 231

Figura 11 Mapeo corporal No. 18 mujer autoridad Quillasinga de Obonuco..... 233

Figura 12 Mapeo corporal No. 20 hija de lideresa Quillasinga de Obonuco..... 235

Figura 13 Encuentro del grupo de tejido SIXE Obonuco 245

Figura 14 Minga de saberes del Pueblo Quillasinga en el territorio de Genoy (Pasto-Nariño) 254

Figura 15 Recorrido por el territorio de Obonuco 255

Figura 16 Encuentro de tejido y palabra de las lideresas, mayoras y autoridades Quillasingas de Obonuco 264

Figura 17 Minga de saberes Comunidad Obonuco del Pueblo Quillasinga..... 265

Figura 18 Minga de saberes Comunidad Obonuco del Pueblo Quillasinga..... 267

Figura 19 Recorrido por el territorio para la transmisión oral de saberes de Taitas y Mamas 268

Figura 20 Encuentro comunitario de medicina ancestral 270

Figura 21 Guaguas de pan y ofrendas de las fiestas tradicionales 272

Figura 22 Fiesta de la Ofrenda y Pagamento a la Madre Tierra del año 2023 en el Corregimiento de Obonuco 273

Figura 23 Recorrido por el territorio de Obonuco para la pervivencia de la memoria histórica 274

Figura 24 Minga de saberes Mujer Indígena Quillasinga 280

Figura 25 Encuentro de Tejedoras Indígenas Quillasingas de Obonuco 281

Figura 26 Representación gráfica de las nociones de empoderamiento 282

Figura 27 Nociones de la categoría Mujer Volcán..... 283

Figura 28 Arpilleras chilenas 289

Figura 29 Textil No. 1 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas “Entramar” 291

Figura 30 Textil No. 2 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas “Entramar” 291

Figura 31 Textil No. 3 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas “Entramar” 292

Figura 32 Textil No. 4 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas “Entramar” 292

Figura 33 Textil No. 5 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas “Entramar” 293

Figura 34 Ana Mendieta, Imagen de Yagul, series Silueta en México 1973-1977 308

Figura 35 Ana Mendieta, Plumas y Sangre 1974..... 309

Figura 36 Adriana Varejao, Lenguas e incisiones serie de 1998 310

Figura 37 Adriana Varejao, Mapa de Lopo Homen II 311

Figura 38 Astrid Hadad y los tarzanes 315

Figura 39 Astrid Hadad 316

Figura 40 Regina José Galindo, Hilo del tiempo, México. 2012 317

Figura 41 Regina José Galindo, Paisaje, Guatemala. 2012 318

Figura 42 Encuentro de lideresas tejedoras de Obonuco 327

Figura 43 Teatro Experimental de Obonuco 344

Figura 44 Festival de Teatro “El Chutón” 346

Figura 45 Imagen 1 Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio 348

Figura 46 Imagen 2 Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio 349

Figura 47 Imagen 3 Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio 349

Lista de Tablas

Tabla 1 Balance análisis de antecedentes investigativos 97

Presentación

La tesis doctoral titulada “Sentidos del Empoderamiento de la Mujer Indígena Quillasinga desde escenarios de reflexión, resistencia y transformación”, (2020-2024) realizada en el Doctorado Formación en Diversidad de la Universidad de Manizales (Colombia), aportó a la comprensión del proceso de incorporación de los sentidos del empoderamiento que ha construido la mujer indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto (departamento de Nariño, Colombia), frente a la preservación de su identidad cultural y la defensa del territorial.

A través de este estudio, se develaron los sentidos del empoderamiento femenino en los escenarios de organización comunitaria y se abordó la comprensión del proceso de incorporación de dichos sentidos, a partir de las nociones de cuerpo-territorio y territorio-cuerpo desde los saberes, sentimientos, pensares, vivencias y experiencias cotidianas de las mujeres indígenas, para impulsar y potenciar las prácticas colectivas situadas y encarnadas en las relaciones entre el cuerpo, la resistencia y la defensa del territorio y la identidad cultural, y propiciar la relación de diálogo entre el conocimiento occidental y los saberes propios para la descolonización epistemológica.

El método se centró en la autoetnografía, que se fundamenta en la reflexividad, la horizontalidad y el "dejarse afectar" en la construcción del conocimiento. En los resultados se destacó el reconocimiento de la noción del cuerpo como sentido de territorio dentro del proceso de incorporación de los sentidos del empoderamiento y la comprensión de dicho proceso, mediante la incorporación en el cuerpo de la mujer indígena de experiencias corporales que se reconocen a partir de la noción cuerpo-territorio y que se instituyen en experiencias de contención, juntanza y resistencia y en lugares de enunciación contrahegemónicos

fundamentados en prácticas de acción colectivas para potenciar su quehacer de liderazgo, capacidad de empoderamiento y participación política.

La discusión se centralizó en las apuestas contrahegemónicas dirigidas a la visibilización de prácticas colectivas de recuperación y fortalecimiento de la identidad cultural y el reconocimiento de lugares de emancipación y resistencia que se construyen a partir del despliegue de recursos personales con impacto en las prácticas colectivas. Se concluye que las prácticas colectivas de pervivencia, reivindicación y resistencia cultural potencian el ejercicio del liderazgo, empoderamiento y participación política de la mujer indígena y contribuyen significativamente a la generación de espacios de diálogo entre los conocimientos occidentales y los saberes propios.

Palabras clave: Sentidos, Empoderamiento, Organización comunitaria, Prácticas colectivas.

A Modo de introducción: Desafíos y resistencias del feminismo indígena Quillasinga del territorio de Obonuco

A partir del camino ancestral de lucha y resistencia de los pueblos indígenas Pastos y Quillasingas del territorio nariñense del suroccidente colombiano, se hace especial el énfasis en el proceso de empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga, perteneciente a los resguardos ubicados en las estribaciones de las faldas del Volcán Galeras[1], aspecto que la ha ubicado en el lugar de enunciación de la "Mujer Volcán", le ha otorgado el reconocimiento por su liderazgo en el proceso de defensa de su territorio, así como el rescate de sus usos y costumbres, dentro de la organización territorial de la comunidad indígena Quillasinga[2] y la recuperación del Cabildo o Resguardo del corregimiento de Obonuco[3] (municipio de Pasto, departamento de Nariño), procesos que resultan relativamente recientes.

Aunado a lo anterior, resulta importante señalar que el corregimiento de Obonuco se encuentra ubicado en el departamento de Nariño al sur de Colombia, a 5 kilómetros de la ciudad capital, en el contorno occidental del Valle de Atriz o actual asentamiento de Pasto, a una altura de 2.800 m.s.n.m. y con una temperatura promedio de 12 °C. Limita al norte con el corregimiento de Obonuco, al sur con los corregimientos de Jongovito y Gualmatán, al oriente

---

[1] Localizado en el departamento de Nariño, aproximadamente a 9 kilómetros de la ciudad de Pasto, y considerado uno de los volcanes con mayor actividad sísmica en el territorio colombiano, dados los episodios eruptivos que ha presentado de manera periódica y de diferentes intensidades, siendo parte de su zona de influencia el corregimiento de Obonuco.

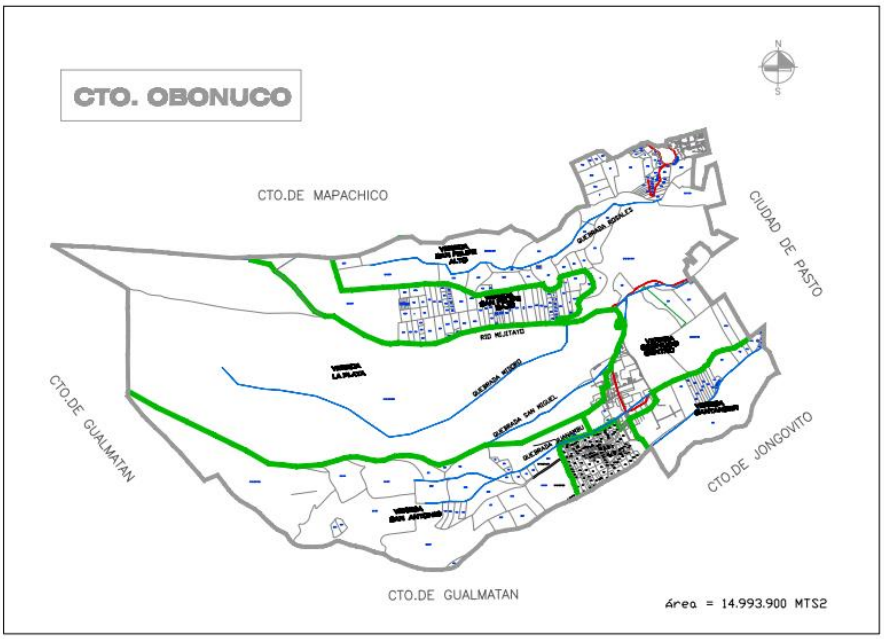
[2] Comunidad indígena con asentamiento en el municipio de Pasto (capital del departamento de Nariño, Colombia). Históricamente, la comunidad Quillasinga ha sido reconocida por los procesos de lucha y resistencia cultural y territorial, destacándose el lugar de liderazgo y empoderamiento que ocupa la mujer indígena Quillasinga dentro de estos procesos.

[3] División territorial ocupada legalmente por la comunidad indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco, ubicada a 5 kilómetros al occidente de Pasto. El Cabildo o división territorial de Obonuco se encuentra conformado por las parcialidades de Obonuco, Gualmatán y Jongovito. Según los datos del censo poblacional (2022) del Ministerio del Interior de Colombia, en el territorio de Gualmatán habitan 57 comuneros y 20 familias, en Jongovito 198 comuneros y 82 familias y en Obonuco 2569 comuneros y 469 familias, aproximadamente. Sus principales actividades económicas son la agricultura en minifundios, las artesanías y la cría de especies menores.

con la zona urbana de Pasto y al occidente con los municipios de Tangua y Yacuanquer. Las veredas que conforman el corregimiento son Obonuco Centro, San Antonio, Mosquera, Santander y San Felipe.

Figura 1

Mapa del corregimiento de Obonuco



Nota. Tomado de Plan de Vida corregimiento de Obonuco [Imagen]. Fuente: (Alcaldia Municipal de Pasto, 2019)

Con base en la revisión documental del archivo histórico de Obonuco (1846-1985) y el Plan de Vida del corregimiento de Obonuco publicado por la Alcaldía Municipal de Pasto (2019), así como el diálogo de saberes con habitantes del territorio, es importante mencionar que Obonuco fue asentamiento Quillasinga antes del descubrimiento de América, después del siglo XV fue convertido en encomienda al mando de conquistadores y encomenderos españoles y

hasta la actualidad hace parte del camino del *Qhapap Ñan*[4]. En el documento de resignificación de los planes de vida comunales y comunitarios en el municipio de Pasto (Plan de vida, corregimiento de Obonuco), se señala que antiguamente se denominaba Jobonuco o Coconuco, que según los indígenas significa valle de piedras, teniendo en cuenta la cercanía al Volcán Galeras y los relatos de los vulcanólogos de la historia de este volcán, que mencionan que las bocas de éste debieron estar dirigidas hacia esta parte. n los indígenas significa valle de piedras, teniendo en cuenta la cercanía al Volcán Galeras y los relatos de los vulcanólogos de la historia de este volcán, que mencionan que las bocas de éste debieron estar dirigidas hacia esta parte.

Sin embargo, en los registros de la memoria histórica de esta comunidad, se señala que el nombre de Obonuco en lengua indígena Kamsá significa "el lugar del soplo" de los curanderos y en lengua quechua "puerta de entrada", haciendo alusión al camino ancestral del *Qhapap Ñan*, del cual hace parte el corregimiento de Obonuco. Según el relato del gobernador del Resguardo Quillasinga de Obonuco E. Achicanoy (comunicación personal, 04 de marzo de 2023), la denominación "Quillasinga" se remonta a la memoria histórica del Imperio Incaico, dado que los Incas llamaban Quillasingas a los "no sometidos", es decir, a otros pueblos que no estaban bajo su dominio. La intención del Imperio Incaico de invadir otros territorios y someter a los pueblos indígenas antes de la conquista española, generó la unión de los pueblos Pastos y Quillasingas presentes en el territorio de Nariño para evitar la invasión de los Incas, siendo protagonistas en esta lucha el pueblo Quillasinga asentado en el territorio de Obonuco, dado el lugar estratégico

[4] Camino del INCA, declarado por la UNESCO como patrimonio cultural de la humanidad. Este camino ancestral, con tramos tapiados en barro y piedra de la época prehispánica, conecta veredalmente al corregimiento de Obonuco con los corregimientos de Gualmatán y Jongovito, donde también hay presencia de la comunidad indígena Quillasinga.

de entrada a otros territorios del municipio de Pasto. Es así como, desde tiempos remotos se reconoce la capacidad de lucha y resistencia de este pueblo para la defensa de su territorio.

Con respecto al reconocimiento y constitución legal del Cabildo de Obonuco, se debe mencionar que este proceso inició en al año 2001, como una iniciativa para proteger el territorio, recuperar la autonomía territorial y salvaguardar la identidad cultural Quillasinga. Nació desde los procesos artísticos gestados al interior de la comunidad con el propósito de recuperar la lengua, los saberes propios y la memoria histórica o ancestral y se instituyó como una forma de lucha y resistencia cultural frente a las afectaciones del territorio y la cultura, dada la invasión de foráneos y campesinos a partir de 1946 y la falta de autorreconocimiento de los habitantes del territorio, quienes se reconocían como población campesina, desconociendo su condición indígena (Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga y Walter Malte, 1846-1985) (Cerón-Rengifo, *et al.*, 2022).

En la información obtenida en el documento del Plan de Vida del Corregimiento de Obonuco del 2019, se logró conocer que fue certificado por el Ministerio del Interior como Cabildo Quillasinga de Obonuco mediante la Resolución No. 0073 del 4 de junio de 2014, bajo la dirigencia del gobernador Taita Efrén Achicanoy, quien mantiene su mandato vigente hasta la actualidad (Alcaldía Municipal de Pasto, 2019). Pese a la recuperación por parte de la comunidad del Cabildo, el territorio aún se encuentra amenazado por las políticas gubernamentales de control territorial, que ordenan la reubicación de las poblaciones asentadas en zonas de amenaza volcánica alta por la presencia del Volcán Galeras, y principalmente, por la invasión de foráneos y campesinos que desde tiempos antiguos aún se mantiene vigente.

Desde esta contextualización, se logró reconocer que la lucha y resistencia de la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco, se ha centralizado en la visibilización de los

problemas que más los afectan a nivel comunitario, relacionados con condiciones de vida difíciles y la vulneración de sus derechos, frente a lo cual se han fortalecido las estrategias de organización y participación comunitaria, como son las mingas de saberes[5], las asambleas comunitarias y los recorridos por el territorio, para la protección de sus derechos, territorialidad e identidad cultural como pueblos originarios.

A partir de estos escenarios, se ha identificado la afectación de la identidad cultural de la comunidad indígena Quillasinga, como producto de los procesos de colonización del pensamiento o recolonización de imaginarios propios de la modernización, que imposibilitan el intercambio y enriquecimiento cultural a través de la dinamización e integración de los saberes académico-científicos con los saberes indígenas; evidenciándose desde este contexto, la instrumentalización del conocimiento indígena bajo un discurso económico postcolonial.

A su vez, las prácticas de acción colectivas que han desarrollado, les han permitido identificar y afrontar sus principales problemáticas, emergiendo desde este escenario la inquietud frente a la búsqueda de mejores formas de organizarse como colectivo indígena, para la defensa de sus derechos, tradiciones y territorio, destacándose con ello, el lugar de liderazgo y empoderamiento de la mujer dentro de los espacios de reflexión y movilización respecto a esta cuestión y el despliegue de prácticas colectivas con incidencia social en la comunidad.

En este camino transitado por la comunidad Quillasinga del corregimiento de Obonuco, ha sido fundamental su proceso organizativo, en el cual ha tenido una marcada influencia el liderazgo que han ejercido los jóvenes de la comunidad y por supuesto, se destaca el quehacer de

[5] Espacios comunitarios denominados mingas de pensamiento por otros resguardos y comunidades indígenas del territorio nariñense. Se configuran como los escenarios predilectos para reflexionar sobre los problemas y necesidades que afectan a las comunidades y dialogar en torno a la construcción de alternativas de solución gestadas desde las propias comunidades.

liderazgo y la capacidad de empoderamiento femenino en las prácticas colectivas de lucha y resistencia para la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural Quillasinga; para contribuir así de manera significativa a la ruptura del paradigma de negación de las raíces ancestrales, que ha caracterizado a las comunidades indígenas del territorio nariñense, debido a los procesos de occidentalización y la discriminación étnica y racial, que se han presentado en el devenir histórico de estos pueblos originarios y se han generado roturas en el tejido del territorio.

En relación con lo anterior, se destaca el papel de los líderes y lideresas de la comunidad de Obonuco, cuyas edades están comprendidas entre los 14 y 28 años de edad y quienes han demostrado su interés y compromiso por los procesos de aprendizaje y pervivencia del legado de los mayores (Incluyen hombres y mujeres)[6] indígenas, asumiendo el reto de la trasmisión de los saberes propios a las nuevas generaciones, mediante los relatos y los diálogos colectivos en la tulpa[7], la chagra[8], el territorio y las mingas de saberes, posibilitando el relevo generacional al dar continuidad a los procesos organizativos de su comunidad y al permitir que estas prácticas de oralidad permeen a la niñez y juventud, para que la herencia ancestral se mantenga viva en sus planes de vida y en apertura al diálogo con la cultura occidental.

En virtud de esto, dentro de su proceso organizativo han recuperado prácticas y elementos culturales ancestrales que se habían venido perdiendo por la occidentalización de la cultura indígena Quillasinga como, por ejemplo, se han rescatado las Fiestas Ancestrales de la

---

[6] Hombres y mujeres que representan los pilares en la pervivencia de la cultura, ya que poseen el conocimiento ancestral y lo trasmiten mediante la tradición oral.

[7] Espacio del hogar que se considera sagrado para los pueblos originarios. Es un fogón compuesto por tres piedras rectangulares fijadas en la tierra, que sirve para cocinar los alimentos y generar un espacio de compartir el pensamiento y la palabra alrededor del fuego.

[8] Espacio de tierra o huerto casero en el cual las mayoras cultivan los alimentos, en diferentes variedades y tiempos. Además, es el lugar donde se cultivan las plantas utilizadas en la medicina tradicional.

Cosecha y Pagamento de la Madre Tierra, que se llevan a cabo a finales de junio de cada año. También se han recuperado elementos culturales importantes como las guaguas de pan[9] y la guanga[10], además, se han rescatado danzas, música, alimentos; es decir, los usos y costumbres de este pueblo originario, destacándose en los encuentros de recuperación ancestrales, las mojigangas[11] o danzantes que se visten de mujeres.

Cabe señalar que el término guanga está relacionado con guango tanto de leña como de lana, también se asocia a guaguas que se refiere a niños y niñas en edad temprana. Además, la palabra guanga en el dialecto propio significa "El Gran Poder", por lo cual se instituye a la guanga como un elemento de empoderamiento de la mujer, ya que simboliza la resistencia en la lucha por la preservación de la identidad cultural como Quillasinga.

En cuanto a su proyección comunitaria, frente al proceso de reivindicación y lucha por la defensa de la tierra, el agua, la naturaleza, y en general, por las prácticas del Buen Vivir (Sumak Kawsay) –que contempla la armonía entre las comunidades, los seres humanos y el medio ambiente vivo–, se ha evidenciado el papel que desempeñan las lideresas indígenas y su capacidad de empoderamiento frente al rescate de usos y costumbres y los procesos organizativos de la comunidad. Aunque se conoce que todos los resguardos tienen luchas similares, en los últimos tiempos ha sido la mujer quien ha liderado las luchas de los procesos colectivos en esta comunidad indígena.

---

[9] Alimentos que hacen las abuelas con harina de trigo y que son símbolo de la identidad cultural en las fiestas y rituales.

[10] Telar ancestral mediante el cual las mujeres mayoras tejen elementos de vestuario, accesorios, entre otros, de acuerdo con las necesidades y el contexto. Se pueden hacer tejidos en lana de oveja o en hilo.

[11] Danzantes masculinos quienes se visten con indumentarias de mujeres y máscaras para realizar a través de su danza el pagamento simbólico a la madre tierra.

A pesar del actual auge del liderazgo, el empoderamiento y la participación política de las mujeres indígenas en general y la mujer indígena Quillasinga en particular, y que en este contexto comunitario indígena se ha adelantado un proceso de lucha y resistencia liderado por las mujeres para la defensa del territorio y la preservación de la identidad cultural, existe preocupación por parte de las autoridades indígenas y lideresas, por la existencia de barreras que obstaculizan este proceso y que se evidencian en la realidad comunitaria.

No obstante, se reconoce el avance frente a la apertura de espacios de participación de la mujer indígena dentro de sus comunidades, dado el reconocimiento que les ha otorgado el Estado a las diferentes organizaciones de los pueblos originarios; aunque también se reconoce que la participación de la mujer aún continúa siendo escasa y su lucha por ser visible resulta ser incipiente, dentro del proceso organizativo de la comunidad indígena Quillasinga, se vislumbra el horizonte de transformación social que se gesta en el Resguardo del corregimiento de Obonuco.

Al respecto, Rosero & Hurtado (2024):

(..) es preciso mencionar que en el contexto investigado opera la articulación del liderazgo con el empoderamiento femenino, ya que en el rol de liderazgo y en las dinámicas de empoderamiento de las mujeres, se generan procesos cognitivos, sociales y emocionales, que se encuentran estrechamente relacionados, tales como la autonomía para tomar decisiones, la construcción de autoestima en la vida cotidiana, la asertividad para manifestar las opiniones, la autodeterminación de la identidad cultural, entre otros. (p 86) .

En este punto de la discusión, resulta pertinente abordar el concepto de empoderamiento desde la perspectiva de Durston (2000), quien lo concibe como el proceso que desarrolla o potencia la autoridad y la habilidad de toma de decisiones del propio grupo que protagoniza su

empoderamiento y no en una entidad superior que confiere poder sobre otros. Desde la perspectiva de este autor, se concibe una noción personal del empoderamiento que se configura como desarrollo del sentido del yo, la confianza y la capacidad individual; desde las relaciones próximas, se plantea como la capacidad de negociar e influir en la naturaleza de las relaciones y las decisiones; y a nivel colectivo, como la participación en las estructuras políticas y la acción colectiva basada en la cooperación.

Siendo este planteamiento congruente con la mirada de la lideresa Quillasinga de Obonuco X. Botina (comunicación personal, 25 de febrero de 2020), quien asume el empoderamiento individual y colectivo desde la noción de cuerpo-territorio para la defensa de la identidad cultural y territorial, al afirmar que "estamos unidas para salvar nuestro territorio porque sabemos que es salvarnos a nosotras mismas y defender nuestra herencia cultural porque el territorio es el lugar que nos identifica como Quillasingas y permite la pervivencia de nuestra cultura".

Por lo tanto, la noción de empoderamiento que ha construido la mujer indígena Quillasinga, se configura en una apuesta por reivindicar el legado ancestral de las mujeres indígenas y por instituir su lugar de enunciación en los escenarios colectivos, posibilitando ampliar la mirada hacia los feminismos interétnicos, interculturales y territoriales, siendo precisamente este contexto, desde donde se han construido los sentidos del empoderamiento personal y colectivo, como aquellos espacios de encuentro, reconocimiento, diálogo y construcción colectiva, en concordancia con los planteamientos de Carmona *et al.*, (2017).

Llegado a este punto, se destacan las aportaciones de León (1997) sobre poder y empoderamiento femenino, al concebir el empoderamiento como un desafío frente a las relaciones de poder del orden patriarcal y una apuesta del accionar de los sujetos, dirigida a

promover la autonomía, la organización colectiva, la resistencia y la movilización, frente a las estructuras que generan y mantienen la discriminación de género y la desigualdad social, que se asientan en el orden de la subordinación de la mujer en los ámbitos personal, familiar, comunitario, local, entre otros.

Aunado a lo anterior, en el rastreo de antecedentes se destaca que si bien es cierto que en Colombia y América Latina se ha avanzado en el estudio del liderazgo, el empoderamiento y las experiencias personales de participación de la mujer indígena y campesina en la organización comunitaria y política en torno a la igualdad de género, aún persisten las limitaciones estructurales de poder y autoridad relacionadas con la dominación del sistema patriarcal como una condición restrictiva al desarrollo personal de la mujer, al restringir su accionar en el espacio colectivo y público y adjudicarle la responsabilidad directa del cuidado de los hijos (incluye niños y niñas) los hijos (incluye niños y niñas) , el cuidado de los animales y sus tierras.

Estos condicionamientos limitan significativamente su participación en los espacios y eventos de la comunidad, cabildos, asambleas, reuniones o cualquier actividad donde se tomen decisiones políticas y orgánicas. Al respecto, Guevara y Álvarez (2021) argumentan que:

> Las estructuras heteropatriarcales han generado inequidades que han establecido la subordinación de la mujer, que ha impedido el ejercicio activo de estas en las distintas esferas (política, económica, social y cultural) de la vida. De esta manera, la mujer, en general y las mujeres indígenas se las ha categorizado como las reproductoras de vida y de las costumbres de su comunidad. Por lo tanto, el liderazgo de la mujer indígena ha sido un paulatino esfuerzo para romper las barreras que han impedido el pleno establecimiento de la participación de la mujer en sociedad. (pp. 6-7)

A su vez, las tendencias de investigación muestran la doble condición de vulnerabilidad a la que históricamente se ha visto expuesta la mujer indígena, por razones de género y diversidad étnica (Acevedo, 2014); ubicándola en un lugar de subordinación frente al dominación masculina y de invisibilización de aquellos roles que puede llegar a desempeñar en el espacio colectivo, reduciendo su capacidad de empoderamiento, sus posibilidades de participación política y su accionar en posiciones de liderazgo dentro y fuera de sus comunidades (Méndez, 2009).

En correspondencia con lo anterior, se destacan los aportes de Korol (2016), al afirmar que el ser mujer indígena y rural implica una triple discriminación, dada por la condición de género, raza y pobreza, que marca notoriamente la discriminación que se ejerce hacia la mujer; en un escenario donde las condiciones sociales y raciales someten a la mujer indígena a ser parte del patriarcado, donde la figura masculina ejerce el control y sometimiento desde su posición jerárquica de poder y la mujer indígena debe sortear dichas condiciones para lograr la supervivencia por encima de su propia dignidad.

En los estudios analizados a lo largo del estado del arte, se evidenció la vulnerabilidad de la mujer indígena por las intersecciones de género, raza y clase social, identificándose además otras problemáticas que enfrenta la mujer indígena, tales como la discriminación racial que atraviesa la vida cotidiana de las mujeres indígenas y se constituye en un factor de desempoderamiento y una importante barrera para el desarrollo de su capacidad de agencia (Stronach *et al.*, 2017).

Asimismo en el rastreo de las investigaciones, se develaron otros factores que se adicionan a la discriminación, tales como la invisibilización de sus derechos, la desigualdad de oportunidades para acceder a los estancias comunitarias participativas, la falta de garantías que las ubiquen en posiciones protagónicas en el escenario social y político, los

> impedimentos para ejercer el liderazgo y la participación política en distintos escenarios, la precaria educación y la carencia de conocimientos actualizados que faciliten su desenvolvimiento en el ámbito público (Pacosillo y Huanca, 2021).

Al hacer un balance de los avances del conocimiento en esta materia, es preciso mencionar aspectos importantes como la emergencia del liderazgo femenino, las experiencias personales relacionadas con la participación en la organización comunitaria y los procesos de formación en perspectiva de género, el ejercicio de los derechos de las mujeres y de su accionar en la micro y macro política en torno a la igualdad de género, la participación en emprendimientos de proyectos productivos y microempresas sociales, las experiencias formativas y de educación contextualizadas, el rescate de la cosmovisión indígena sobre la complementariedad y dualidad del hombre y la mujer, el reconocimiento que se ha logrado como pueblos indígenas y el reconocimiento de sus derechos (Bengoa, 2000), la emergencia de un nuevo indigenismo politizado y empoderado (Radcliffe, 2008).

También se considera un avance importante, el reconocimiento de la condición particular de subordinación de la mujer indígena, instituida por la inequidad de género que surge de la estructura heteropatriarcal (Guevara y Álvarez, 2021); la cual puede considerarse a partir de los mecanismos socioculturales a través de los cuales las diferencias entre hombres y mujeres se traducen en múltiples dimensiones de desigualdad de género, evidenciándose prácticas socioculturales occidentales como la discriminación y el machismo (Pacosillo y Huanca, 2021). Este planteamiento es congruente con el postulado de Fernández (2007, p. 141):

> La sociedad y la cultura generan y reproducen patrones tradicionales de roles y relaciones entre hombres y mujeres que están asignados por la desigualdad y la asimetría de poder

entre los géneros y tienden a actuar predominantemente en detrimento de las posibilidades de las mujeres.

Es así como se contribuye a desvirtuar las concepciones propias del pensamiento indígena de complementariedad y dualidad del hombre y la mujer en la toma de decisiones dentro y fuera de la comunidad, dado que la superioridad o dominación masculina propia de la cultura occidental, se contrapone a la dualidad de la cosmología indígena y al ir complementariamente en pareja como un precepto de la cosmovisión andina, en el que se integra a sus integrantes en una dinámica simétrica en la que la figura masculina y femenina se unen en una relación de complementariedad para la ejecución de actividades en condiciones de igualdad (Caicedo *et al.,* 2019).

En cuanto a los limitantes en el estudio de esta temática, se destacan aspectos como el papel de doble subordinación en el que se encuentra la mujer indígena dada su condición de género y étnica, las estructuras patriarcales de poder y autoridad con predominancia del sistema patriarcal como limitante al desarrollo personal de la mujer, las experiencias formativas descontextualizadas y las prácticas socioculturales del mundo occidental que han desvirtuado las concepciones propias de complementariedad y dualidad del hombre y la mujer en la toma de decisiones dentro y fuera de la comunidad.

Por otra parte, se evidenciaron vacíos en el conocimiento con respecto al abordaje de cuestionamientos frente a la identidad cultural y étnica, condicionamientos contextuales, estructurales y coyunturales de la participación organizativa y el empoderamiento de la mujer indígena, procesos organizativos y luchas de las mujeres en la defensa de sus territorios y territorialidad, tensiones en las que se debaten cuestiones como los procesos de resistencia característicos de los pueblos indígenas, la preservación de su cultura e identidad y el ejercicio

de su autonomía. También se identificaron vacíos que emergen en la discusión frente a propuestas liberadoras planteadas por Sierra (2009), que estén encaminadas a la construcción de la equidad de género en el marco de la diversidad cultural y los planteamientos de Carrillo et al. (2015), respecto a la construcción de conocimientos emergentes, que se instituyan en formas legítimas de ruptura de las estructuras patriarcales dentro de las comunidades indígenas, desde las cuales se desarrollen "procesos de resistencia y empoderamiento que contribuyen a denunciar las estrategias de opresión y a generar procesos creativos de apropiación de espacios tanto personales (corporales/identitarios) como sociales" (Martínez, 2017, p. 8).

Frente a los aspectos claves que se abordan en la contextualización y en el estado del arte expuestos anteriormente, se retoman los argumentos fundamentados en la información de contexto, empírica y teórica para la construcción de la problematización, a partir de lo cual se plantea el objetivo principal de la investigación dirigido a focalizar una discusión que pretende comprender el proceso de incorporación de los sentidos que construyen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto, departamento de Nariño, en torno al proceso de empoderamiento que han asumido por la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural.

En este orden de ideas, resulta pertinente plantear la investigación, como una herramienta de aproximación al diálogo de conocimientos occidentales y saberes propios de la comunidad indígena Quillasinga del territorio de Obonuco, bajo su propio sistema de pensamiento. Frente a lo cual, su estructura escritural no obedeció a la rigurosidad de los escritos académicos tradicionales, ya que se le dio relevancia a la enunciación de los diferentes apartados en un lenguaje referente al pensamiento originario y los saberes indígenas, así como también, la enunciación de las categorías y subcategorías de investigación se hizo con los aportes

epistémicos de las fuentes primarias, alusivos a los sentidos que se construyeron con las lideresas indígenas Quillasingas del territorio de Obonuco.

Es así como el recorrido investigativo inicia con la presentación de algunos aspectos claves de la propuesta de investigación en el apartado titulado “Desde mis raíces”, en él se exponen algunas ideas generales de la propuesta de investigación, a través de sus relevancias ontológica, científica, académica, política y social; así como momentos epistémicos, teóricos y filosóficos, que aparecen conectados al bucle de pensar autobiográficamente junto a un interesante paradigma de las luchas históricas feministas descoloniales y feministas comunitarias e indígenas.

A continuación, se presentan los objetivos de investigación en el apartado “Urdiendo en la lucha y la resistencia”, a través del cual se contempla el proceso de urdir y entramar del tejido, haciendo alusión con el urdir al pensar, preparar, establecer y lograr los objetivos específicos a partir de los procesos organizativos relacionados con la construcción epistémica de categorías como el liderazgo, el empoderamiento, las prácticas de acción colectivas, los espacios de organización comunitaria, el cuerpo-territorio. A su vez, el entramar se refiere a hacer un conjunto de cosas relacionadas entre sí para formar un tejido desde los usos y costumbres, y que para efectos de la presente investigación se trata de la consecución del objetivo general, en términos de reconocimiento, análisis y comprensión en torno al proceso de incorporación de los sentidos del empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga de Obonuco.

En el apartado titulado "Tejiendo territorio desde el estado del arte", se integran estudios significativos que se han centrado en el feminismo indígena y se abordan los aportes teóricos pertinentes para la construcción de las categorías de investigación. Se enfatiza en investigaciones a nivel internacional, nacional y local afines con el tema de estudio, de las cuales se realizó un

balance de los avances, limitantes y vacíos del conocimiento que aún persisten, relacionados con la visibilización de la cultura Quillasinga y el lugar que ocupa la mujer; así como también los procesos de organización de las mujeres en la defensa del territorio en América Latina, desde las concepciones y motivaciones de las mujeres indígenas frente a esta lucha.

La forma en la que se recorrió el trayecto metodológico se describe en "Explorando nuevos caminos metodológicos", en clave de instalar el trabajo de campo y el arar la tierra, la vida, la identidad cultural y el territorio como una apuesta potente a nivel metodológico. Por lo tanto, en este apartado se trata de explorar las apuestas por las metodologías descoloniales de investigación, destacándose la construcción de la autoetnografía narrativa como un ejercicio potente dentro del proceso investigativo, al construir una narrativa con otros y hacer posible plasmar ese conocimiento en la interacción con éstos, donde las lideresas indígenas asumieron un rol de co-investigadoras para la producción conjunta del conocimiento. También se integraron las construcciones epistémicas del proceso investigativo, con el fin de posicionar y validar aquellos saberes que han sido subordinados por el discurso académico-científico y que emergieron de las narrativas y del tejido de las dinámicas de la vida cotidiana y el contexto de la investigación.

Es preciso mencionar, que dentro del proceso de investigación se recurrió a diferentes estrategias de trabajo de campo como son los recorridos por el territorio, las mingas de saberes, los espirales de palabra y la historia de vida, con el propósito de transitar los caminos de las estrategias nombradas, sus bifurcaciones y otros senderos; permitiendo comprender el proceso de movilización de espacios de diálogo y reflexión de la comunidad, frente a la búsqueda de mejores formas de organización colectiva para la protección de la identidad cultural y el territorio, desde el liderazgo, empoderamiento y participación política de la mujer indígena.

Posteriormente, se presentan los capítulos de la investigación que corresponden a la consecución de cada uno de los objetivos específicos para dar respuesta a la pregunta central sobre ¿cómo se incorporan los sentidos que han construido las lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto, departamento de Nariño, en torno al proceso de empoderamiento que han asumido por la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural?, relacionada con el objetivo general, el cual se logró alcanzar al abordar autoetnográficamente y desde una posición crítica cada objetivo de investigación, mediante incursiones etnográficas y herramientas metodológicas que permitieron establecer una relación dialógica entre la experiencia de la investigadora y las participantes.

Aunado a lo anterior, resulta pertinente enfatizar que, en la presentación de los capítulos de la tesis, se articulan los aspectos claves del enmarcado teórico con la construcción epistémica de las categorías centrales de la investigación y los conocimientos emergentes relacionados con el liderazgo, el empoderamiento, la participación política, entre otras. Es importante destacar que estas concepciones abordan las dinámicas propias de estos procesos, a partir de las experiencias cotidianas y las prácticas colectivas de la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco.

En el primer capítulo, titulado **Forjando el camino de la transformación: Liderazgo de la mujer indígena en acción,** se aborda el reconocimiento del papel de liderazgo de la mujer indígena y las prácticas de acción colectivas relacionadas con la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural del pueblo indígena Quillasinga. A través del método biográfico y la historia de vida, se evidenciaron las situaciones de violencia y opresión y las condiciones de vulnerabilidad y privilegio dadas por la posición de liderazgo de la mujer, así como también se visibilizaron las estrategias de emancipación y resistencia que se integran a las dinámicas de la vida cotidiana en este contexto indígena. Por otra parte, se logró el

reconocimiento de las prácticas de acción colectiva enmarcadas en el artivismo y las corpoestéticas desde las memorias colectivas, las cuales se materializan en el "Hacer" del tejido como tradición textil y las propuestas artísticas de investigación y creación colectiva.

En el segundo capítulo titulado **Despertando el poder y empoderando la voz: Mujeres indígenas en la organización comunitaria,** se presenta el análisis de las posiciones personales de empoderamiento y los espacios en la organización comunitaria que asumen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga, frente a la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural. Mediante los espirales de palabra con las autoridades y lideresas Quillasingas de Obonuco, se evidenciaron las posiciones de liderazgo, poder y saber que ocupa la mujer en la organización comunitaria; privilegiándose los espacios de las mingas de saberes y las asambleas para la toma de decisiones colectivas y la representatividad política de la mujer indígena dentro de sus comunidades, escenarios desde donde emerge la participación política de la mujer indígena, configurándose en una apuesta contrahegemónica frente a la predominancia del poder patriarcal.

El tercer capítulo, titulado **El cuerpo como sentido de territorio: De la noción del cuerpo-territorio al *Kuerpo Naru*,** se centra en la identificación del proceso de incorporación de los sentidos del empoderamiento, entendiéndose el sentido como el producto de la manera de entender y construir el concepto de empoderamiento por parte de las lideresas indígenas y la forma cómo lo incorporan a sus cuerpos, a través de los saberes, sentires, pensares, vivencias y experiencias cotidianas en su rol de liderazgo y su posición de empoderamiento, lo cual ha posibilitado la apertura a espacios y oportunidades para la participación política de la mujer indígena Quillasinga dentro y fuera de sus comunidades.

En el cuarto capítulo, titulado **Potenciando la identidad cultural a través de la acción colectiva: Reflexiones para el diálogo de saberes en complementariedad,** se aborda el reconocimiento de los espacios de reflexión comunitarios a través de las mingas de saberes, las asambleas y los recorridos por el territorio, siendo parte fundamental del tejido social desde el cual se describen las prácticas de acción colectivas para el fortalecimiento de la identidad cultural Quillasinga y las epistemes que promueven el diálogo de saberes propios y occidentales que coadyuvan con este propósito.

En el apartado **Los sentidos del empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga desde los escenarios develados: "El 'Gran Poder' de la Mujer Volcán, guardiana de su cultura y territorio"**, se presentan las reflexiones que surgieron después de desarrollar el proceso investigativo, relacionadas con la comprensión del proceso de incorporación de los sentidos del empoderamiento frente a la identidad cultural y la defensa del territorio, las cuales emergieron a partir de los fundamentos que fueron desarrollados a lo largo de cada uno de los capítulos de la tesis.

Finalmente, en las **Consideraciones finales: Construyendo narrativas neutrales y saberes situados,** se articulan los aportes, la discusión, las conclusiones, las recomendaciones y el cierre de la investigación, relacionados con las categorías y subcategorías abordadas en los respectivos capítulos de la tesis; dándole relevancia a la potencia del ejercicio investigativo realizado, ya que contiene elementos significativos de interpretación de la investigadora, como parte del intento de acercarse al complejo pensamiento originario y hacerlo comprensible bajo la lógica del pensamiento occidental. Por otra parte, se compilaron las reflexiones en torno al amplio significado de los procesos de lucha, resistencia y reivindicación indígena, enmarcados

en la visibilización y validación de los saberes ancestrales, posibilitando un lugar de enunciación del conocimiento propio, en un nivel equiparable al conocimiento científico.

Antes de dar inicio al recorrido de los apartados y capítulos mencionados anteriormente, resulta fundamental explorar los temas centrales de la investigación, relacionados con las aproximaciones teóricas y sus intersecciones con las categorías de investigación y la trasmisión de saberes, desde donde se abordan las nociones de alteridad, los incorporales, las epistemologías feministas latinoamericanas, la interseccionalidad y su articulación con el cuerpo-territorio de Abya Yala, para aproximarse a la comprensión de la relación entre el concepto de los incorporales y las epistemologías decoloniales, comunitarias e indígenas, dadas sus implicaciones y repercusiones en las pragmáticas de la vida cotidiana.

Trasmitiendo saberes

Aproximaciones teóricas

En este apartado, se abordan los conceptos emergentes iniciales, las corrientes, escuelas de pensamiento y autores que aportaron a la comprensión de las categorías centrales de la presente investigación. Como punto de partida, se plantea el posicionamiento en un paradigma de pensamiento que permita ver, entender, explicar y más importante aún comprender el mundo, desde donde emerge como una experiencia vital del Doctorado Formación en Diversidad la reflexión sobre las teorías de la humanidad, que se ubican entre el realismo y el idealismo como pilares fundamentales de las escuelas de pensamiento, reconociéndose que éstas dos vertientes subsisten en cada ser humano.

He aquí, que se suscita la experiencia vital de la investigadora, al hacer una lectura de la dinámica que se da entre la razón y la emoción, y que es aplicable a todos los ámbitos de la vida humana, particularmente llama la atención cómo la relación razón-emoción permite hacer una lectura de la teoría de la educación y la cultura, en condición humana y en clave de diversidad y formación, que para efectos de esta investigación doctoral, se configura a partir del reconocimiento de las raíces ancestrales indígenas y la reivindicación del papel y lugar que ocupa la mujer indígena en su contexto comunitario, precisamente a partir de ese reconocimiento.

Al intentar hacer una conceptualización de los términos teoría, educación, cultura, condición humana, diversidad, formación –como punto de partida para lograr entender su significado y sentido en el contexto educativo del Doctorado Formación en Diversidad surge la pregunta por la escuela de pensamiento desde la cual se está haciendo la lectura de estas construcciones lingüísticas, frente a lo cual emergen los aportes de la teoría crítica de la escuela

de Frankfort y las teorías sociales, de la liberación, de las epistemologías del Sur; siendo el pensamiento emergente de las epistemologías del Sur, un escenario privilegiado de reconocimiento de la diversidad humana en clave de expresión cultural de los pueblos indígenas originarios, configurándose a partir de ello mundos paralelos del pensar y pensarse.

Aunado a lo anterior, la teoría crítica de la escuela de Frankfort ubica al Sujeto-ego-particular y al Otro-plural como lugar de colonia, y desde este posicionamiento se dota de significado los cuestionamientos por el "Otro" como beneficio propio o como lugar de él en sí mismo, cuando se le ayuda a ser lo que él quiere ser. Desde las teorías sociales, teorías de la liberación, epistemologías del Sur, se ubica a la sociedad como construcción lingüística para entender la episteme, a través de las acciones colectivas, las acciones de resistencia, las acciones sociales de movilización, en el marco de las estructuras legislativas, políticas, sociales, entre otras, que nutren a las sociedades. Y es precisamente desde este ámbito, que nos movemos en un espectro de lo real, lo ideal y una combinación de ambos.

Para efectos de hacer un enlace de este análisis con la tesis doctoral, es preciso resaltar el lugar que se le otorga al sujeto desde la teoría crítica. De ahí surge la pregunta por el sujeto/mujer reconocida como autoridad indígena, que asume un rol de liderazgo y una posición de empoderamiento en su comunidad y ha impulsado los procesos de resistencia y lucha por el territorio y la identidad cultural; frente a lo cual emergen preguntas por la capacidad de agencia, acción y movilización que tiene la mujer indígena dentro de sus comunidades, por los espacios formales o informales, visibles u ocultos que ocupa la mujer indígena dentro de la estructura de organización comunitaria y cómo se relacionan esos espacios con la defensa del territorio y la preservación de la identidad cultural.

No es de olvidar que, el lugar de la mujer indígena líder en la estructura de la organización comunitaria provoca pensar en los rasgos, los patrones y las interacciones que constituyen y movilizan su posición de liderazgo y empoderamiento. Frente a este posicionamiento de la mujer indígena, también emerge la pregunta por las memorias colectivas y saberes localizados que proporcionan las mayoras, abuelas y autoridades mujeres, los mecanismos de dinamización y entrecruzamiento de los conocimientos de la modernidad y los conocimientos propios que emergen de las tradiciones ancestrales y las memorias colectivas de los pueblos indígenas.

En segundo plano, se ubica lo social, desde donde se reconoce la posibilidad de generar transformaciones sociales y culturales si se logra introducir cambios en el sujeto, de ahí que se posibilite el tránsito de pasar del conocimiento del sujeto a la transformación positiva de la cultura y, por consiguiente, a la liberación del sujeto, al confrontar los dogmas y paradigmas de la cultura altamente represiva. Desde esta perspectiva, es preciso mencionar que surgen tensiones y negociaciones en la construcción de identidades colectivas; para efectos de la tesis doctoral, dicha construcción está enmarcada en el contexto de investigación que se ubica en la comunidad indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto, departamento de Nariño.

A partir de este contexto de investigación, se piensa la diversidad, la alteridad y la pluralidad como parte del proceso de construcción de la identidad colectiva del pueblo indígena Quillasinga, donde también surge la provocación por pensar en los problemas que emergen de las fronteras de la diversidad, como la exclusión, la integración, la regulación, la diversificación, entre otros; y sobre los procesos epistémicos, ontológicos y pragmáticos que deben desplegarse en el desarrollo de la tesis doctoral para su proyección más allá de las fronteras de la diversidad.

De la noción de alteridad

En un intento por comprender el devenir de la identidad colectiva del pueblo indígena Quillasinga, emerge como experiencia vital, la autorreflexión frente a la posición personal que se asume de la alteridad, siendo éste un insumo importante para desplegar el proceso de tesis doctoral. Lo anterior, permite transitar por la necesidad de confrontar las radicalidades que surgen en torno a la noción de la mujer líder indígena con relación al “Otro” y los lenguajes del orden dominante como dispositivos de disolución del sujeto y el efecto de masificación y subordinación del “Otro”, que puede emerger en el uso de los lenguajes de poderes.

Y es precisamente en la noción de las lideresas indígenas en relación al "Otro", que surge la alteridad como esa posibilidad de descubrimiento que se hace del "Otro" y del "Nosotros" que esto trae consigo, y es precisamente en el encuentro del "Yo-Otro", donde es posible cambiar la propia perspectiva por la del "Otro" y tener la capacidad de ponerse en el lugar del "Otro"; posibilitándose de esta manera el establecimiento de relaciones genuinas con los demás, basadas en las pluralidades, las diversidades, el reconocimiento, la aceptación, la valoración y el respeto por las diferencias.

Al respecto, Gómez (2017) plantea que en el contexto del resguardo indígena Quillasinga del Corregimiento de Mocondino, Municipio de Pasto,“(…) mujeres indígenas iniciaron un proceso de reconocimiento como sujetos sociales y políticos, empoderándose de sus alteridades y demostrando que desde la misma pueden ser partícipes en las esferas de lo privado y lo público”(p.7). Es así, que se considera la alteridad como una categoría de la investigación, que se encuentra relacionada con el lugar de enunciación del empoderamiento de la mujer indígena, ya que los procesos de lucha por la reivindicación de sus derechos se han gestado a la luz de las condiciones que configuran su alteridad.

De ahí que la alteridad sea comprendida como una categoría relacional de reconocimiento, diálogo y encuentro con el "Otro", a partir de la cual se abordan conceptualizaciones relacionadas con las implicaciones éticas, políticas y ético-políticas y su vinculación a los procesos colectivos de lucha y reivindicación de derechos individuales y sociales. A partir de esta apuesta teórica, se fundamenta la relevancia política y ética del reconocimiento y vivencia de la alteridad, retomando los planteamientos de Enrique Dussel (2006, 2000, 1998, 1996, 1991), al proponer la posibilidad de pensar la alteridad irreductible del Otro como parte fundamental de su discurso crítico en el contexto de la globalización.

Según Pérez (2015), el pensamiento filosófico dusseliano se configura como la crítica a todo pensamiento que resulte ser negación del Otro y se instituye como una propuesta reivindicadora de una filosofía de la liberación, cuyo fundamento es el concepto de exterioridad -que refiere una concepción de alteridad-, fundamento precursor de la descolonización del pensamiento filosófico latinoamericano (Dussel, 1996). Si bien es cierto que Pérez (2015) sostenga que la idea de alteridad se encuentra en la actualidad en ciertas tendencias de la Filosofía de la Liberación, para efectos de la revisión teórica de esta categoría, resulta pertinente adoptar la noción que plantea Dussel, al ser un antecedente importante del pensamiento decolonial latinoamericano. Siguiendo este planteamiento, Pérez (2015, p. 312) afirma que

> (…) La alteridad se constituye no solo en punto de partida sino en núcleo o eje que permite construir una crítica a la totalidad vigente, de modo que se pueda pensar sin exclusiones la diferencia en la unidad o la distinción en la unidad y viceversa sin que se tenga que incurrir en la separación de inmanencia y trascendencia (…).

Desde esta misma línea de pensamiento, se destaca el planteamiento de Dussel al afirmar que "la praxis de liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social)

teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas" (1998, p. 553). Es así como emerge la posibilidad del concepto de lo "dis-tinto" como vía constitutiva de alteridad en Dussel (como se cita en Pérez, 2015), de ahí que plantee la alteridad como la posibilidad de determinar al otro como otro, el "otro" en su exterioridad como "lo distinto", diferente al yo cosificador de la modernidad. Por tanto, la alteridad se manifiesta en la heterogeneidad de la diferencia o lo distinto.

Con respecto a las implicaciones éticas de la alteridad, Dussel (1998) argumenta que la alteridad es América Latina, los pueblos oprimidos, la mujer subyugada, frente al dominio de la cultura europea. Por lo tanto, plantea el problema de la libertad como un proceso de relación configurado por la proximidad y la responsabilidad de unos con respecto a otros. Desde una lectura absolutamente política de la alteridad, Vázquez (2013) plantea la alteridad como la traducción de esa "retoricidad constitutiva", ese espacio retórico que se articula como discurso constitutivo de la política, el compromiso con la diferencia y también con la contingencia humana, y, así mismo, se constituye en una lectura sobre la política y su poder que la sostiene.

En este transitar de distintos autores que aportaron a la comprensión de la alteridad, desde concepciones que cobran vida y que se pueden materializar en la vida cotidiana, resulta de vital importancia el reconocimiento del “Otro”, como portador de saberes que aportan a la construcción, configuración y comprensión del mundo, la escucha empática, el acercarse al “Otro”, acordarse del “Otro”, las apuestas por la justicia, la amistad, la hospitalidad, el no desprecio, la ayuda, la sencillez, la honradez, la proximidad, la paciencia, la implicación, la caridad, la simpatía, la dignidad, el reconocimiento, la voluntad y otros principios axiológicos; que permiten configurar la elección individual, subjetiva y colectiva, de transitar desde el lugar

de pluralidad que ocupa el sujeto, hacia la alteridad que es el lugar que ocupa el sujeto en relación con “Otros”.

Por lo tanto, al plantear la alteridad como categoría y al abordarla desde el anterior planteamiento, se la concibe como la experiencia que emerge del encuentro con el "Otro" (indígena) que interpela. En esta línea de pensamiento, emerge el sentido de "sentirse" parte de la comunidad y no como un "otro extraño", de ahí la pertinencia de la construcción de esta categoría desde la propia subjetividad y con relación a "otros".

En este sentido, la alteridad como la emergencia del sujeto en relación con el encuentro y diálogo con el "Otro", es el punto de partida para movilizar las teorías en la búsqueda de la complementariedad, a través de su configuración como una dialéctica entre la cultura occidental y la ancestral, para lo cual es necesario movilizarse en la relación complementaria de ambas, sin que ninguna pierda sus diferencias y la especificidad de cada una, pero con la apertura hacia otras cosmovisiones, y a asumir en este encuentro con el "Otro", una posición vital que no conlleve la disolución del sujeto, ya que existe el riesgo de perderse en la mirada y el lenguaje del "Otro", o de someterlo con los discursos y experiencias que generan desigualdades y relaciones jerárquicas.

De la noción de los incorporales

Por otra parte, se introdujo el sustrato teórico de los incorporales, propio de la filosofía del Estoicismo antiguo, como un aporte a nivel epistémico y filosófico, para abordar y profundizar en la pregunta central de investigación y la lógica de preguntas derivadas y en red sobre cómo se incorporan los sentidos que construyen las lideresas indígenas en torno al proceso de empoderamiento que han asumido en su comunidad. Para los estoicos, los incorporales son

constituidos por todo aquello invisible —lo expresable, el vacío, el lugar, el tiempo—, que aun teniendo esta característica de intangibilidad se incorpora en el cuerpo.

Según Bréhier (2011), los estoicos introdujeron lo incorporal en la lógica y plantearon el concepto de los "expresables" como el elemento primordial dentro de dicha lógica, argumentando que todos los elementos que le sirven a la lógica de lo incorporal son también expresables, tales como los atributos, los juicios, las conexiones de juicios, que se constituyen en proposiciones de hechos. En consecuencia, los atributos de los seres son expresados mediante verbos que indican actos para expresar un hecho o acontecimiento, al igual que los juicios y las conexiones de juicios, que resultan ser la conexión de juicios simples mediante conjunciones diversas.

Al respecto, Bréhier (2011, p. 27) afirma que:

> (…). Cada término de una proposición compleja expresa un hecho (o: es un expresable). La causa de cada uno de estos hechos es un cuerpo o varios, conocidos por los sentidos. Pero la ligazón entre estos hechos no es objeto de sensación. Es necesariamente tan irreal como los hechos mismos. También es un expresable. (…)

De aquí, emerge el planteamiento de que es el lenguaje a través de sus conjunciones el que permite expresar los diferentes modos de ligazón, que no responden a nada real por sí solas, sino a la vinculación de significados propios y contextuales, que adquieren cierto sentido, siendo fundamental limitarse al análisis del lenguaje. El problema al cual responde esta teoría es el de suplir un hecho (o expresable) oculto a un hecho (expresable) conocido, evidenciándose una nueva forma de comprender de la naturaleza de esta ligazón. En definitiva, plantea Bréhier (2011) que "los incorporales no son un mundo nuevo, agregado al mundo de los cuerpos, sino el límite ideal e irreal de su acción" (p. 63).

Es así como los cuatro tipos de incorporales reconocidos por los estoicos, al igual que los cuerpos, se configuran como algo efímero e inaccesible, una "nada", según lo refieren. Sin embargo, los incorporales no representan la nada absoluta, puesto que estos son objetos de representación del pensamiento; a pesar de que no es posible enunciarlos o categorizarlos en el lugar de los seres ni los acontecimientos tangibles, ya que los incorporales no son seres verdaderos que actúan o sufren la acción de otro ser. En este sentido, el tiempo y el espacio no son admitidos como existencias, sino como definiciones que permanecen inactivas e inmutables.

> En efecto, ése es el sentido general de la teoría de los Estoicos acerca de los incorporales; identificando el ser con el cuerpo están forzados a admitir, sin embargo, sino como existencias al menos como cosas definidas, al espacio y al tiempo. Es por estas nadas de existencia que crearon la categoría de lo incorporales. (Bréhier, 2011, p. 3)

Siendo esta concepción estoica pertinente y potente a nivel epistémico y filosófico para abordar la pregunta derivada del cuestionamiento central de investigación, referente a ¿cómo se incorporan los sentidos del empoderamiento en los cuerpos de las mujeres indígenas Quillasingas y se traducen en acciones colectivas de defensa del territorio y pervivencia de la identidad cultural?, partiendo de la búsqueda por descubrir cómo se incorpora lo incorporal en el cuerpo.

Aunado a lo anterior, Bréhier (2011, p. 5) plantea que:

> (…). El ser será entonces considerado él mismo no como parte de una unidad mayor, sino como siendo la unidad y el centro de todas las partes que constituyen su sustancia, y de todos los acontecimientos que constituyen su vida. Será el despliegue en el tiempo y en el espacio de esta vida, con sus cambios continuos.

De la noción de los incorporales a las epistemologías feministas latinoamericanas

Para el cierre de la reflexión teórica de la tesis, se conectó el planteamiento de los incorporales de los estoicos con las epistemologías de los feminismos latinoamericanos, tomando como eje articulador los planteamientos de Dussel (1996) para problematizar las cuestiones centrales de la filosofía eurocéntrica y retomar el concepto de alteridad que propone este autor desde el contexto de la filosofía latinoamericana con alcance mundial. En este sentido, resulta fundamental señalar que la reflexión filosófica de Dussel se concibe como una reflexión situada, entendida según Vázquez (2013), como una crítica que debe situarse en su tiempo y desde su espacio, es decir, se trata de dar expresión a una alteridad situada y no a una alteridad abstracta y esencialista propia del pensamiento eurocéntrico, dando lugar a la categoría de pensamiento situado y a la idea de alteridad del otro como categoría de exterioridad, a partir de su propia realidad, es decir, de la condición latinoamericana, la exterioridad se constituye en vía o fuente de otredad, el excluido, el que sufre la opresión y la miseria, para poder ser baluarte de reivindicación de justicia y dignidad, con un sentido de posibilidad real a partir de la comprensión de la otredad, la unicidad (Vázquez, 2013).

En este sentido, Vázquez (2013) sostiene que Dussel, dentro de su estrategia filosófica de descolonización del conocimiento, critica y denuncia el eurocentrismo, destacando la importancia de crear un espacio dialógico o de acción comunicativa entre la producción filosófica europea, la norteamericana y la latinoamericana, y no solamente reducirla a un elemental comentario de la producción filosófica del centro. De este modo, el discurso de Dussel es contra-discurso ante las narrativas de la modernidad en crisis y una ilustración alienante y, también, es transmoderno por tratarse de un proyecto que, al asumir como núcleo la crítica de la racionalidad moderna y la razón del otro desde el ámbito de la exterioridad, intenta superarla. Se

trata de un pensamiento filosófico que pueda establecer con rigor y propiedad crítica categorías e ideas frente a todo pensamiento que se plantee o resulte ser negación del otro. Desde este lugar surge su propuesta reivindicadora de una filosofía de la liberación, que desde la periferia y con sentido de universalidad permita transformar las realidades de la exterioridad del pobre.

Desde su concepción de la alteridad, el pensamiento de Dussel pretende comprender y buscar una alternativa a la problemática de la dignidad del otro y la negatividad de su condición, lo cual requiere de la reconstrucción desde un horizonte mundial, con base a orientaciones universales de justicia y de verdad, configurado, no desde instancias verticales de poder, sino desde la concurrencia y la participación simétrica de todos los afectados, desde donde hay exigencias que resultan ineludibles, como lo es la comprensión del diálogo intercultural en la estructura del sistema que se globaliza (Vázquez, 2013).

De ahí que Dussel da el lugar de enunciación de la alteridad, la exterioridad del ser latinoamericano; el pensar con sentido global se sitúa desde América Latina, consolidando la noción de alteridad que emerge desde la reflexión enraizada en la realidad del pobre, el excluido, el oprimido, el dominado, de la mujer, de la cultura popular, entre otras. En este sentido, los debates de Dussel (2000) se inscriben en "un paradigma otro", una manera diferente de pensamiento, que se ubica en la periferia de los sistemas de pensamiento e investigación, para posibilitar modos de pensamiento no-eurocéntricos, tal como la perspectiva decolonial que se instaura en el lugar del pensamiento que está por fuera de la lógica de la colonialidad.

Desde este contexto, Bidaseca y Vázquez (2011) sostienen que Dussel fue uno de los primeros pensadores latinoamericanos que discutió el asunto de la mujer como una de las categorías importantes de los otros excluidos, emergiendo a partir de ahí la posibilidad de que el sujeto femenino no sea subsumido en la subalternidad, al pensar en las implicancias políticas de

considerar la constitución del sujeto de la diferencia colonial sólo en términos de raza y clase, o de considerar, según Viveros (2016), a la mujer como objeto de poder y no como sujeto de agencia.

Al respecto, Mendoza (2010) afirma que, desde esta epistemología del Sur, como la denomina Boaventura De Sousa Santos, emergen grandes limitaciones en la comprensión del lugar que ocupa el género en su objeto de investigación, siendo evidente, a su vez, la ausencia de referencias a autoras feministas procedentes de América Latina y de un aparato conceptual que dé cuenta de la colonialidad de género, en su articulación con la raza, clase y sexualidad al interior de las sociedades latinoamericanas. Frente a lo anterior, Dussel ha intentado incluir el género dentro de sus conceptualizaciones, las cuales se han acogido de cierta manera por algunas teóricas feministas.

A su vez, Mendoza (2014) sostiene que la academia no cuenta con las condiciones de subvertir la colonialidad del saber. Sin embargo, los movimientos sociales que incluye el feminismo, paulatinamente han ido construyendo saberes descoloniales fuera de la academia, posibilitándose el diálogo con los otros saberes que surgen desde el feminismo indígena, afrodescendiente y lésbico, frente a lo cual resulta urgente la tarea de construir teorías feministas latinoamericanas descoloniales que reflexionen sobre el mestizaje y la colonialidad del poder y el saber.

Al problematizar estos lugares de tensión de la subalternidad, se posibilitó una mejor comprensión de la articulación política entre los feminismos, las mujeres indígenas y los movimientos subalternos, con la pretensión de dar una voz representativa a la mujer en el discurso de los feminismos latinoamericanos, que propicie un diálogo desde el Sur del Abya Yala de las otras historias y las otras formas de resistencia que han sido obliteradas por las

narrativas, los conocimientos y los principios de la racionalidad moderna occidental, tal como lo señalan Cusicanqui Rivera y Barragán (1997) al afirmar que el Norte ha interrumpido el diálogo Sur-Sur.

Aunado a lo anterior, se estableció el nexo entre la crítica al eurocentrismo propuesta por Dussel desde la noción de alteridad y el marco de referencia de la formación epistemológica del feminismo, que según Mendoza (2010) se fundamenta en los principios éticos que Dussel escoge para redefinir la "nueva" política, los cuales han sido tomados de imaginarios femeninos occidentales, orientales y amerindios, y los que algunas feministas del norte global han utilizado en sus propias formulaciones de lo político. De ahí, que se tome la idea de Dussel, que propone que la nueva política tiene como objetivo la perpetuación de la vida y prioriza el deseo de mantenerse con vida antes que el deseo de matar.

En este sentido, el nuevo paradigma político negaría la necropolítica de la razón genocida occidental sobre los seres humanos y los recursos y promovería la existencia continuada y contigua a la vida de los otros: los excluidos. No obstante, Dussel no logra reconocer el principio femenino e incluso feminista que está presente en este discurso, ya que el nuevo paradigma político que propone tiene cierta similitud con el pensamiento maternal de Sarah Ruddick y la construcción de una política de paz y la no violencia, asemejándose el trabajo materno al de la política de alteridad, que igualmente tiene como propósito fundamental la conservación de la vida en la que los seres humanos crezcan y prosperen libres de violencia y desarrollen una intersubjetividad tanto en lo privado como lo público basada en la reciprocidad y la no violencia. Es decir, el nexo entre la política de la alteridad de Dussel y la epistemología feminista se encuentra en la convergencia entre el modelo político del pensamiento materno, que promueve una economía de cuidado y la preservación de la vida en el planeta, y el sistema político y

económico proyectado por Dussel que tiene como fin la conservación de la vida (Mendoza, 2010).

Por lo anterior, se considera necesario señalar algunas contribuciones de la epistemología feminista en el pensamiento de los feminismos latinoamericanos, que se presentan a través de distintas posturas que aperturan el pluriverso de caminos, en los que existen puntos de encuentro que producen sinergias, así como también disensos que dinamizan el pensamiento; teniendo como referencia las propuestas feministas de autoras poscoloniales y posmodernas, pero centralizando la mirada epistemológica en la encarnación de las luchas históricas feministas decoloniales y feministas comunitarias e indígenas latinoamericanas, para posibilitar la construcción de sentidos del feminismo desde autoras y corrientes de pensamiento que permitieron privilegiar conceptos claves en el proceso de tesis.

En este sentido, se retomaron las aportaciones epistemológicas y teóricas de los feminismos decoloniales y feminismos del Sur de Gloria Anzaldúa (1987) y sus contribuciones sobre feminismo fronterizo, que convoca a la escritura para la visibilidad desde el "lenguaje de la frontera" y la introducción del término mestizaje que interpreta como una condición de estar "más allá", es decir, una nueva construcción en torno a la conciencia mestiza, es decir, una conciencia de ser mujer desde los bordes o la periferia.

Así como también, se revisaron los estudios de Karina Ochoa Muñoz (2014) con mujeres indígenas y campesinas de México para comprender cómo se hace el debate feminista desde las propias experiencias y existencias como mujeres, y se retomaron las aportaciones de la filósofa argentina María Lugones (2021, 2012, 2010, 2008, 2007, 2005) y otras autoras con respecto al feminismo decolonial, colonialidad y género en América Latina.

Privilegiándose el abordaje del feminismo indígena y comunitario, se retomaron las aportaciones teóricas y prácticas de Lorena Cabnal (2010a, 2010b) como defensora del feminismo comunitario maya-xinka de Guatemala, las experiencias de Julieta Paredes (2015, 2013, 2006) en torno al feminismo comunitario y su lugar de enunciación como promotora de luchas sociales, María Galindo Neder (2011) con sus aportaciones del movimiento activista boliviano, Silvia Rivera Cusicanqui (2022, 2010) como activista boliviana de la comunidad aimara y sus aportes descolonizadores a nivel teórico y práctico sobre enunciar y hacer evidente lo "no dicho", Aída Hernández (2017, 2014) y sus aportaciones sobre cómo se viven los feminismos comunitarios en el escenario de la cultura mexicana.

Por otra parte, al hablar de feminismo decolonial, resulta fundamental situarse desde la perspectiva feminista decolonial y epistemología feminista de Bidaseca (2010), dado que los Estudios Poscoloniales en América Latina y el feminismo poscolonial, se encuentran entre las corrientes de pensamiento contemporáneas más potentes de la época actual, las cuales no se centralizan en la cuestión racial, sino en la construcción de un discurso antiimperialista que trasciende todos los ámbitos e incluye por supuesto el abordaje crítico de la cuestión del género, posibilitando potenciar el pensamiento crítico frente a la modernidad y repensar los estudios poscoloniales en Occidente, que han subordinado las voces de los “Otros” y “Otras” y los ha situado en lugares de exclusión, segregación, discriminación, marginalidad.

Frente a lo anterior, Bidaseca (2010) plantea la posibilidad de construir conocimiento situado desde una Epistemología Feminista Latinoamericana, que tiene como punto de partida el reconocimiento de las experiencias de vida de las "Otras" subordinadas del feminismo hegemónico eurocéntrico y las perspectivas feministas interseccionales, que comprende tanto el

black feminism como el posmodernismo-postestructuralismo y son utilizadas en una variedad de corrientes feministas, que incluyen los feminismos poscoloniales, decoloniales y descoloniales.

Feminismo decolonial, comunitario e indígena

Desde las epistemologías del Sur, se fundamenta la perspectiva de los feminismos decoloniales en América Latina, que surge a la luz de la emergencia de categorías producidas desde las lógicas del poder en las excolonias del Sur, siendo este lugar de enunciación la metáfora del sufrimiento, que según Santos (2009) transcurre de un lado y del otro de la línea abismal, que es la línea radical de separación entre los seres plenamente humanos y los seres subhumanos. En relación con lo anterior, se retoma el análisis Martínez (2017) para comprender las aportaciones de Hill y McCall con respecto a los conceptos de matriz de dominación e interseccionalidad, reconociendo las aportaciones de McCall (2005), quien concibe la matriz de dominación como una herramienta que estructura las condiciones de opresión, frente a las categorías de género, raza y clase social. En este mismo sentido, se aborda la propuesta de Hill (2000) que concibe la intersección desde la mirada de los dominios o "ejes de opresión" que coexisten en esta y plantea que el dominio de opresión de raza y género se intersectan.

En el abordaje de la matriz de dominación e interseccionalidad, se destaca que Collins realiza su aportación desde la epistemología del punto de vista de las mujeres negras y McCall enmarca su aproximación de la interseccionalidad en la "complejidad intragrupal", tratando de ver, desde la experiencia de las mujeres negras, qué formas tiene la exclusión y, sobre todo, qué formas de resistencias emplean. Tal como plantea Haraway (2015), se necesitan historias y teorías que sean lo suficientemente amplias para aglomerar las complejidades y mantener la apertura por nuevas conexiones.

Desde la construcción de la Epistemología Feminista Latinoamericana, el Descolonizar se instituye como un tercer espacio para deconstruir la episteme colonial de la estética occidental, sustrayéndola del imaginario colonial, sexista y racista (Bidaseca, 2020). Por lo tanto, desde este lugar colonial de modernidad, el feminismo decolonial plantea que la construcción del género es modificada desde dentro en su estructura de relaciones, transformando los sentidos que son reinterpretados a la luz del orden moderno impuesto (Segato, *et al*., 2016).

Desde este marco de referencia, Espinoza et al. (2014) plantean que el feminismo decolonial es una perspectiva de pensamiento crítico, que surge a partir de la lectura del poder del patriarcado y la modernidad/colonialidad y visibiliza las lógicas de dominación colonial que se gestan a partir de patrones de jerarquía y poder racializados y de condiciones de desigualdad marcadas por las múltiples opresiones, que transfiguran el género y la raza en desigualdad racial, operando de la misma manera el racismo y el sexismo.

Entre las ideas centrales de la conceptualización de feminismo decolonial, se encuentran (a) la problematización de la experiencia del colonialismo y la colonialidad por parte de las mujeres, (b) la reproducción del racismo y el clasismo, y (c) la problematización del poder de los hombres dentro de las comunidades indígenas y afrodescendientes y de la manera en que han sido representadas las mujeres en estas culturas (Hernández y Suárez, 2008).

Por tanto, resulta fundamental adoptar las aportaciones del feminismo comunitario e indígena, que se configuran como nuevas formas de resistencia al capitalismo y al ordenamiento territorial mediante tejidos comunitarios ancestrales (Gutiérrez, 2011). De ahí que el feminismo comunitario constituya una alternativa epistémica que concibe la comunidad como un cuerpo político transformador para posibilitar la ruptura de la relación jerarquizante y dicotómica entre géneros (Paredes, 2015) y el feminismo indígena plantee como premisa central la defensa y

recuperación del territorio desde la noción cuerpo-tierra, instituyéndose en una apuesta epistémica que promueve la defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra (Cabnal, 2010a). Desde esta categoría, se instaura el cuerpo en "(…) el primer lugar de enunciación, el lugar para ser sanado, emancipado, liberado (…)" (Cabnal, como se citó en Gargallo, 2012, p. 165).

De la noción de interseccionalidad

En este apartado teórico se revisó la noción de interseccionalidad, o también denominada matriz de sistema de opresiones, como un concepto atravesado por lo analítico, lo político y lo metodológico -este último aspecto se aborda con mayor profundidad en la parte metodológica de la tesis-. Por tanto, se inicia este recorrido con una breve genealogía y definición conceptual de la interseccionalidad, para posteriormente presentar una síntesis de los contextos históricos y las luchas que han emergido en la consolidación de este concepto. Finalmente, utilizando el concepto de interseccionalidad como una herramienta analítica, se abordan los entrecruzamientos del constructo cuerpo-territorio, desde algunas corrientes del feminismo latinoamericano (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017).

En primer lugar, es preciso mencionar que el concepto de interseccionalidad no tiene un origen datado con precisión ni único. En este sentido, varias autoras de las teorías feministas, como Brah y Phoenix (2004), Ziga (2014) y Viveros Vigoya (2016), por mencionar solo algunas, tienen un punto de encuentro al afirmar que la interseccionalidad es un concepto que precede a dicha denominación. Al respecto, López (2013) plantea que la noción de interseccionalidad tiene sus raíces en los desarrollos feministas, que pensaron en las desigualdades y su complejidad, haciendo alusión particularmente a Goldman, quien visibiliza la estrecha y dependiente relación de la revolución obrera con la emancipación de las mujeres.

Sin embargo, Díaz (2021) plantea que la década de 1970 y la crítica al feminismo blanco por parte de las afroamericanas se consideran como los precedentes fundantes en la conceptualización de la interseccionalidad. "Las afroamericanas criticaban al feminismo blanco, pues consideraban que estaba dando respuesta únicamente a las necesidades de determinadas mujeres sin tomar en cuenta otras realidades y culturas diferentes a las de Occidente" (Díaz, 2021, p. 520); siendo esta una evidente muestra de la ruptura epistémica que ha generado el pensamiento feminista al interior de las ciencias sociales, según la filósofa Elsa Dorlin (2009).

Con base en lo anterior, se puede hacer una aproximación al origen del concepto de interseccionalidad, a través de la enunciación de este término como tal en 1989, por la abogada afroamericana Kimberlé Crenshaw, en el marco de la defensa de las trabajadoras negras de la General Motors (Viveros, 2016), lo cual se instituyó como una referencia empírica sustentada en el desarrollo del feminismo negro. En ese orden de ideas, Crenshaw (como se cita en Viveros, 2016) sustenta empíricamente que las mujeres que defendía estaban atrapadas en una encrucijada o intersección, ya que, en la contienda legal de su defensa, evidencia la existencia de condiciones de desigualdad que obedecen al entrecruzamiento de factores personales y sociales que dan cuenta de las relaciones de poder jerarquizantes que estructuran la sociedad.

Su planteamiento legal parte del hecho de que las condiciones de clase social, raza, género y otras categorías sociales son construcciones sociales que se interrelacionan para incluir o excluir colectiva o individualmente. Posteriormente, Crenshaw desarrolló la teorización de este concepto, dada su amplia difusión. No obstante, han sido muchas las voces que, desde diversos tiempos y diferentes espacios geopolíticos, enunciaron las dominaciones y sus complejas interrelaciones. Siguiendo esta línea de pensamiento, Viveros (2016) plantea que esta perspectiva tiene sus precedentes desde hace más de dos siglos, destacando las aportaciones teóricas de la

feminista Olympe de Gouges respecto a la relación comparativa entre la dominación patriarcal y colonial.

Por otra parte, es importante destacar el planteamiento de la interseccionalidad como una herramienta conceptual y política, que permite comprender la manera compleja en la se configura la política dentro de las sociedades; de ahí que se defina, por una parte, como una perspectiva de análisis en torno al funcionamiento de las relaciones de opresiones estructuradas en una "matriz de dominación", que, según Patricia Hill Collins (1998), hace referencia específicamente a la estructuración de las relaciones de poder en una sociedad.

En este sentido, la interseccionalidad se plantea como un mecanismo particular que permite comprender la dinámica de organización y estructuración del poder y el entrecruzamiento de los sistemas de opresión que se intersectan para fortalecer la lógica de dominación, dado que los sistemas de dominación que están intersectados en diferentes aspectos, como lo interpersonal, hegemónico, disciplinario y estructural, se organizan a partir de la intersección de la opresión y dan sustento a los sistemas de dominación (Collins, 2000). Por lo tanto, en la matriz de dominación no existen categorías de poder jerarquizadas o sumadas, sino ejes de poder entretejidos que configuran redes de posiciones sociales estructuradas por la inseparabilidad de las categorías de género, raza, clase, sexualidad, edad, capacidad, entre otras categorías de diferenciación (Esguerra y Bello, 2013).

Adicionalmente, la interseccionalidad se instituye en un potente dispositivo para reconocer desde una perspectiva diferente todos los aspectos de la política pública, la manera en que se configuran las subjetividades de los sujetos (hombres y mujeres) de la política, la forma en que se definen los problemas, cómo son desarrolladas las soluciones y cómo se evalúan (Esguerra y Bello, 2014). En este sentido, la interseccionalidad política aborda el conflicto que la

articulación de los mecanismos de poder y opresión admite en las tradiciones y desarrollos de los movimientos sociales y las agendas de las políticas estatales. Siguiendo esta línea de pensamiento, la interseccionalidad emerge para enunciar y denunciar la constricción de las tradiciones a nivel político y social, desde las cuales se produce y reproduce la lógica de los sistemas de dominación.

La interseccionalidad como concepto es una propuesta epistemológica, cuyas raíces, como ya se mencionó anteriormente, se encuentran en la epistemología feminista no hegemónica del feminismo afroamericano de finales del siglo XX, que emergió para develar las sistemáticas opresiones que social e históricamente han recaído sobre las mujeres que experimentan más de una forma de dominación por su condición de género, raza, clase social, sexualidad, entre otras. Su definición hace alusión a la articulación de rasgos socioculturales, como la adscripción de raza-género-clase social, que catalogan a los sujetos (hombres y mujeres) y pueden instaurarse como categorías de jerarquización o estratificación social, sobre las que emerge la organización de la sociedad y, por consiguiente, la dominación política.

Desde esta definición, se enfatiza en la imposibilidad de asumir la desigualdad como la sumatoria de varias desigualdades o estudiar aisladamente los aspectos constitutivos de la desigualdad como mecanismos separados, dada la complejidad que implica la articulación de las desigualdades con las dinámicas de vida de los sujetos (hombres y mujeres) a nivel individual y colectivo, frente a lo cual emerge la denuncia para situarse en esa complejidad y poder abordar la desigualdad, profundizando en el análisis de las diferentes formas de dominación, que se entretejen entre sí en redes de opresión y que se retroalimentan por mecanismos compartidos como la racialización del "Otro", la naturalización, el uso de duplas razón/emoción, naturaleza/cultura.

En este sentido, Viveros (2015) plantea que la interseccionalidad, además de ser un paradigma que permite analizar la complejidad de la cuestión de la desigualdad, también es una herramienta de análisis social, que devela el entrecruzamiento y la articulación de la raza, género, edad, clase social y otras características que se traducen en las relaciones de dominación y opresión que experimentan los cuerpos femeninos y feminizados. Así como también se visibilizan las dinámicas de poder y la afectación individual y colectiva sobre los sujetos (hombres y mujeres), intrincando aún más la complejidad en el análisis de las desigualdades y las vías de abordaje de la dominación.

Según Dorlin (2009), las teorías de la interseccionalidad se han movido entre dos vías de aproximación a la dominación, que son una analítica y una fenomenológica. Por una parte, la vía analítica plantea que toda dominación es, por definición, una dominación de clase, sexo y raza, y en este orden de ideas, la interseccionalidad es estructural, en tanto no es posible disociar las dimensiones de clase, raza y género, ya que estas se configuran en estructuras de poder interrelacionadas que definen a los sujetos (hombres y mujeres) y determinan sus vidas.

Por otro lado, la vía fenomenológica propone que lo interseccional es la experiencia de la dominación de los sujetos (hombres y mujeres) -como en el caso de la compañía General Motors analizado por Crenshaw sobre la violencia ejercida contra las mujeres racializadas o de los empleos de los que quedan excluidas-, de ahí que la noción de interseccionalidad ha sido de gran utilidad para comprender vivencias, significaciones y experiencias de las mujeres "Otras" y a la vez de las mujeres "Todas", al considerar sus voces en clave de su heterogeneidad, pluralidad y diversidad. Es así como los análisis interseccionales evidencian dos aspectos fundamentales: en primer lugar, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres y, por

otra parte, la existencia de posiciones sociales privilegiadas que no padecen dichas experiencias, porque encarnan la norma de masculinidad, heteronormatividad o blanquitud.

Por lo tanto, la noción de interseccionalidad abarca dos connotaciones fundamentales, en primer lugar, la visibilización de múltiples sistemas de dominación, dada la articulación de los sistemas de dominación en función del género, la raza y la clase social, que se interrelacionan y potencian entre sí. Al respecto, Valdés (2005) plantea que, si bien es cierto que el sistema de dominación es múltiple, éste se estructura como un único sistema; es decir que, el develar las múltiples capas que conforman las desigualdades estructurales, requiere de la mirada crítica y analítica para comprender su funcionamiento como un solo sistema.

La segunda connotación se refiere a la necesidad de heterogenizar a los sujetos (hombres y mujeres) del conocimiento que encarnan las historias singulares y colectivas, ya que estos se encuentran por fuera del prototipo ideal del sujeto masculino burgués, blanco y heterosexual, que pertenece al sistema cultural y epistémico dominante. Y es precisamente desde esta apuesta que surge la relevancia a nivel epistemológico y político del concepto de interseccionalidad, la cual emergen en la articulación con la línea del pensamiento decolonial, que propone que los sujetos (hombres y mujeres) sociales tienen que ser abordados indispensablemente desde su heterogeneidad.

En el campo del feminismo estructuralista, Collins (2000) fue la primera en enunciar la interseccionalidad como un paradigma; sin embargo, fue Ange Marie Hancock (2007), quien propuso una formalización de este paradigma, entendido como un conjunto que engloba a la vez teoría normativa e investigación empírica. Para tal razón, Hancock identificó los siguientes presupuestos básicos para responder a problemáticas de justicia distributiva, poder y gobierno, analizando situaciones concretas y específicas relacionadas con: a) en todos los problemas y

procesos políticos complejos está implicada más de una categoría de diferencia; b) se debe centrar la atención en las categorías pertinentes, pero las relaciones entre estas son variables y continúan siendo una pregunta empírica abierta; c) cada categoría es diversa internamente, d) las categorías de diferencia son conceptualizadas como producciones dinámicas de factores individuales e institucionales, e) una investigación interseccional examina las categorías a varios niveles de análisis e interroga las interacciones entre estas y, f) la interseccionalidad como paradigma requiere desarrollos tanto teóricos como empíricos.

Para abordar la inclusión del concepto de interseccionalidad en el feminismo latinoamericano, es preciso mencionar que, en este contexto, el concepto empezó a divulgarse en el ámbito académico solo a partir de 2008 (Dorlin, 2009; Viveros, 2012). Por lo tanto, la trayectoria del concepto de interseccionalidad en América Latina es muy distinta al proceso de construcción y consolidación de este concepto que se dio en otros espacios geopolíticos, dada la variedad de formulaciones utilizadas para describir las relaciones entre género, raza y clase y las dificultades que se develaron para abordarlas. Al respecto, autoras como Martha Zapata Galindo (2011) plantean que, a diferencia de lo que sucede en Europa y en Estados Unidos, en América Latina la interseccionalidad no ha alcanzado el estatus de concepto hegemónico y para muchas feministas latinoamericanas no aporta nada nuevo, tal como lo plantea Lugones (2008). En oposición a lo anterior, Viveros (2015) plantea que, en América Latina, comienza a propiciarse hacia la década de 1980, el debate del feminismo proveniente de colectivos de mujeres negras, pueblos originarios y disidentes sexuales, visibilizándose la crítica al feminismo hegemónico por la falta de reconocimiento de las feminidades no hegemónicas.

Con respecto a lo anterior, Viveros (2015) retoma las aportaciones de algunas escritoras y artistas que en el contexto latinoamericano poscolonial señalaron también las intersecciones. Por

ejemplo, en la literatura peruana se ha reconocido el lugar pionero de las denuncias realizadas en 1889 por Clorinda Matto de Turner en su libro "Aves sin nido", al revelar los abusos sexuales perpetrados por autoridades políticas y religiosas locales sobre las mujeres indígenas, enfatizando la vulnerabilidad que generaba en este contexto su condición étnico-racial y de género. Por su parte, Vidal (2011) retoma los trabajos artísticos en Brasil como el famoso cuadro cubista "A negra" (1923) de Tarsila do Amaral, que representa a una mujer negra desnuda con los labios y los senos hipertrofiados, el cual ha sido interpretado como una alegoría del lugar de las nodrizas negras en la sociedad brasileña.

En los anteriores ejemplos, se revela la mirada crítica de algunas mujeres blancas de las élites latinoamericanas sobre las opresiones de raza, género y clase vividas por las mujeres indígenas y negras. Aunado a lo anterior, en el siglo XX, emerge la emblemática Colectiva del Río Combahee -uno de los grupos más activos del feminismo negro de la década de 1960- y las aportaciones de feministas como Audre Lorde, Bell Hooks, June Jordan, Angela Davis, Norma Alarcón, Cherríe Moraga, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, María Lugones, entre otras, quienes se expresaron contra la hegemonía del feminismo blanco por los sesgos de raza y género de la categoría mujer empleada por este (Viveros, 2009).

Por otra parte, desde los movimientos sociales ya se habían establecido claramente los alcances de una perspectiva interseccional. El "Manifiesto de la Colectiva del Río Combahee" (1977, 1983; como se cita en Viveros, 2016), es uno de los ejemplos que se destaca. Su declaración reunió las orientaciones políticas, teóricas, metodológicas y los principios normativos que constituirán más adelante el paradigma interseccional, haciendo alusión a preceptos fundamentales como la extensión del principio feminista "lo personal es político", al abordar no solo sus implicaciones de sexo, sino también de raza y clase; el conocimiento

centrado en lo que constituye la experiencia de las mujeres negras (stand point theory); la necesidad de enfrentar un conjunto variado de opresiones al tiempo sin jerarquizar ninguna; la imposibilidad de separar las opresiones que no son únicamente raciales, sexuales ni de clase. La política de la identidad feminista afroamericana de este colectivo ilustra lo que Collins (2000) denominará posteriormente, el punto de vista de las mujeres negras.

En definitiva, no se puede asumir, ni teórica ni políticamente, que las desigualdades de género y raza y sus articulaciones son universales. Es así como se han rescatado algunas voces críticas del feminismo no hegemónico, expuestas en los trabajos de Ochy Curiel (2013, 2009), Yuderkys Espinosa (2008) y Breny Mendoza (2010, 2014), que han puesto en el epicentro del debate latinoamericano la cuestión de la heterosexualidad obligatoria, señalando que esta institución social tiene efectos fundamentales en la dependencia de las mujeres como clase social, la identidad y la ciudadanía nacional y en el relato del mestizaje como mito fundador de los relatos nacionales. También, se ha difundido ampliamente la crítica propuesta por Lugones (2005) al concepto de intersección de opresiones por considerarlo un mecanismo de control, inmovilización y desconexión, ya que esta noción estabiliza las relaciones sociales y las fragmenta en categorías homogéneas, crea posiciones fijas y divide los movimientos sociales, en lugar de propiciar coaliciones entre ellos.

En virtud de lo anterior, Lugones (2010) propone la apuesta contrahegemónica de resistir desde la colectividad identitaria del feminismo decolonial, es decir, desde coaliciones fundadas en la autoconciencia como sujetas y sujetos colonizados y en el reconocimiento mutuo como sujetas de opresión insurgentes. Para argumentar su punto de vista, Lugones identifica como opuestas la perspectiva de Audre Lorde y la de Kimberlé Crenshaw, caracterizándolas como dos maneras distintas de entender las diferencias: la primera las aborda como diferencias no

dominantes e interdependientes, y la segunda, como categorías de opresión separables que al entrecruzarse se afectan.

Al respecto, Lugones (2005) plantea que la intersección muestra un vacío, una ausencia, donde debería estar, por ejemplo, la mujer negra, porque ni la categoría "mujer" ni la categoría "negro" la incluyen. Pero una vez identificado este vacío debe actuarse políticamente. Acudiendo al legado de la feminista negra lesbiana Audre Lorde, Lugones propone:

> (…) La lógica de la fusión como posibilidad vivida de resistir a múltiples opresiones mediante la creación de círculos resistentes al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión, y de identidades de coalición a través de diálogos complejos desde la interdependencia de diferencias no dominantes (Lugones, 2005, p. 70).

Siguiendo esta idea, se abordan los estudios del Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), que es un grupo de activistas, académicas y pensadoras feministas, destacándose los aportes de Karina Ochoa Muñoz (2014) con respecto a la comprensión de los procesos de resistencia de comunidades indígenas, afro y populares y aporta al análisis de los conceptos de decolonialidad y descolonialidad, argumentando que, el primero, proviene de los principios de deconstrucción y no tiene la significación como un acto vivo de construcción de alternativas. Por su parte, la descolonialidad implica un acto crítico de enunciación y de construcción de alternativas.

Por otra parte, Rita Segato et al. (2016) plantean que las problemáticas y experiencias geopolíticamente diferentes se encuentran vinculadas entre ellas por las situaciones de subordinación de la otredad que emerge en el escenario de imposición del pensamiento hegemónico de la modernidad-colonialidad. Desde este lugar colonial de modernidad, la

construcción del género es modificada desde dentro en su estructura de relaciones, transformando los sentidos, que son reinterpretados a la luz del orden moderno impuesto.

En este mismo sentido, Bidaseca y Jingting (2020) enuncian a las “Otras” escritoras marginadas, cuyas voces expresan las vivencias en el contexto de los países del tercer mundo y las experiencias de colonialidad y patriarcado, desde la lectura de la época de la modernidad y el pensamiento poscolonial, donde emerge el concepto de la herida colonial de los estudios en América Latina y la discusión sobre el patriarcado y su lógica de poder que opera en los cuerpos de las mujeres, la naturaleza y los cuerpos feminizados, configurándose en una potencial herramienta de lucha, disputa y confrontación del discurso académico, en concordancia con el planteamiento de Bidaseca (2022, p. 44), quien afirma que “las epistemologías feministas mostraron la idea fuerza de que los conocimientos están incorporados, encarnados, podemos decir, incrustados”.

De ahí que el concepto de poética erótica de la relación "(…) puede ayudarnos a cerrar y cicatrizar la herida colonial (…)". (Bidaseca y Sierra, 2022, p. 16), que es al tiempo la que produce el mundo moderno y su experiencia toda, siendo estructurante, determinante, articuladora (Gandarilla y Reyna, 2017). Por tanto, Bidaseca y Sierra afirman que "volver a la relación implica sanar la herida colonial y cicatrizar y reparar la fragmentación del lenguaje y la identidad colectiva" (2022, p. 19). Sin embargo, este concepto de herida colonial propuesto por los pensadores decoloniales no vislumbra la herida primaria producto de la colonización de los cuerpos feminizados (Bidaseca, 2021b), así como también la violación como acto colonizador por excelencia, siendo los cuerpos la primera de las colonias humanas (Segato, 2003).

Por su parte, Santos (2019) plantea la noción de ecología de saberes y cómo se obtienen nuevos conocimientos desde un sentipensar posabismal. Y es precisamente la noción del

sentipensar desde el intersticio propuesta por María Lugones, lo que fundamenta esta categoría como una "modalidad del pensamiento situacional de los cuerpos localizados" (Bidaseca, 2021b, p. 9), con la convicción de deshacer y desaprender las gramáticas del poder para reemplazarlas por una "poética erótica de la relación" (Bidaseca y Sierra, 2022). De manera complementaria, Bidaseca, Aragão y Costa (2020) plantean el concepto de ecofeminismos para abordar la interacción cuerpo-territorio desde el conocimiento situado y sugieren que éstos se construyen como colectivos políticos, creadores de nuevos conocimientos y estrategias de acción para avanzar en las luchas ambientales desde una perspectiva feminista situada.

Con base en lo anterior, se destacan los aportes epistémicos de autoras del feminismo decolonial como Sofía Zaragozín (2017) y del feminismo comunitario como Aída Hernández (2017) a las categorías del Buen Vivir del espacio Abya Yala, desde los sentipensares de las luchas territoriales y la defensa de la dignidad y los derechos de la Madre Tierra, los pueblos originarios y los sectores más vulnerables como las mujeres. En la articulación con el Buen Vivir, el feminismo se asocia a la ecología, adoptando la lucha de la equidad de género juntamente con la defensa de la Madre Tierra, siendo este un aspecto de reivindicación de los feminismos comunitarios.

En el contexto de Bolivia y Ecuador resultan relevantes las reflexiones sobre cómo aporta el feminismo al Buen Vivir, entendido como el equilibrio magnífico y sublime de lo espiritual y material tanto en lo interno como externo de la comunidad para alcanzar lo superior, buscando alcanzar el objetivo de despatriarcalización-descolonización y trabajar con la noción de equidad de género para garantizar una relación de equilibrio, complementariedad y armonía entre hombres y mujeres, sin relaciones de poder de unos sobre otros.

En relación a lo anterior, se encuentra el concepto potente de reivindicación de lo indígena como reconfiguración frente al patriarcado y el conocimiento racional, desde donde se construyen otras maneras de ser y reconocer el mundo, a través de los aportes de autoras como Haraway (1995) sobre conocimiento situado, lo cual permite hacer una revisión permanente del lugar donde se produce el conocimiento y se hace la lectura de la realidad y de sí mismas, como un tejido del cuidado central para conocer y construir conocimiento en el tejido de la vida, la interconexión y la interdependencia. En definitiva, se trata de construir una mirada desde un investigador situado que genere saberes ubicados en determinada perspectiva epistemológica y política (Haraway, 1993).

Desde una perspectiva más centrada en el tema de investigación, es importante reconocer los aportes de Gutiérrez (2011), a través de los cuales se hace un reconocimiento a las formas de resistir al capitalismo y al ordenamiento territorial, mediante tejidos comunitarios ancestrales, que se instituyen como nuevas formas de convivencia social, basadas en los principios ancestrales para desmontar la economía capitalista. En concordancia a lo identificado, cabe enfatizar que las mujeres indígenas o campesinas, tanto en sus contextos nacionales como en América Latina, han adelantado procesos de empoderamiento que les han permitido hacer el tránsito de lo privado hacia lo público, generándose la visibilización de sus procesos de crítica, lucha y resistencia frente a los poderes y saberes que se instauran desde la lógica hegemónica del conocimiento occidental y surgiendo apuestas por otras maneras de pensamiento y conocimiento, que posibiliten el diálogo intercultural entre el conocimiento occidental y los conocimientos, las cosmovisiones, los lenguajes de las otredades que han sido históricamente subordinados y desarraigados de los contextos donde se producen y se reproducen.

De la perspectiva de interseccionalidad en el cuerpo-territorio de Abya Yala

Para resumir la construcción teórica, se aborda la perspectiva de la interseccionalidad en el cuerpo-territorio de Abya Yala, entretejiendo esta noción con el feminismo latinoamericano. Se entiende, en palabras de Lugones (2007), que la perspectiva interseccional no es la única; hay otras posibles categorías y marcos de referencia para discutir sobre las relaciones entre órdenes de poder y desigualdad. Sin embargo, se centra la mirada en los aportes de la investigadora maya-kaqchikel Aura Cumes (2009), reconocida como una de las voces más importantes del movimiento indígena y de mujeres en América Latina, por sus valiosos estudios sobre la complejidad de las luchas contra el racismo y el sexismo que padecen las mujeres indígenas en Guatemala y la reivindicación de las epistemologías indígenas como una forma de soberanía.

En este sentido, Cumes retoma los aportes de la feminista estadounidense Bell Hooks, para profundizar en el conocimiento sobre cómo viven las mujeres indígenas la encrucijada de opresiones frente al movimiento indígena y al movimiento femenino indígena, centralizando la mirada en el análisis del patriarcado, el racismo y el clasismo, como sistemas de dominación que se intersectan de forma particular en hombres y en mujeres y en el cuestionamiento de la imagen de la mujer indígena como víctima pasiva del hombre indígena, frente a lo cual es necesario considerar las voces de las mujeres en su diversidad, como un ejercicio que no tiene la intención de "ocultar la existencia de relaciones de poder, de dominación, sino visibilizar y valorar las luchas creativas de las mismas mujeres indígenas" (Cumes, 2009, p. 13).

Es así como Cumes (2009) plantea la necesidad de dialogar con los feminismos no hegemónicos en torno al cuestionamiento de las reivindicaciones etnocentristas de las mujeres indígenas, que se sustentan en relaciones de poder, y a la crítica al esencialismo indígena que pretende justificar el sexismo y el machismo como productos exclusivos de la colonización.

También argumenta que, si bien el esencialismo como estrategia de lucha del movimiento indígena guatemalteco ha sido decisivo en una sociedad profundamente racista, "la cultura no puede seguir siendo más importante que las propias mujeres, mientras no se develе cómo esta se vive y en qué condiciones de poder" (Cumes, 2009, p. 47).

En la propuesta que plantea esta autora, parte del hecho de reconocer la dificultad que tienen algunas mujeres indígenas de vincularse con el feminismo y centraliza su mirada en la resignificación de la diferencia e identidad, aludiendo a que la diferencia:

> No es la que justifica un trato desigual, sino la que busca procesos liberadores; que no se construye en jerarquía, sino en horizontalidad; que no se impone, sino que es reivindicada desde las sujetas en un marco complejo y crítico. (…) En situaciones de dominación, la diferencia se ha construido como un mecanismo de prácticas excluyentes y discriminatorias; pero en las luchas por la justicia, la diferencia se construye como una afirmación de la diversidad. (Cumes, 2009, p. 44)

En este orden de ideas, Cumes establece un vínculo con el feminismo de la diferencia desde el cual aborda la diversidad y con el feminismo decolonial, desde el cual denuncia la constitución de sociedades coloniales basadas en el trato desigual entre hombres y mujeres y entre indígenas y no indígenas. Además, la autora complejiza la lucha de las mujeres indígenas en tanto se exponen a cuestionamientos por parte del movimiento indígena, el movimiento de mujeres indígenas y feminista, ya que cuando luchan como colectivo de mujeres desde el movimiento indígena son invisibilizadas o deslegitimadas y si adoptan un discurso feminista son cuestionadas por afectar la autonomía de las organizaciones u occidentalizarlas.

Por otra parte, la intersección entre la categoría de cuerpo y territorio en Abya Yala se encuentra atravesada por la apropiación sexual del cuerpo de las mujeres indígenas y negras por

parte de los hombres blancos, principalmente de los que ostentaban el poder y la propiedad en la colonia, lo cual configuró la noción del cuerpo femenino como un territorio de disputa dentro de la historia latinoamericana. Por lo tanto, la violencia sexual colonial en el territorio del cuerpo de las mujeres se constituye en la base del sistema jerárquico de raza y género, que se encuentra vigente en la sociedad actual, como parte del ensamblaje de las lógicas de poder que generan relaciones de desigualdad entre los géneros y desde donde emergen los diálogos decoloniales sobre la violencia patriarcal de autoras feministas, que miran crítica e interseccionalmente las categorías producidas bajo estas lógicas, particularmente el patriarcado, configurado desde estructuras y jerarquías raciales, ya que se concibe como una cuestión atravesada por la raza y eje que estructura la vida de las excolonias.

Frente a lo anterior, se interpela a la perspectiva feminista comunitaria e indígena, reivindicando la diferencia de la opresión patriarcal que históricamente ha sido vivida por los cuerpos racializados de las mujeres y, que desde los feminismos comunitarios e indígenas, han alzado sus voces para que se las visibilice y se las reconozca desde todas las aristas que definen las luchas contra el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo encarnadas en los cuerpos de las mujeres y los entramados que sostienen el sometimiento y la subalteridad del “Otro”, partir de la noción de raza, incluyendo las mujeres al ubicarlas en una doble condición de vulneración, por razones de raza y de género, lo que le otorga al capitalismo colonial y patriarcal una doble posibilidad de despojo, más aún si se les configura como rurales, creando una triple posibilidad de despojo y acumulación.

Es así como la presente investigación, convoca a pensar, cuestionar y debatir en este apartado, a partir de los aportes que el concepto de interseccionalidad ha hecho a nivel teórico-metodológico en su devenir histórico, particularmente a la noción cuerpo-territorio,

compartiendo algunas importantes aportaciones de autoras feministas latinoamericanas y aperturando la reflexión en torno a los desafíos de la interseccionalidad en el contexto latinoamericano actual y desde la resignificación de la noción cuerpo-territorio, para pensar en las alternativas de conciliación y encuentro que se deben gestar dentro de los procesos de reivindicación de los movimientos indígenas y las luchas de las mujeres indígenas, a partir de la voz protagónica de las mujeres desde sus experiencias y vivencias en sus territorios.

Desde mis raíces

Desde la apuesta por enunciar en un "lenguaje otro" las estructuras cientificistas del conocimiento, se ha repensado la manera cómo se nombran los apartados en la presente investigación, constituyéndose en un intento de reivindicación discursiva de lo indígena y una forma diferente de extender las fronteras del conocimiento, al relacionar la estructura científica del proceso de investigación con la "lógica otra", con una vía disruptiva de nombrar cada apartado diferente a la lógica de la ciencia y generar un diálogo entre los saberes propios y el conocimiento académico-científico.

Relacionado con lo anterior, se plantea la apertura hacia otras miradas y posibles lecturas frente a la perspectiva feminista en el orden teórico, metodológico, ético y epistemológico, emergiendo un cuestionamiento fundamental para el desarrollo de la tesis, relacionado con ¿cómo aportar a los espacios de construcción epistémica, ontológica y pragmática de la alteridad dentro del proceso de investigación? Resulta fundamental para ello, iniciar por la pregunta frente a la propia subjetividad de la investigadora, al referirse al ¿cómo se posiciona frente a sí misma, al "Otro" y a lo otro en este proceso de construcción y constitución de mundos posibles, que se puedan crear en la relación Yo-Otro-Nosotros, ¿al abordar la diversidad en las comunidades ancestrales de Nariño?

Aunado a esto, se plantea la importancia y pertinencia de generar aproximaciones a las respuestas de estos cuestionamientos, a partir de la generación de espacios de autorreflexión y co-reflexión en el escenario académico desde la perspectiva feminista y desde el propio ser; el replanteamiento de posturas del racionalismo cartesiano para poder hacer el tránsito del yo-pienso al yo-siento y dotar de amor y emoción la tesis doctoral; la toma de conciencia individual y colectiva como pragmática de la vida cotidiana frente a los diversos modos en que se configura

el género, el poder, el saber, la autoridad; la enunciación de lugares de emancipación y resistencia en la construcción del proceso de investigación, a partir de los cuales sea posible aprender, aportar y empezar a actuar para transformar.

Por lo tanto, impulsar la reflexión sobre el empoderamiento de la mujer indígena frente al rescate de los saberes ancestrales y las memorias colectivas, el diálogo entre el conocimiento académico-científico y los saberes indígenas localizados y contextualizados y la relación entre ambos saberes -dirigida al reconocimiento de la diversidad humana en el escenario de la expresión cultural del pueblo indígena Quillasinga- connota la posibilidad de generar cauces para diversificar el conocimiento "universal" y académico y relacionarlo con saberes ancestrales, tradicionales, cotidianos, locales y memorias colectivas, que han sido invisibilizados, silenciados, subordinados y subalternizados por el pensamiento hegemónico occidental.

Por otra parte, el anclaje del problema de investigación con el interés y el motivo que me convoca como investigadora para pensar en este tema y problemática se instituye desde el ser, en el sentido de reconocer mis orígenes o raíces ancestrales indígenas, y se constituye como una provocación del saber, en el sentido de generar conocimiento y propiciar espacios de reflexión desde el escenario académico, como un escenario de resistencia para el tejido de pensamiento y palabra, que permita crear y recrear escenarios de movilización y transformación social de las comunidades indígenas.

Así como también, la presente investigación pretende ampliar el debate sobre los feminismos en contextos comunitarios, para poner en evidencia las luchas de defensa del territorio y la identidad cultural de las comunidades indígenas y replantear posturas frente a mundos posibles que se puedan crear en relación al saber-poder, al explorar los sujetos del

feminismo cuyas voces han sido históricamente silenciadas y conocer los modos en qué se estructura y se incorpora el género, el poder, el saber, la autoridad.

Además, proyecta reconocer las lógicas occidentales en los discursos de diversidad y los lugares de enunciación de la diversidad, que emergen a partir del feminismo al diversificar la noción del cuerpo, la normativa en relación a la clase social, la condición étnica, entre otros aspectos, y enunciar lugares contrahegemónicos a partir de los cuales se posibilite la construcción y transformación social, a través de los procesos organizativos de lucha y resistencia para el Buen Vivir de los pueblos originarios.

Desde la noción ontológica de la tesis de investigación, el interés y motivo para investigar este tema emergió en el escenario de construcción y reconfiguración de mi propia identidad como investigadora, a partir del reconocimiento de las raíces ancestrales indígenas heredadas de mi abuela paterna, quien perteneció a una comunidad indígena y que, por influencia y presión familiar de sus descendientes, se rechazaba esta condición y se negaban las raíces indígenas de la familia; siendo esta situación de negación característica de los pueblos ancestrales Pastos y Quillasingas, la cual se presentaba por la excesiva e histórica discriminación a la que se han expuesto estos pueblos y la marcada imposición de la cultura occidental.

A pesar de esta situación de negación y rechazo, en el proceso de construcción de mi identidad como investigadora, resultó evidente el reconocimiento y aceptación de mis raíces ancestrales, ya que el sentido de mi identidad se configuró desde el sentido de sentirme indígena sin conocer mi legado, lo cual me permitió comprender el sentido de vida que había construido en torno a lo indígena, ya que sentía potentemente el ser indígena, sin reconocer mis raíces ancestrales.

Figura 2

Desde mi experiencia vital

Nota. Tomado de archivo fotográfico personal [Fotografía].

Por lo tanto, la relevancia personal frente al tema del empoderamiento de las lideresas indígenas surgió como una apuesta por reivindicar el papel de la mujer desde mis raíces ancestrales, ya que desde temprana edad se desvalorizó el rol que cumplía mi abuela en el hogar, y de igual manera se la invisibilizó como mujer sabedora, que ofrendaba su tiempo y su vida para proveer el amor y el cuidado a la familia. En este sentido, este proceso de producción de conocimiento que desarrollé en mi rol de investigadora se constituye en una apuesta por recuperar lo perdido, rescatar los saberes y memorias ancestrales desde lo femenino y reivindicarme con lo femenino desde mis ancestros, al reivindicar la condición indígena de mi abuela paterna y la posición de ella como una mujer sabedora consagrada al cuidado de su familia.

Así como también, resultó relevante el reconocimiento de la relación con mis ancestros masculinos y femeninos, reivindicando la relación de complementariedad y el equilibrio de

ambas conciencias, conciencias masculinas y femeninas, que no se relacionan con el género como en el pensamiento occidental, sino que se configuran como energías internas de lo que representa lo masculino y lo femenino, se conforman desde la carga genética del padre y de la madre y dotan de ciertas características o nociones de ser sujetos en el mundo, lo cual como investigadora he logrado descubrir a través de la toma de conciencia de las características que me instituyen como sujeta y del lugar –de cada una de estas conciencias–, desde el cual me he posicionado en la vida, para movilizarme hacia otros lugares de lectura y comprensión de mí misma, mediante los procesos integrales transpersonales que trabajan el cuerpo, la mente, la emoción, el espíritu y la energía, para despertar estas conciencias e integrarlas en equilibrio en mi propio ser.

Por otra parte, el interés investigativo surgió de las provocaciones feministas que se han configurado como una experiencia vital del feminismo en los procesos comunitarios de base y en el contexto escolar en el que me he desenvuelto, y cómo desde esta experiencia se van incorporando los saberes y conocimientos no hegemónicos en la academia. De ahí, que el principal lugar de enunciación desde la noción del ser se centra en el rol que ejerzo de maestra y se constituye en una apuesta para pensar y reflexionar sobre cuestionamientos fundantes sobre quién soy yo, cómo me posiciono frente a mí misma, los otros y lo otro, cuáles son mis raíces, cómo me relaciono con el mundo, con la naturaleza y con los otros en los contextos sociales, escolares y comunitarios en los que me desenvuelvo cotidianamente.

En este sentido, es preciso señalar que, a través del desarrollo del proceso investigativo, logré encontrar mi lugar de enunciación como una mujer sistemáticamente privilegiada por mis condiciones identitarias de clase social, género, edad, raza y lugar geográfico, que se encuentran enraizadas en mi cuerpo y se traducen en usos y costumbres que fundan el territorio del cual

hago parte. Así como también me auto visibilizó como una mujer hija de la tierra, siendo ésta un sistema que se encuentra amenazado y que se configura en un entorno, ambiente o contexto que ha atravesado mi historia de vida, particularmente, mi proceso de sanación personal; ubicándome en él como investigadora y feminista, sujeta siempre a la interpelación epistémica en torno al reconocimiento de la violencia estructural de género, las opresiones, vulnerabilidades y posibilidades de resistencia.

En este recorrido inicié esta trayectoria investigativa y vital con la intención de deconstruir la mirada para indagar en nuevas perspectivas que nos acerquen con mayor profundidad a la raíz de las temáticas que nos mueven como mujeres y que sin lugar a dudas nos "acuerpan", al posibilitar la juntanza o los cuerpos que se juntan en una unión sorora, como parte de un proceso de construcción colectiva de conocimientos encarnados en las experiencias vividas, a partir del reconocimiento de nuestro cuerpo como primer territorio de defensa y la búsqueda de la sanación de nuestro cuerpo-territorio que debe recuperar su poder; en consonancia con la propuesta feminista comunitaria territorial, que se configura en la sanación como un camino cósmico político, de acuerdo al planteamiento de la indígena feminista Lorena Cabnal, al considerar la sanación como un acto personal y político que las mujeres interpretan como una forma de proteger su cuerpo y la tierra, así como también, un ejercicio de soberanía y empoderamiento feminista.

Es así cómo, desde la reflexión y construcción colectiva con las lideresas indígenas sobre las relaciones de poder incorporadas en los procesos de investigación, también se configura mi sentido de empoderamiento como investigadora desde la noción corporal y la sanación como acto político, siendo mi propio cuerpo el lugar de empoderamiento desde una encarnación de resistencia. Constituyéndose lo anterior en expresiones y luchas personales de un proceso de

descolonización del pensamiento, a partir del proceso de formación doctoral y de procesos de sanación individual y colectiva, que han despertado una nueva conciencia del sentido de ser mestiza y sentirme indígena, al reconocer y resignificar mis raíces ancestrales indígenas, desde un proceso de descolonización del ser que posibilitó la propia representación, la voz, la capacidad de agencia y empoderamiento y que me permitió conectar las nociones cuerpo-mente-espíritu, a partir del principio del pensamiento indígena ser-en-relación y un aspecto intercultural que se encarnó en mi persona, relacionado con mi concepción y praxis del Buen Vivir y el Buen Convivir.

Por su parte, la relevancia científica radica en las discusiones en la academia de los sentidos del feminismo desde la perspectiva feminista decolonial, el feminismo comunitario y el feminismo indígena, siendo estos dos últimos elementos claves para aproximarse al conocimiento y comprensión de la lógica de los pueblos indígenas y particularmente a los procesos organizativos liderados por las mujeres indígenas, ya que por lo general, las luchas sociales de la mujer indígena se articulan a las luchas de la mujer campesina. En este sentido, se posibilita la incorporación de conocimientos y saberes propios no hegemónicos en la academia, contribuyendo de esta manera a la apertura hacia otros mundos posibles en el encuentro con el "Otro" diverso culturalmente, desde los feminismos decoloniales y las metodologías feministas decoloniales.

Avanzando en el tema, se plantea la relevancia del proceso de formación doctoral, desde donde se movilizó y descolonizó el pensamiento como resultado de esa apertura y se reflexionó sobre los saberes que se reproducen desde lo ancestral, el diálogo que se pueda llegar a establecer entre estos saberes y el conocimiento académico-científico. Frente a ello, emergieron cuestionamientos importantes sobre ¿qué se va a enunciar de la diversidad?, ¿qué connota la

diversidad desde el escenario indígena Quillasinga? ¿Cuál es la dimensión de lo diverso dentro de una categoría de diversidad cultural?

Lo anterior posibilitó situar un campo semántico y delimitar categorías de pensamiento en torno a este tema de investigación. A su vez, surgieron otros cuestionamientos frente a ¿cómo crear un puente entre el relato autobiográfico y la episteme? Y ¿cómo dinamizar un diálogo intercultural de las cosmovisiones y lenguajes que existen entre los conocimientos académicos y los saberes propios de los pueblos indígenas?, como por ejemplo en el reconocimiento de aquellos saberes que emergen en las mingas de pensamiento de las comunidades indígenas y se instituyen como espacios propicios para la alteridad, al permitir el encuentro, la escucha y la comunicación negociada con el otro; así como también se reconocen como espacios de co-reflexión, co-construcción y reivindicación discursiva, que posibilitan la movilización, el empoderamiento y la interacción vivencial de la comunidad.

Finalmente, la relevancia política y social de este proceso de investigación se fundamenta en el reconocimiento y vivencia de la alteridad como la emergencia del sujeto en relación con el encuentro y diálogo con el "Otro" y los aportes a la construcción epistémica, ontológica y pragmática de la alteridad dentro del proceso de investigación, dada la posibilidad de descubrimiento que se hace del "Otro" como sujeto político y social desde el reconocimiento y empoderamiento de la alteridad y la construcción del "Nosotros" como posibilidad de cambio de perspectiva por la del "Otro" y capacidad de ponerse en el lugar del "Otro" en términos de aceptación, tolerancia y respeto por la diferencia, la pluralidad y la diversidad.

En concordancia con los aspectos identificados en el planteamiento de las relevancias de la presente investigación, a continuación, se plantea una reflexión sobre las categorías de pensamiento relacionadas con el planteamiento del problema. Por otra parte, se abordan algunos

aportes relevantes que se han hecho en la trayectoria del conocimiento, referentes al liderazgo, empoderamiento y participación política de la mujer indígena en diferentes contextos y escenarios, y las preguntas problematizadoras emergentes en el trasegar hacia este campo específico de conocimiento.

Urdiendo en la lucha y la resistencia

Urdiendo en los usos y costumbres

Comprender la incorporación de los sentidos que construyen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto, departamento de Nariño, en torno al proceso de empoderamiento que han asumido por la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural.

Urdiendo en los procesos organizativos

Reconocer el papel de liderazgo de la mujer indígena y las prácticas de acción colectivas relacionadas con la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural del pueblo indígena Quillasinga.

Analizar las posiciones personales de empoderamiento y los espacios en la organización comunitaria que asumen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga, frente a la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural.

Identificar el proceso de incorporación de los sentidos que construyen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga, frente al empoderamiento que han asumido en su comunidad.

Reconocer espacios de reflexión en torno a la construcción de prácticas de acción colectivas, que contribuyan al fortalecimiento de la identidad cultural y faciliten el diálogo de saberes ancestrales y occidentales desde una relación de complementariedad.

Tejiendo territorio desde el estado del arte

En este apartado resulta pertinente dar a conocer que se hizo el rastreo de investigaciones en plataformas de búsqueda de alto nivel como Web of Science (WoS), Scopus y Publindex de Ministerio de ciencias, relacionadas con las categorías centrales de investigación sobre liderazgo, capacidad de agencia, empoderamiento y participación política de la mujer indígena en general y la mujer indígena Quillasinga en particular; sin embargo, no se encontraron investigaciones relacionadas directamente con estas temáticas en las mencionadas bases de datos. Al hacer el rastreo en bases de datos de menor nivel como Redalyc, Scielo, Dialnet y Google Scholar, se hallaron investigaciones a nivel internacional, nacional y local, de las cuales se destacan en el estado del arte algunas de ellas, por acercarse más al tema de investigación.

Desde el entretejido del estado del arte, emergieron los lugares de enunciación de la diversidad o categorías de pensamiento de la presente investigación, los cuales se centraron en el empoderamiento de la mujer indígena, cuyo proceso está dirigido a incorporar saberes ancestrales indígenas, recuperar memorias colectivas y potenciar prácticas de acción colectivas, ligadas a sus lenguajes, prácticas de comunicación y cosmovisiones, como formas diferentes de construir epistémica y metódicamente, el reconocimiento de la diversidad humana en la comunidad indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco.

Lucha y resistencia para el Buen Vivir

Con respecto a las categorías centrales de capacidad de agencia, liderazgo, empoderamiento y participación política de la mujer indígena, y las subcategorías que se derivan de éstas, –como por ejemplo, el papel que ha asumido la mujer indígena en la estructura de la organización comunitaria, los rasgos, patrones y las interacciones que movilizan su posición de liderazgo y capacidad de empoderamiento, los mecanismos de dinamización y entrecruzamiento

de los conocimientos de la modernidad y los conocimientos propios que emergen de las tradiciones ancestrales y las memorias colectivas de los pueblos indígenas, entre otras–; existen investigaciones relacionadas con estas temáticas a nivel internacional, nacional y local, que aportaron significativamente a la construcción de conocimiento del presente estudio.

Las investigaciones realizadas en el ámbito internacional evidencian que México ha realizado varios estudios y aportes a este tema de investigación; entre éstos, el proyecto Conacyt Globalización, derechos indígenas y justicia desde una perspectiva de género y poder: un enfoque comparativo, del cual se extrajo el artículo realizado por Sierra (2009): Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria: perspectivas desde la interculturalidad y los derechos, el cual evidenció que las nuevas experiencias de justicia indígena que se presentan en México desde la perspectiva de la interculturalidad se están constituyendo en opciones de defensa de los derechos de las mujeres indígenas, superando la dualidad que subyace al derecho y la cultura indígena.

Si bien es cierto que se devela la necesidad de documentar las demandas del reconocimiento de derechos de las mujeres en una condición de subordinación contextualizada, esto puede ser usado para invalidar el derecho indígena que considera a las tradiciones y la cultura comunitarias como salvajes y premodernas, descalificando la diferencia y victimizando a la mujer indígena. De ahí la importancia de realizar un análisis contextualizado que supere el dualismo del derecho y la cultura para neutralizar la tendencia a naturalizar la desigualdad de género, y, así mismo, propiciar el reconocimiento de las estrategias que las mujeres indígenas han utilizado para dar apertura al debate sobre las tradiciones, que históricamente las han posicionado en un papel de subordinación dentro de la estructura organizativa de las comunidades.

En virtud de lo anterior, Sierra (2009) plantea que el discurso de las mujeres indígenas por sus derechos y su búsqueda por construir una propuesta propia implica el cuestionamiento a visiones arraigadas de la tradición y la cultura, que se instituyen como referentes naturalizados en torno a los modelos del ser mujer; y la apropiación de un discurso de derechos para confrontar la violencia de género y las exclusiones, dentro y fuera de las comunidades.

Otro trabajo importante para destacar en el ámbito internacional es el estudio de Acevedo (2014) denominado Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano, el cual hace una descripción de los principales postulados, tendencias, debates conceptuales de la existencia de los derechos de las mujeres indígenas desde la propia cosmovisión y en el marco de los derechos colectivos, y las líneas de acción que las organizaciones integrantes del movimiento indígena latinoamericano han desarrollado acerca de los derechos de las mujeres indígenas desde la propia cosmovisión y en el marco de los derechos colectivos y las estrategias para fortalecer la participación política de la mujer. Particularmente, en este estudio se realiza un análisis del rol de las mujeres indígenas en la defensa de la tierra y el territorio, en correspondencia con la importancia de esta temática en la agenda indígena a nivel continental en los últimos cinco años.

En este sentido, se destaca el papel que ha desempeñado la mujer indígena como protagonista en el surgimiento y fortalecimiento del movimiento indígena en Latinoamérica en todas sus etapas y momentos culminantes. Con respecto al análisis de la participación de la mujer y su relación con la defensa del territorio, se establecieron líneas de acción desde la mirada de las mujeres, encaminadas a fortalecer la participación de las mujeres en la toma de decisiones y en los estamentos del poder con ejercicio dual y complementario, el desarrollo de

sus saberes recuperando tierras ancestrales productivas y el respeto a derechos colectivos de madre tierra y bienes naturales de acuerdo con usos y costumbres.

Por su parte, Carrillo, Zapata, Ayala y Díaz (2015) realizaron un estudio en México denominado Empoderamiento femenino en la casa de salud de la mujer indígena Manos Unidas, cuyo objetivo fue analizar el proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas que participan en la Casa de Salud "Manos Unidas", desde la perspectiva de género y las dimensiones personales, colectivas y de relaciones cercanas en los campos de liderazgo y toma de decisiones de quienes se desempeñaban como promotoras, parteras y/o coordinadoras en dicha organización.

Los hallazgos de este estudio permitieron evidenciar un proceso de organización comunitaria, que ha avanzado desde hace décadas hacia el empoderamiento de las mujeres, a través de los procesos organizativos y las luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos, ocupando cargos políticos e influyendo en la toma de decisiones comunitarias y en distintos espacios colectivos, a través de la puesta en marcha de una organización conformada por 35 mujeres indígenas que lideran este proceso, lo cual les ha permitido lograr su autonomía y eliminar las exclusiones sociales que las afectan como mujeres e indígenas, al desarrollar acciones colectivas en las que convergen distintos actores sociales e institucionales, constituyéndose como alternativas de respuesta al problema multifactorial de las desigualdades de género y permitiendo consolidar esta organización como un baluarte de defensa de los derechos de las mujeres.

Figueroa y Burguete (2017) realizaron en México la investigación titulada Etnizando metodologías de investigación social: formación para el fortalecimiento del liderazgo de mujeres indígenas, la cual tuvo como objetivo desarrollar una reflexión sobre "la etnización" de la

investigación social y la producción de conocimiento cultural y políticamente pertinente para el movimiento de mujeres indígenas organizadas en América Latina. A partir del análisis de las experiencias que se obtuvieron en el trabajo de campo, se observó la creatividad de las facilitadoras y lideresas al implementar metodologías que permitieron el reconocimiento de las contribuciones políticas de las mujeres indígenas al desarrollo del activismo local.

Adicionalmente, se visibilizó un proceso que implica una crítica y resistencia a la hegemonía del conocimiento occidental, y que propone un diálogo intercultural entre el conocimiento occidental y el conocimiento indígena, de tal manera que se incluyan perspectivas y métodos relacionados con conocimientos indígenas, cosmovisiones, lenguajes, entre otros aspectos que transforman y re-significan los supuestos dominantes del conocimiento académico formal.

Relacionado con el tema del empoderamiento de la mujer indígena, Robinson et al. (2019) realizaron el estudio denominado Empoderamiento de la mujer rural e indígena en México a través de grupos productivos y microempresas sociales, cuyo objetivo fue demostrar la relación del empoderamiento de las mujeres rurales e indígenas a través de su participación en emprendimientos de proyectos productivos y microempresas sociales, evidenciándose a partir de los hallazgos de la investigación, la propuesta de los proyectos productivos y emprendimiento sociales como un proceso integrador dirigido al empoderamiento de mujeres rurales e indígenas que participan en dichos proyectos en México, ya que la participación de las mujeres en el trabajo productivo dentro de una organización social desde la base, puede ofrecer condiciones para su empoderamiento.

En este sentido, se destaca la importancia del acompañamiento de las mujeres en el desarrollo de sus actividades, la empatía como el factor central que permite el entendimiento de

la situación sociocultural e impulsa y conduce el proceso, la capacitación y asesoría a nivel personal y la gestión de su proyecto productivo o microempresa social de forma transversal, para construir microempresas sociales que propicien el desarrollo local y la transformación social, sustentando el hecho de que al agruparse las mujeres rurales e indígenas y emprender un proyecto para realizar un trabajo productivo, se observan dinámicas de empoderamiento dentro de la organización y se produce un impacto económico y social, ya que empiezan a desarrollar relaciones dentro del grupo y con actores externos, lo cual propicia la construcción de redes y oportunidades de beneficios económico y social.

Desde otros contextos de investigación, Radcliffe (2008) desarrolló el estudio denominado Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género, a través del cual se realizó la interpretación del multiculturalismo en términos de los patrones de género, raza y sexualidad que apuntan a ubicar al multiculturalismo como biopolítica, y desde este marco de referencia se ubica a las mujeres indígenas como actores subalternos en las estructuras del poder que conforman la biopolítica multicultural en el Ecuador. Este análisis convoca a ver más allá de la intersección de los temas sexo-reproductivos y del multiculturalismo y a reconocer otro factor que entra a jugar un papel importante en la gobernabilidad ecuatoriana, que es la reciente introducción de prácticas, discursos e instituciones de igualdad de género.

Con relación al tema de la gobernabilidad y el papel de la mujer indígena en este aspecto, se destaca el estudio desarrollado en Guatemala por Mejía (s.f.), titulado Mujer indígena y gobernabilidad en Guatemala, cuyo objetivo fue realizar un análisis del proceso histórico y de las condiciones que las mujeres indígenas enfrentan sistemáticamente para participar en los diferentes niveles de la sociedad, particularmente en los procesos políticos de Guatemala, donde

la reconstrucción social y política a partir de los acuerdos de paz, representa un clima favorable para el fortalecimiento organizativo de los pueblos indígenas, la oportunidad de institucionalizar su representación en los distintos ámbitos a nivel local, regional y nacional y garantizar su libre participación en la toma de decisiones de la vida nacional.

De la misma manera, con la firma de los acuerdos de paz en este país, se abrieron posibilidades para encontrar alternativas de solución respecto a los derechos de los pueblos indígenas, particularmente los derechos relativos a la tierra, donde la mujer históricamente ha tenido un papel protagónico en estas luchas, además de sus luchas específicas orientadas en la dignificación de la mujer y en conquistar espacios de representación en procesos democráticos.

Por su parte, Castelnuovo (2015) desarrolló la investigación titulada Dándole la palabra: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noroeste argentino, con el propósito de realizar una revisión bibliográfica sobre la producción etnohistórica y etnográfica acerca de los guaraníes en general y la participación política femenina en particular. En este sentido, se destaca la tendencia de las últimas décadas respecto al papel de las mujeres guaraníes del noroeste argentino en los procesos de organización de sus comunidades, quienes han comenzado a demandar mayor participación en sus comunidades y en las organizaciones indígenas.

Mediante una revisión etnohistórica y etnográfica, se exploraron los roles asignados a las mujeres dentro del pueblo Guaraní, evidenciándose que las características o formas de liderazgo que asumen las mujeres guaraníes, se observan a través de sus propias experiencias de participación como autoridades en organizaciones políticas y comunitarias, siendo el punto de partida para asumir su posición de liderazgo, la toma de conciencia de cómo se encontraban posicionadas al interior de sus hogares y comunidad, a esto le siguió un trabajo orientado a

valorizar su identidad y su papel dentro de la sociedad guaraní, a través de la resignificación de algunos roles tradicionales, como por ejemplo el de curanderas y parteras, reemplazados por los papeles de traductoras e intermediarias en el sistema médico hospitalario.

En el contexto nacional, Corrales (2005) desarrolló la investigación titulada Rutas Narrativas de Mujeres Indígenas en el Cauca: Territorio, Tradición, Re(presión), cuyo objetivo fue conocer la voz y subjetividades femeninas frente a los retos y dificultades del conflicto armado que enfrentan las mujeres en su diario vivir… Los hallazgos develan las construcciones emocionales y sociales que permiten a las mujeres afrontar los retos diarios desde sus experiencias vitales y contribuir mediante sus voces a visibilizar, reconfigurar y contextualizar el pensamiento y el habitar de los procesos de negociación y construcción de paz desde la perspectiva de lo femenino.

Por lo tanto, este estudio se constituyó en una apuesta epistémica, ética y política de resignificación y renovación cultural, en la que las mujeres se cuestionaron y tomaron conciencia de la multidimensionalidad de aspectos que representan lo femenino en los ámbitos de poder, con la pretensión de promover la participación de las mujeres en los campos de dirección y decisión y con el objetivo de comprender el compromiso de la relación hombre-mujer.

Por su parte, Piñacué (2017) realizó el trabajo denominado Liderazgo y poder: una cultura de la mujer nasa, mediante el cual se analizó la problemática de la mujer nasa dentro y fuera de su comunidad en relación con la identidad cultural, a partir de algunas referencias mitológicas de la cosmovisión indígena, las memorias del proceso histórico, el proceso organizativo del movimiento indígena y aspectos relevantes del contexto social, económico y político, para contribuir desde los espacios de reflexión a la evolución de la conciencia social del pueblo nasa, donde la mujer desempeña un papel protagónico a causa de los distintos

desplazamientos y de las socializaciones fragmentarias e incompletas que la mujer se ve obligada a realizar dentro y fuera de su territorio.

Desde este referente, resulta importante conocer cómo se entiende y se interrelacionan el liderazgo y el poder (como mecanismos político-culturales) por parte de la mujer NASA dentro de las dinámicas interculturales y en el marco de los procesos organizativos. Particularmente, en el proceso de construcción y fortalecimiento cultural, se han evidenciado avances en el ámbito de la promoción cultural intracomunitaria, a través del papel que cumplen las mujeres líderes que ostentan un poder político, lo que las convierte en voceras del proceso organizativo, dentro y fuera de sus comunidades.

En contraposición a lo anterior, resulta importante visibilizar la condición de subordinación de la mujer indígena en particular, instituida por la inequidad que surge de la estructura heteropatriarcal (Guevara y Álvarez, 2021). Esta puede considerarse a partir de los mecanismos socioculturales a través de los cuales las diferencias entre hombres y mujeres se traducen en múltiples dimensiones de desigualdad de género, observándose prácticas socioculturales del mundo occidental como la discriminación y el machismo (Pacosillo y Huanca, 2021). Al respecto, Fernández afirma que

> La sociedad y la cultura generan y reproducen patrones tradicionales de roles y relaciones entre hombres y mujeres que están asignados por la desigualdad y la asimetría de poder entre los géneros y tienden a actuar predominantemente en detrimento de las posibilidades de las mujeres. (2007, p. 141)

Así se contribuye a desvirtuar las concepciones propias del pensamiento indígena de complementariedad y dualidad del hombre y la mujer en la toma de decisiones dentro y fuera de la comunidad, ya que la superioridad masculina propia de la cultura occidental se contrapone a la

dualidad o el ir en pareja, como precepto que integra a sus miembros en una dinámica en la que figura masculina y femenina se unen en una relación complementaria para la ejecución de actividades en condiciones de igualdad (Caicedo *et al.*, 2019).

Desde un contexto general del análisis de los antecedentes previamente expuestos, se enfatiza sobre la tendencia del fortalecimiento organizativo de los pueblos originarios en América Latina, particularmente la emergencia del movimiento indígena en Colombia, a partir de lo cual Bengoa (2000, p. 111) plantea que "las organizaciones indígenas colombianas han tenido la fuerza necesaria para continuar con el desarrollo de los "resguardos" y las autonomías políticas, en un proceso del mayor interés para las perspectivas de este tipo de políticas en el continente". Desde este planteamiento, Bengoa (2000) argumenta que se han constituido unos aspectos comunes entre los movimientos de emergencia indígena en América Latina, cuya cuestión central en los últimos tiempos ha sido la demanda al Estado y a la sociedad de su reconocimiento como "pueblos indígenas" y el reconocimiento de sus derechos.

De ahí, el surgimiento de marcadas tensiones en las que se debaten cuestiones como los procesos de resistencia característicos de los pueblos indígenas, la preservación de su cultura e identidad y el reconocimiento de su autonomía como una práctica de lucha por los derechos indígenas. Lo anterior convoca a plantear nuevas preguntas que posibiliten la construcción de un nuevo discurso indígena, que exige por una parte respuestas frente a la identidad cultural y étnica de los pueblos indígenas, arraigada profundamente en la tradición ancestral, con la capacidad de apertura para el diálogo con la modernidad y con la posibilidad de reinvención permanente de la identidad en el marco de la vida indígena globalizada. Por otra parte, exhorta a realizar una lectura moderna de la tradición indígena, realizada por los propios indígenas en función de sus intereses y objetivos relacionados con el territorio, la capacidad de agencia, la autogestión y la

autonomía en los procesos organizativos, el reconocimiento de derechos, el fortalecimiento de la identidad cultural, entre otros.

En este sentido, se establece un punto de encuentro entre la posibilidad de reinvención de la identidad y la tradición indígena que se plantea en el estudio de Bengoa, con la perspectiva que ofrece la investigación de Sierra (2009, p. 75) quien afirma que:

> La construcción de la equidad de género desde la diversidad cultural se convierte, por ello, en uno de los principales retos prácticos y políticos que enfrentan las mujeres indígenas para construir propuestas liberadoras que les permitan reinventar sus identidades étnicas y de género, redefiniendo el derecho indígena, sin tener que encerrarse en el discurso fijo de la tradición (…).

Sin embargo, en este proceso de construcción de equidad de género desde los referentes de cultura y derechos planteados en el estudio de Acevedo (2014), se identificó el dilema de lograr que las mujeres indígenas, una vez que son líderes, puedan ejercer su cargo con autoridad y legitimidad, ya que se pone en cuestión y se desvaloriza su autoridad por su doble condición de subordinación al ser mujer y al ser indígena, a pesar de los esfuerzos de las organizaciones del movimiento indígena por promover el liderazgo femenino.

Las tendencias de investigación evidencian que históricamente la mujer indígena se ha visto expuesta a una doble condición de vulnerabilidad, dada por el género y su diversidad étnica (Acevedo, 2014). Así, se ha ubicado a la mujer indígena en un lugar de subordinación frente al dominio del hombre y de invisibilización de aquellos roles que puede llegar a desempeñar en el espacio colectivo, limitando su capacidad de empoderamiento, sus posibilidades de participación política y su quehacer en posiciones de liderazgo dentro y fuera de sus comunidades (Méndez, 2009).

En correspondencia con lo anterior, se encuentran los aportes del estudio de Korol (2016), al afirmar que el ser mujer indígena y rural acoge una triple discriminación: a su condición de género y raza, se adiciona la pobreza, que acentúa aún más la discriminación que se ejerce hacia la mujer; dichas condiciones sociales y raciales someten a la mujer indígena a ser parte del patriarcado, donde el hombre controla y somete desde su posición de poder y la mujer indígena, sin lugar a dudas, debe sobrevivir a costa de su dignidad. Siendo este planteamiento también congruente con los hallazgos de Stronach et al. (2017), al evidenciarse la vulnerabilidad de la mujer indígena por las intersecciones de género, raza y clase social.

Asimismo, se develan otros factores sumados a la discriminación, como la invisibilización de sus derechos, la desigualdad de oportunidades para acceder a los estratos comunitarios participativos, la falta de garantías que las ubiquen como protagonistas en el escenario social y político, las barreras para ejercer el liderazgo y participación política en distintos escenarios, la precaria educación y la carencia de conocimientos actuales que faciliten su desenvolvimiento en el ámbito público (Pacosillo y Huanca, 2021).

De ahí que resulte necesario reflexionar sobre las formas legítimas de romper con las estructuras patriarcales de poder y autoridad, que se han arraigado al interior de las comunidades indígenas y que desvirtúan el discurso igualitario de género en el movimiento indígena, ya que, en la dinámica cotidiana comunitaria, las relaciones siguen siendo asimétricas dada la estructura patriarcal en las que se instauran y reproducen.

En divergencia con el anterior planteamiento, los hallazgos del estudio de Carrillo et al. (2015), evidencian que los procesos de empoderamiento, liderazgo y lucha por el reconocimiento de derechos por parte de las mujeres indígenas en sus comunidades, depende en gran medida de las experiencias personales e individuales, de su intervención en la organización

y del acompañamiento formativo desde la perspectiva de género, al impulsar acciones contra las estructuras y mecanismos que condicionan las desigualdades de género a partir de tres dimensiones de poder que son personal, colectivo y relaciones cercanas, sobre todo de aquellas desigualdades que se expresan con la pérdida de la salud y la vida de las mujeres indígenas en la región. De ahí que Carrillo et al. (2015) argumenten que

> (…) el empoderamiento refuerza los cuestionamientos a las estructuras y sistemas simbólicos que limitan las concepciones y formas de ejercer el poder más allá de la lógica patriarcal. Por tanto, se espera que contribuyan a disminuir las fuerzas hegemónicas del patriarcado, rompan los condicionamientos que impone a las relaciones de género, y con ello gestar procesos para la construcción de las igualdades entre hombres y mujeres. (p. 50)

En el caso del empoderamiento femenino que se observa en el proceso de organización de las mujeres indígenas de la Casa de la Salud "Manos Unidas", se ha producido un cambio en el nivel de conciencia individual y colectivo de las mujeres que lideran dicho proceso y en su capacidad de agencia en la lucha por el reconocimiento y el ejercicio de sus derechos. De este proceso han emergido liderazgos femeninos que se han consolidado al fortalecer su participación social y política y su afianzamiento de relaciones con redes y organizaciones sociales y estatales, evidenciándose un proceso de organización de mujeres, desde donde emerge de manera explícita el empoderamiento femenino que ha sido documentado y se ha materializado a través de los avances en el ejercicio de los derechos de las mujeres y de su accionar en la micro y macro política en torno a la igualdad de género.

De ahí que se destaque el aporte de esta investigación, al evidenciar la necesidad de estudiar estos procesos de participación y organización de la mujer indígena en sus contextos

comunitarios, para dilucidar los condicionamientos contextuales, estructurales y coyunturales que limitan o facilitan la participación organizativa y el empoderamiento de las mujeres indígenas. A través de una reflexión crítica sobre las desigualdades étnicas y de género, es posible contribuir a la visibilización del papel y los esfuerzos que realizan las mujeres que lideran estos procesos de organización y empoderamiento femenino indígena y profundizar en el conocimiento sobre dichos procesos y su trascendencia en la dinámica de la vida cotidiana de sus contextos, sus relaciones afectivas, sus interacciones culturales, los espacios comunales, las relaciones cercanas con la comunidad no indígena, las motivaciones de sus luchas, entre otros aspectos.

Un punto de encuentro entre los planteamientos de Carrillo et al. (2015) y los argumentos expuestos en la investigación de Robinson et al. (2019) es la organización de las mujeres indígenas como un mecanismo hacia el empoderamiento y la lucha por la equidad de género. En este sentido, los hallazgos del estudio desarrollado por Robinson et al. (2019) permitieron evidenciar la relación del empoderamiento de las mujeres rurales e indígenas a través de su participación en emprendimientos de proyectos productivos y microempresas sociales. Además, los hallazgos coinciden con la predominancia del sistema patriarcal como limitante al desarrollo personal de la mujer, aspecto encontrado en el rastreo de otras investigaciones, lo cual permitió identificar la introducción del enfoque de género en las investigaciones relacionadas con esta temática y una tendencia creciente del tema en los últimos años.

En este mismo sentido, el estudio realizado por Figueroa y Burguete (2017) evidenció la existencia de escenarios de disputa donde facilitadoras y lideresas se enfrentaron en el proceso de desmantelar la colonialidad del saber, dirigido a la construcción del conocimiento en las dinámicas de enseñanza y procesos de adecuación de métodos de investigación social,

destacándose el cuestionamiento sistemático de los supuestos dominantes universalistas de las ciencias sociales y la necesidad de adaptar metodologías convencionales de investigación a los procesos de construcción de conocimientos propios, locales y contextualizados a las realidades de los pueblos indígenas.

Lo anterior se constituye en una apuesta epistémica decolonial situada desde una perspectiva feminista, siendo la educación y la formación uno de los mecanismos vitales que las mujeres indígenas identifican para facilitar la obtención de herramientas, conocimiento y capital social, para fortalecerse políticamente como sujetos de derecho en contra de la opresión estructural y social que las discrimina y excluye de manera sistemática. Sin embargo, los autores muestran su distanciamiento de experiencias formativas informales y programas de empoderamiento que focalizan su trabajo con mujeres indígenas, a fin de intervenir sobre las órdenes de género en las comunidades, sin ser reflexivos sobre contextos culturales concretos y las formas locales en cómo las mujeres visualizan el goce de una vida libre de violencia y con dignidad.

Un importante aporte de la investigación de Mejía (2006.) citado por Rojas (2008), es el análisis de la memoria histórica de las condiciones de los pueblos indígenas, destacándose la cosmovisión indígena Maya sobre la complementariedad en la toma de decisiones dentro y fuera de la comunidad, que plantea que la construcción de la historia ha sido una construcción de hombres y mujeres en una relación de ayuda mutua y desarrollo de una vida en común. Sin embargo, a través de los diferentes momentos históricos por los cuales han atravesado los pueblos indígenas, se han permeado prácticas socioculturales del mundo occidental, que han desvirtuado las concepciones propias de complementariedad y dualidad del hombre y la mujer, dejando de ser los hilos conductores en las relaciones entre ambos, lo cual genera tensiones en

este ámbito, ya que el liderazgo de la mujer indígena ha convocado en los últimos tiempos a compartir las responsabilidades y los trabajos, de modo que las jerarquías tradicionales de poder deben ser transformadas en organismos solidarios, participativos y representativos de la voz de hombres y mujeres en los espacios de toma de decisiones, sobre todo deben ser la base de los principios culturales y filosóficos de la cosmovisión Maya.

Un aporte en común entre los planteamientos de Radcliffe (2008) y Mejía (2006). Es el reconocimiento de este momento histórico en el cual las mujeres indígenas son indicador simbólico de un nuevo indigenismo politizado y empoderado, donde se ha tratado de establecer una mayor visibilidad de los derechos de la mujer indígena. Radcliffe (2008) plantea que, tanto en Ecuador como en otros lugares en Latinoamérica, se ha experimentado el reciente surgimiento de la gobernabilidad del género con respecto a la política, lo que concede visibilidad en forma excepcional a las mujeres indígenas.

Los países andinos introdujeron en forma simultánea la legislación multicultural, los derechos de género y les dieron un nuevo enfoque a los componentes básicos de la ciudadanía y la gobernabilidad. Sin embargo, estas reformas estatales al género y la raza no han sido consideradas en términos de relaciones, ya que el análisis de los cruces raza-sexualidad no puede dejar de tener en cuenta la dimensión transversal del género, y mucho menos cuando con frecuencia ésta apuntala a la gobernabilidad, y cuando la gobernabilidad de género tiende a reforzar la marginalización de las mujeres de "minoría étnica" y requiere el marco analítico específico de los feminismos poscoloniales

De ahí que se devele otro punto de encuentro en las investigaciones mencionadas anteriormente, dado el papel de subordinación en el que se encuentra la mujer indígena, dada su condición de género y étnica, lo cual la sitúa en una posición de doble desventaja frente a la

estructura de poder patriarcal dentro y fuera de su comunidad. En este sentido, la presente investigación estuvo dirigida a conocer las posiciones personales que han construido las autoridades mujeres y lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto, departamento de Nariño, frente al proceso de liderazgo que han asumido por la defensa del territorio y la preservación de su identidad cultural y cómo dinamizar un diálogo entre el conocimiento de la modernidad y las tradiciones ancestrales y memorias colectivas, que potencie sus prácticas de acción colectiva, empoderamiento, movilización, reivindicación discursiva e interacción vivencial.

No obstante, la visibilización del papel que tiene la mujer indígena dentro de su comunidad no implica la invisibilización del papel de liderazgo que ha asumido el hombre en estos procesos de organización comunitaria, sino, por el contrario, se pretende rescatar la cosmovisión indígena frente a la relación de complementariedad y la dualidad del hombre y la mujer en estos procesos como parte del rescate de sus memorias ancestrales, dado que resulta un aspecto reiterativo en el análisis de antecedentes el rol de marginación que se le ha asignado a la mujer indígena, tanto en el ámbito familiar como en los espacios colectivos.

Al respecto, Castelnuovo (2015) señala que a pesar de que algunas mujeres indígenas hayan logrado obtener el reconocimiento de sus pueblos asumiendo diversas posiciones de liderazgo, este proceso ha implicado resistencias y cuestionamientos desde los espacios de organización indígena que tradicionalmente han sido espacios masculinos. La anterior lectura de esta realidad posibilita el reconocimiento de ciertas transformaciones en las relaciones de género, que han hecho posible que mujeres indígenas estén ejerciendo su derecho a participar de la vida pública de sus pueblos.

Por lo tanto, se constituye en un valioso aporte para conocer y comprender las dinámicas de interacción que se construyen frente a las formas de liderazgo que han asumido las mujeres indígenas dentro y fuera de sus comunidades, develándose, a partir de los planteamientos de Castelnuovo (2015), que

> (…) el lenguaje de los derechos no solo les ofreció un marco desde el cual analizar su posición y valor como mujeres indígenas, sino además la posibilidad de proyectarse hacia el futuro. En ese sentido, se trata de un discurso contenedor de una heterogeneidad de temáticas, experiencias y voces orientadas tanto a revisar aquellas normas culturales (referidas también como costumbres) en detrimento de la autonomía de las mujeres, como a impulsar cambios dentro de sus hogares, comunidades y organizaciones en pos de ser reconocidas y de que sus palabras sean escuchadas. (p. 92)

En este sentido, se destaca la importancia de generar espacios comunitarios de circulación de la palabra de las mujeres indígenas, con respecto a aquellas tradiciones que las invisibilizan o subordinan frente al poder patriarcal, para propiciar relaciones más equitativas entre ambos géneros en los procesos de participación propios de la vida comunitaria y la toma de decisiones colectivas. En relación con lo anterior, Corrales (2005) aporta con su estudio a la visibilización de las mujeres de diferentes etnias, particularmente de sectores populares, como actoras sociales y políticas del proceso de negociación y construcción de paz; generándose a través de estos procesos movilizaciones sociales desde la perspectiva del feminismo y el enfoque de género y la emergencia de nuevos lenguajes frente a la construcción de paz y constituyéndose en una escuela formativa de liderazgo, renovación cultural y reivindicación de lo popular, la diferencia, la diversidad, el ser y el trabajo histórico de las mujeres que ha confluido en los estudios de género.

Por lo tanto, los referentes de la historia y la educación en los que se enmarca este estudio se reconocen como complejidades humanas que deben ser resignificadas y contextualizadas, y en las que ha sido necesario un proceso histórico de lucha y resistencia para que se posicione lo femenino en los campos del saber, no para que se superponga o desvalorice a las mujeres, sino para que se visibilicen y se reconozcan los desacordes históricos y los beneficios de la equidad de género.

Es así como Piñacué (2017) hace referencia a las experiencias que se vienen construyendo para el reconocimiento de las problemáticas que afectan a la mujer indígena. Entre estas experiencias se destacan el ejercicio de reflexión que ha desarrollado el Programa de Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) sobre la educación como un espacio de recuperación y fortalecimiento cultural, las interacciones y redes sociales que se han logrado construir con la particular sabiduría que aportan las ancianas, mujeres jóvenes, promotoras, lideresas y mujeres en general.

Con respecto a este último planteamiento, es preciso destacar como aporte el referente simbólico que tiene la mujer desde la cosmovisión NASA, siendo la mujer la portadora de la capacidad de producir y reproducir conocimientos de su entorno y transmitirlos intergeneracionalmente, como un dispositivo de pervivencia de la cultura. Esta capacidad se refleja en la relación de dualidad mujer-hombre, símbolo de la responsabilidad compartida frente a la creación, protección y reproducción de la cultura dentro de los pueblos indígenas.

En este orden de ideas, se destaca el papel de la mujer NASA en la preservación de la identidad cultural, ya que históricamente ha estado presente en las diferentes luchas y reivindicaciones de los derechos de su pueblo y tradicionalmente ha desempeñado el rol de

trasmitir el idioma, las artes, la filosofía, la religión, la medicina, es decir, la cosmovisión originaria.

A partir del análisis de antecedentes, se realizó un balance de los avances, limitantes y vacíos del conocimiento que aún persisten en el abordaje de este tema, para aportar a la comprensión, construcción y discusión de las categorías y subcategorías de la presente investigación, para lo cual se expone a continuación una tabla que sintetiza la información pertinente a las mismas, centralizando el análisis en aspectos claves como la defensa de los derechos de los pueblos originarios, su fortalecimiento organizativo y la desigualdad de género en los procesos de defensa de derechos, empoderamiento, liderazgo y participación política de la mujer indígena.

Tabla 1

Balance análisis de antecedentes investigativos

AVANCES	LIMITANTES	VACIOS
Reconocimiento de identidad cultural y derechos (Bengoa, 2000).	Papel de doble y triple subordinación de la mujer.	Cuestionamientos frente a la identidad cultural y étnica.
Emergencia del liderazgo femenino.	Estructuras patriarcales de poder y autoridad.	Tensiones frente a los procesos de resistencia de los pueblos indígenas.
Participación comunitaria y formación en perspectiva de género.	Predominancia del sistema patriarcal.	Propuestas de construcción de equidad de género desde la diversidad cultural (Sierra, 2009).
Ejercicio de los derechos en la micro y macro política.	Experiencias formativas descontextualizadas.	Formas legítimas de romper con las estructurales patriarcales (Carrillo, Zapata, Ayala y Díaz, 2015).
Participación en emprendimientos.	Prácticas socioculturales occidentales que desvirtúan la complementariedad y dualidad.	Condicionamientos de la participación organizativa y el empoderamiento femenino indígena.
Experiencias formativas y de educación contextualizadas.		Procesos organizativos y luchas de las mujeres en la defensa de sus territorios y territorialidad.
Rescate de la cosmovisión de complementariedad y dualidad andina.		
Nuevo indigenismo politizado y empoderado (Radcliffe, 2008).		

Nota. Fuente: Esta investigación (2022).

Se puede destacar que, si bien es cierto que en Colombia y América Latina se ha avanzado en la emergencia del liderazgo y las experiencias personales de participación de la mujer indígena y campesina en la organización comunitaria y política en torno a la igualdad de género, existen limitaciones estructurales de poder y autoridad relacionadas con la predominancia del sistema patriarcal como limitante al desarrollo personal de la mujer, al asumir que es la responsable directa del cuidado de los hijos (incluye niños y niñas), el cuidado de los animales y sus tierras. Eso reduce su participación en los eventos de la comunidad, cabildos, asambleas, reuniones o cualquier actividad donde se tomen decisiones políticas y orgánicas. Como plantean Guevara y Álvarez (2021):

> Las estructuras heteropatriarcales han generado inequidades que han establecido la subordinación de la mujer, que ha impedido el ejercicio activo de estas en las distintas esferas (política, económica, social y cultural) de la vida. De esta manera, la mujer, en general y las mujeres indígenas se las ha categorizado como las reproductoras de vida y de las costumbres de su comunidad. Por lo tanto, el liderazgo de la mujer indígena ha sido un paulatino esfuerzo para romper las barreras que han impedido el pleno establecimiento de la participación de la mujer en sociedad. (pp. 6-7)

Por otra parte, se evidencian vacíos en el conocimiento que emergen en el debate de estas cuestiones, a través de las propuestas liberadoras planteadas por Sierra (2009), encaminadas a la construcción de equidad de género desde la diversidad cultural, y los planteamientos de Carrillo et al., (2015), respecto a la construcción del conocimiento en torno a formas legítimas de romper con las estructuras patriarcales dentro de las comunidades indígenas; siendo las más generalizadas el desarrollo de "procesos de resistencia y empoderamiento que contribuyen a

denunciar las estrategias de opresión y a generar procesos creativos de apropiación de espacios tanto personales (corporales/identitarios) como sociales" (Martínez, 2017, p. 8).

Al respecto, es preciso mencionar que en el contexto investigado opera la articulación del liderazgo con el empoderamiento femenino, ya que, en el rol de liderazgo y en las dinámicas de empoderamiento de las mujeres, se generan procesos cognitivos, sociales y emocionales: autonomía para tomar decisiones, construcción de autoestima en la vida cotidiana, asertividad para manifestar las opiniones, autodeterminación de la identidad cultural, entre otros.

De acuerdo con lo que se viene señalando, con respecto al liderazgo, capacidad de agencia, empoderamiento y participación política de la mujer indígena dentro de los procesos organizativos de sus comunidades, se hace pertinente y necesario construir un nuevo discurso indígena frente a cómo se incorporan los sentidos que construyen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco, en torno al proceso de empoderamiento que han asumido por la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural.

Por otra parte, resulta fundamental retomar las aportaciones de los feminismos del sur de Abya Yala, particularmente en los contextos de Colombia, Chile y Bolivia, destacándose en el contexto colombiano la investigación relacionada directamente con la categoría de mujer indígena y las subcategorías de tierra y territorio, realizada por el Observatorio de Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas, la Secretaría Técnica Indígena y la Comisión Nacional de Territorios Indígenas (2022), denominada Mujeres indígenas y territorios. Aproximación a las re-'ex'-sistencias y repolitización de la vida, mediante la cual se analizaron desde la perspectiva de las mujeres participantes de la investigación, los impactos de la violencia política y las principales problemáticas e impactos asociados a la violencia por conflictos socioambientales contra las mujeres indígenas y los territorios.

De los hallazgos del anterior estudio, se destaca que la violencia política emerge en el cuerpo como territorio de las mujeres indígenas, el cual se ha convertido en botín de guerra en un contexto de reconfiguración del conflicto armado en los territorios indígenas, que ha llevado al recrudecimiento de la violencia, dado el surgimiento de nuevos grupos armados que se disputan el control territorial y la militarización como respuesta estatal. De manera particular, se expone el caso de las mujeres awá en el departamento de Nariño, quienes también han padecido los estragos de la violencia histórica, colonial y machista y las amenazas contra sus lideresas que se han materializado en hechos como asesinatos, masacres y desplazamientos masivos en sus comunidades. Por otra parte, se evidenció que los conflictos socioambientales se asocian con las relaciones de poder ante el acceso a los recursos naturales, frente a lo cual se moviliza la acción política y el liderazgo de las mujeres indígenas en la defensa de la vida y la naturaleza.

Frente a la situación de las mujeres indígenas en relación con la violencia sociopolítica y socioambiental que experimentan en sus territorios, se evidenciaron las formas de resistencia y las acciones colectivas que han contrarrestado y resignifi-cado las nociones de “mujer-madre-tierra”, a través de estrategias para afrontar la violencia basada en género, estrategias espirituales y de recuperación del conocimiento ancestral, estrategias de visibilización de liderazgos para el fortalecimiento comunitario y denuncia de problemáticas, estrategias de reconocimiento del territorio para el fortalecimiento de la defensa territorial y estrategias de movilización social; mediante las cuales las mujeres indígenas participan y cuestionan las macropolíticas del despojo, el deterioro ambiental, la militarización de sus territorios, la violencia basada en género, entre otras problemáticas.

Este planteamiento se encuentra en consonancia con los aportes de Belausteguigoitia et al. (2011), quienes señalan que la reinterpretación del vínculo entre mujer y tierra se ha

expandido en las últimas décadas, puesto que las mujeres no son el reflejo pasivo de la tierra, sino que la tierra empieza a servirles activamente en su representación de libertad y emancipación, a través de prácticas para la defensa de la vida y el territorio desde la perspectiva de las mujeres indígenas y los procesos organizativos y autonomías territoriales. En este sentido, resuena el concepto de feminismos territoriales planteado por Astrid Ulloa (2016) como una propuesta política que formulan las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas en contra de los procesos extractivos y plantean tanto críticas como alternativas a las dinámicas económicas derivadas de la relación modernidad-colonialidad. Tal como lo señala Ulloa:

> (…) las demandas de mujeres indígenas y su posicionamiento desde los feminismos indígenas a través de sus acciones individuales y colectivas han generado un debate sobre su visibilización política. De esta manera, sus propuestas han replanteado la idea de lo político al interpelar las categorías que homogeneizan a los pueblos indígenas en torno a demandas políticas desde nociones externas y en relación con los Estados, y al posicionar diversas acciones que ellas plantean como políticas, por ejemplo, sus conocimientos y la memoria como defensa territorial. (2021, párr. 12)

En relación con lo anterior, es preciso señalar que, dentro de los procesos organizativos de los pueblos indígenas, resulta indiscutible el hecho de las demandas en relación con las voces de las mujeres que han estado silenciadas en diferentes ámbitos, donde no se cuestionaba cómo las relaciones de clase, género, raza o etnia implican diferencias individuales y colectivas en torno al goce efectivo de derechos, tales como la salud, el trabajo, la educación, la participación política, las decisiones conexas con sus cuerpos sujetos a discriminación y violencias en los ámbitos públicos y privados, dentro y fuera de sus comunidades.

Por una parte, en otros estudios significativos relacionados con las categorías de cuerpos, territorios y feminismos en el sur de Abya Yala, se encontraron algunas propuestas investigativas "otras" publicadas en el año 2020, entre las cuales se destaca la investigación de Cantieri y Rodríguez, Miradas y andares colectivos. Experiencias de extensión rural e investigación-acción feminista en el este de Uruguay, en las que se comparte la experiencia referente al trabajo con mujeres rurales, que construyen y disputan cotidianamente su territorio desde sus tierras, hogares, grupos y organizaciones que conforman. La investigación en México y Nicaragua de Cuadra et al. (2020), Metodologías vivas mesoamericanas: el cuerpo, la tierra y los feminismos, la cual aborda la relación cuerpo-territorio y feminismos y aporta al estudio para la transformación de las relaciones de subordinación y opresión desde y con las mujeres indígenas y campesinas. También se encontró la investigación doctoral de Rodas (2020), Llegar, sentir e implicarse: reflexiones sobre una investigación en torno a las emociones, la cual se enfoca en el papel que tienen las emociones en la articulación de prácticas de resistencia de un grupo de pobladores de dos municipios del departamento de Guatemala, en ese mismo país.

Por otra parte, se revisó la investigación en el Ecuador de Moreano y Arrazola, El mapa como guía: el mapeo de las violencias feminicidas y el devenir feminista, cuyo objetivo fue mapear la violencia contra las mujeres como una apuesta política, a través del acompañamiento a colectivos y comunidades involucrados en procesos de defensa de sus territorios y la investigación en México de Marchese (2020). Subvertir la geopolítica de la violencia sexual: una propuesta de (contra) mapeo de nuestros cuerpos-territorio, encaminada a analizar críticamente la conformación geográfica del cuerpo femenino para entender la violencia sexual y la geopolítica, en las cuales está enmarcada como fenómenos constitutivos.

El análisis de los mencionados antecedentes permitió reconocer experiencias prácticas de crítica a la producción académica hegemónica, que legitima los dualismos razón/emoción y la separación entre sujetos de conocimiento y objetos de estudio. En las propuestas metodológicas revisadas, se plantea el trabajo de investigación desde la reflexión de las problemáticas contemporáneas más álgidas, como encuentro e intercambio no sólo entre sujetos de conocimiento, sino fundamentalmente entre sujetos de lucha. Así como se plantea su abordaje de manera integral, es decir, la construcción de conocimiento entre los sujetos (hombres y mujeres) de lucha. De ahí que estas investigaciones permiten el desplazamiento del lugar de neutralidad que se fundamenta en el conocimiento académico y posibilitan la reflexión y la intención investigativa dirigida a la coproducción de horizontes de sentido que posibiliten el devenir de sentidos compartidos y comunes, que a su vez mantienen su heterogeneidad.

Los estudios revisados articulan las reflexiones en torno a la construcción de lugares de enunciación que emergen a partir de la resignificación de las experiencias de los cuerpos como territorios, desde los cuales es posible pensar individual y colectivamente los procesos de lucha y resistencia. En este orden de ideas, es preciso destacar los aportes realizados por autores como Marchese (2020), quien propone enunciar los poderes y sus violencias desde el cuerpo como ensamblaje territorial, desde el tejido corporal que es atravesado por la experiencia y desde la intersección con la territorialización; así como también, se retoman los planteamientos de Cuadra et al. (2020, p. 232), al argumentar que "(…)". En cada una de las experiencias, la reflexión sobre las trayectorias de vida individuales y colectivas de mujeres con relación al cuerpo y a la tierra ha facilitado otra reflexión que interroga sobre las causas de su situación y su resistencia, llevándolas a trascender hasta una perspectiva feminista. (…)".

Estos autores hacen énfasis en el hecho de que para los pueblos originarios en resistencia, comunidades subalternas y colectivos de las márgenes, la defensa del territorio es un proceso de vida que se configura en un devenir histórico con memoria ancestral, destacándose las experiencias reflexivas y prácticas que visibilizan las luchas colectivas encarnadas en los cuerpos feminizados que se despliegan en sus territorios frente a las lógicas y dinámicas del sistema patriarcal, colonialista y capitalista y sus impactos en los cuerpos y los territorios.

Se destacan también las perspectivas teórico-políticas en torno a los procesos corpo-territoriales, evidenciándose situaciones de violencias y opresiones contra las mujeres y los mecanismos de resistencia que se gestan ante éstas. Así como también se evidencia el abordaje de las relaciones entre distintas perspectivas teóricas y sus convergencias respecto a las relaciones cuerpo-territorio y las propuestas como la geopolítica del cuerpo ante la lógica operante de la colonialidad de los territorios.

En este aspecto, como aporte para esta propuesta, se señala la invitación de algunos autores para considerar nuevos marcos de análisis y nuevas estrategias dirigidas a eliminar las dominaciones y opresiones que se han perpetuado en los cuerpos femeninos y feminizados y los territorios, interpelándonos frente a la posibilidad de desnaturalizar la desigualdad de género y la exclusión social dentro y fuera de las propias comunidades.

A nivel metodológico, se enfatiza en un rasgo particular de las investigaciones revisadas, dada la utilización de metodologías de trabajo en los territorios que abordan la interrelación entre cuerpos, territorios y feminismos para aproximarse al trabajo y la reflexión de los procesos de lucha y la resistencia; encontrándose metodologías "otras" como la cartografía, las emociones, la educación popular, las comunidades de aprendizaje, la escritura feminista, como espejos que reflejan la realidad entre las distintas regiones, tales como las aplicaciones metodológicas en

Uruguay y Centroamérica para el trabajo rural, las experiencias en Ecuador y México de contramapeos y las reflexiones sobre la investigación en torno a las emociones en Guatemala.

Con relación a los modos de construcción de conocimiento, es pertinente destacar la postura de algunos autores en sus investigaciones respecto a la necesidad de hacer el desplazamiento hacia procesos de investigación desde las propias formas de sentir, como camino abierto a la validación de las experiencias de los sujetos (hombres y mujeres), para aperturar una postura de implicación y afectación en la que el investigador debe posicionarse y asumirse bajo sus propias experiencias y circunstancias vitales. También se destaca la construcción de criterios en común, bajo los cuales se inscriben los procesos investigativos revisados, tales como las apuestas feministas desde las nociones de cuerpo, tierra y territorio, la interseccionalidad de las relaciones entre clase social, raza y género y el accionar a través de diversas formas de resistencia desde el senti-pensar de las mujeres frente a la realidad colonial, patriarcal y capitalista que viven en sus territorios.

Lo expuesto hasta esta parte resulta congruente con lo planteado por Cantieri y Rodríguez (2020, p. 252), "(…)". Anhelamos construir y repensar los procesos en el territorio, con las mujeres, con los distintos colectivos y comunidades, contemplando y acompañando sus mundos (en diálogo con los nuestros), integrando y compartiendo intereses, desafíos, proyecciones (…)". Lo cual cambia la mirada en la forma de acercarse, pensar, planificar y realizar el trabajo investigativo en los territorios junto con los colectivos y comunidades que hacen parte de estos, y de manera particular, que incorpore la mirada de y desde las mujeres, orientando el proceso hacia la acción y el cambio social.

En este sentido, cabe explorar otras lógicas de construcción de conocimiento en torno al género, la colonialidad y la descolonialidad. De ahí que los estudios revisados ofrezcan nuevas

perspectivas sobre la construcción de conocimiento y la reflexión en torno a la incorporación de la defensa del territorio en la academia, configurándose en un tema emergente en la agenda feminista en la última década. No obstante, se reconocen en estos estudios las luchas históricas que han sido encarnadas y situadas en los territorios por los pueblos del sur global, que marcan sus posibilidades de existencia y resistencia en los contextos comunitarios, poniendo en el centro de sus luchas por la vida y la dignidad sus cuerpos desde las nociones de cuerpo como territorio y territorio como cuerpo social en Abya Yala.

Al respecto, es importante considerar las categorías introducidas en la discusión sobre cuerpo, tierra, territorio y feminismos, las cuales emergieron a través de los espacios de encuentro, diálogo, reconocimiento y construcción colectiva del conocimiento, a partir de diversas perspectivas, vínculos y resistencias que fueron configurando rutas metodológicas situadas y encarnadas que emergen en las pragmáticas de la vida cotidiana, permitiendo el reconocimiento de cada experiencia como única, pero con rasgos similares, a partir de espacios de empoderamiento individuales y colectivos.

Finalmente, a nivel epistémico y epistemológico, se resaltan los aportes en este campo de estudio, a partir de la reflexión sobre las prácticas y metodologías dirigidas a las mujeres campesinas e indígenas para la co-construcción de conocimiento, posibilitando el cuestionamiento frente a las relaciones coloniales, patriarcales y capitalistas que pretenden perpetuar la dominación sobre las epistemes, los cuerpos y los territorios.

Desde este contexto, se destaca la propuesta investigativa en Bolivia del Colectivo CASA (2013), denominada Minería con M de machismo, Madre Tierra con M de Mujer, la cual permitió identificar los impactos de la actividad minera en las condiciones de vida de las mujeres en las dimensiones económica, cultural y política y abordar la violencia medioambiental y en

general del extractivismo, desde las perspectivas de las mujeres originarias y campesinas. A través de este estudio, se evidenció que, en el abordaje de las problemáticas medioambientales de los territorios, existen barreras o condiciones desfavorables para la participación política de las mujeres en los espacios políticos locales de las comunidades andinas de Bolivia. En este contexto, la toma de decisiones se da en espacios machistas donde son los hombres quienes toman la palabra, deciden y negocian; por lo tanto, las repercusiones negativas del extractivismo penetran profundamente la situación de subordinación de las mujeres en sus propios territorios, generando una mayor desigualdad social y económica frente a los hombres (Colectivo Casa, 2013).

Frente a lo anterior, las mujeres indígenas han desplegado acciones de resistencia a través de las denuncias ante sus organizaciones y comunidades, la movilización y la fiscalización a sus autoridades, es decir, realizan un control político y social para que se cumplan las demandas decididas en las asambleas comunitarias. Es así como la reflexión en torno a este tema permite comprender las formas y posiciones que tejen las mujeres para la defensa de la vida en sus comunidades, para contrarrestar los estragos causados por el extractivismo, logrando que sus opiniones sean escuchadas y tenidas en cuenta en los espacios colectivos de toma de decisiones y transformando con ello las relaciones asimétricas de poder que emergen en dichos espacios.

También se retomó el estudio sobre la defensa del territorio en Abya Yala de Romero-Toledo (2017), *Extractivismo en Chile: la producción del territorio minero y las luchas del pueblo aimara en el Norte Grande,* con el objetivo de analizar desde la geografía crítica cómo la conflictividad socioambiental producida por el extractivismo impulsa procesos donde las comunidades locales politizan sus identidades y territorios. La contribución de este estudio se centraliza en el reconocimiento del territorio y las identidades como un proceso continuo de co-

producción frente a la radicalización del extractivismo minero en el Norte de Chile y la dialéctica de negociación/resistencia como un proceso creativo de producción de identidades y territorialidades aimaras.

En este sentido, se entiende el territorio como el resultado de la tensión entre la reproducción capitalista y los espacios cotidianos, afectivos y esenciales de los grupos locales y comunidades indígenas; en otras palabras, el territorio está significado como la relación que emerge en los espacios de lucha por la autodeterminación y la defensa de la biodiversidad, instituyéndose en un espacio politizado, cuyos elementos materiales, sociales y simbólicos son formados y "performados" por desiguales en las relaciones de poder.

En virtud de lo anterior, se retoman las contribuciones de este estudio en la co-construcción de la identidad y el territorio, para posibilitar su comprensión a través de los aprendizajes de las comunidades indígenas sobre cómo organizar su resistencia frente a los conflictos socioambientales que viven en sus territorios, siendo un elemento importante de lucha la indigenización del territorio, lo cual implica sumar a otros actores, recuperar y reapropiar las geografías indígenas materiales e inmateriales y ubicar al territorio y los recursos que posee en el lugar del valor simbólico y patrimonial de las comunidades, como formas de disputar significados hegemónicos (Romero-Toledo, 2017).

Como se evidenció a lo largo del tejido del estado del arte, la participación e incidencia de la voz representativa de las mujeres indígenas en los espacios de toma de decisiones se ha encontrado históricamente en deuda, siendo fundamental en la reivindicación discursiva indígena la incorporación y validación del discurso de la mujer indígena en la toma de decisiones dentro y fuera de sus comunidades, con la pretensión de garantizar sus derechos individuales y colectivos, así como también su relación íntima con la tierra y los territorios, lo cual se instituye en una

apuesta política para resarcir la discriminación y las relaciones asimétricas de poder que se han ejercido contra las mujeres indígenas desde un enfoque interseccional.

Finalmente, al centralizar la búsqueda a través de las bases de datos Scopus, WoS, Publindex, Scielo, Redalyc, Dialnet y Google Scholar, sobre estudios locales de la cultura Quillasinga del territorio del municipio de Pasto y el lugar que ocupa la mujer en este contexto cultural, no se encontraron investigaciones sobre este tema. Al ampliarse el rastreo de estos antecedentes a otros motores de búsqueda, bases de datos y periodos de tiempo, se encontraron algunos estudios locales relacionados con la cultura indígena Quillasinga; tales como los estudios de Chávez (1986). Realidades y perspectivas de la población indígena del sur de Colombia: reflexiones sobre los resguardos indígenas en Nariño. Melo (1992), El manejo y conocimiento de los Andes. Corregimiento de Genoy, municipio de Pasto, Martínez y Portilla (1992). Presencia y descomposición del resguardo de Catambuco en el siglo XX. Mamián (2000), Rostros y rastros de un camino por andar. Muñoz (2003), Historia de Pandiaco. Desde la Colonia hasta la República, siglo XVI-XX. Perugache (2014), La disolución de los resguardos Quillasingas del valle de Atriz del suroeste.

En el corregimiento de Mocondino, que también es un territorio de asentamiento de la comunidad Quillasinga del municipio de Pasto, se encontraron dos estudios que están más relacionados con las categorías de investigación previamente mencionadas, evidenciándose aportes significativos en la investigación de Ceballos (2016), El cabildo de indígenas: de la opresión colonial a la resistencia contemporánea. El caso del pueblo Quillasinga de Mocondino (San Juan de Pasto, Colombia), cuyo aporte permitió visibilizar la reconstrucción histórica y el devenir del proceso de resistencia comunitaria con sus coyunturas político-jurídicas, ante las afectaciones de la contemporaneidad que han surtido efecto desde la colonialidad.

También se revisó el estudio de Gómez (2017), Agencia política de la mujer quillacinga en el Resguardo Indígena de Mocondino: cosmovisión, lucha y territorio. El aporte de este estudio permitió evidenciar algunas similitudes y contrastes entre los hallazgos de éste y la presente investigación, aspectos significativos que se retoman a lo largo de la tesis y están relacionados con la emergencia del empoderamiento indígena femenino en los contextos comunitarios Quillasingas, bajo principios filosóficos que contemplan la cosmovisión de su pueblo como agente autóctono y originario, el territorio, el proceso de lucha sobre el mismo y los agentes que lo componen.

Sin embargo, no se encontró ningún estudio específico sobre el lugar que ocupa la mujer en la cultura Quillasinga, evidenciándose el vacío en el conocimiento en este análisis de antecedentes, que se relaciona con lo planteado sobre la subalternidad de los saberes propios frente al conocimiento académico-científico y el papel generalizado de subordinación de la mujer indígena en los contextos comunitarios, lo cual permitió el reconocimiento de la importancia y pertinencia de este campo de conocimiento situado y contextualizado, que corresponde a las particularidades del territorio y la identidad cultural regional, y que, además, se articula con los conocimientos emergentes que se han construido desde las perspectivas del feminismo descolonial, comunitario e indígena.

El vacío de conocimiento identificado posibilitó el reconocimiento de la necesidad de ampliar el rastreo de antecedentes a otras bases de datos y motores de búsqueda, con el fin de complementar y contrastar los hallazgos de las investigaciones analizadas en el estado del arte con los resultados obtenidos en investigaciones sobre la defensa del territorio en el Sur de Abya Yala, identificándose otro vacío en el conocimiento, ya que a pesar de que se encontraron algunos estudios, existe un vacío en el conocimiento de este tema en América Latina, dado que

escasamente se ha evidenciado la organización de las mujeres en los procesos de lucha, resistencia y defensa de sus territorios y muy poco se sabe sobre lo que defienden las mujeres desde su noción de territorio y territorialidad.

Relacionado con lo anterior, es preciso destacar que la voz de las mujeres indígenas frente a la defensa de sus territorios se reconoció en esta década, aunque se sabe que las mujeres empezaron a defender sus territorios desde la colonización. De ahí que históricamente se les ha atribuido a las mujeres la defensa de sus territorios; sin embargo, en este devenir histórico lo que más se ha evidenciado ha sido su invisibilidad en los procesos de lucha y resistencia de los pueblos originarios y la vulneración de sus derechos territoriales, fundamentales y humanos.

Explorando nuevos caminos metodológicos

Diálogos desde la interseccionalidad

La exploración de caminos en este proceso investigativo de construcción del conocimiento tuvo como punto de partida los aportes de las nuevas propuestas teóricas y metodológicas a las ciencias sociales en general, y a la teoría feminista y las perspectivas descolonizadoras en particular. En este sentido, se apela a la teoría feminista que concibe la vida personal como terreno político, público y lugar de transformación y (re)producción de las relaciones existentes (Vargas, 2008); a su vez, plantea que el cambio en las relaciones de género está intrínsecamente vinculado al cuestionamiento de la existencia de ambas esferas y los lugares de pertenencia que se asignan a las mujeres y a los hombres en ellas (Andújar, 2005, 2014).

Por otra parte, la teoría feminista ha develado desde una mirada crítica cómo lo hegemónico ha permeado los contextos públicos y privados y las prácticas políticas, culturales, sociales y cotidianas de la sociedad para introducirnos sistemáticamente bajo la lógica moderna de homogeneización del ser humano y la presencia del otro intolerable, que, en palabras de Comboni y Juárez (2020), había que someter para hacerlo como nosotros o impedir que nos hiciera como él. Desde este escenario emerge la subsecuente fracturación del tejido social por los efectos de la intolerancia, exclusión, discriminación, segregación y estigmatización que surgen del desconocimiento y subvaloración de la diferencia, la otredad, la alteridad, la diversidad, la pluralidad y la heterogeneidad de expresiones de los seres humanos en los ámbitos individuales y colectivos.

En contraposición con lo anterior, las nuevas perspectivas teóricas y los nuevos caminos metodológicos aportan a las ciencias sociales nuevas miradas desde lo diverso, lo múltiple, lo plural, para ver al ser humano y al mundo con otros lentes de realidad; es decir, desde una

manera más incluyente, justamente en la diferencia, como lo proponen Comboni y Juárez (2020). En coherencia con lo anterior, Scott (2008, p. 218), afirma que.

> Creo que la única alternativa es negarse a oponer la igualdad a la diferencia, e insistir continuamente sobre las diferencias: las diferencias como una condición de las identidades individuales y colectivas, las diferencias como un desafío constante frente a la fijación de estas identidades, la historia como ilustración repetida del juego de las diferencias, las diferencias como el auténtico significado de la igualdad en sí misma.

Y es precisamente desde este enfoque que se retoma la investigación feminista para adoptar uno de sus presupuestos fundamentales que considera que la diferencia de sexo/género afecta, de algún modo, la producción de la ciencia y el conocimiento. Por lo tanto, los avances que se hacen desde estos enfoques implican una forma investigativa otra, es decir, una manera diferente de investigar, que involucra una epistemología -que para efectos de esta investigación retoma la epistemología del Sur y las perspectivas descolonizadoras- y requiere la producción de epistemes con criterios de objetividad situada, parcial y de implicación del investigador, lo cual involucra la condición de comprender que la objetividad no es sinónimo de neutralidad, es decir, aquella que no compromete al investigador (Haraway, 1995).

Desde las perspectivas descolonizadoras, la experiencia también aparece como categoría clave para el reconocimiento de narrativas que han sido ignoradas por los relatos patriarcales y androcéntricos del colonialismo-imperialismo, desde donde emerge la perspectiva del feminismo descolonial en América Latina, a través de las voces de feministas, académicas e investigadoras latinoamericanas, que han permitido visibilizar las experiencias de mujeres que han sido subordinadas por las lógicas del poder, por razones de género, etnia, raza, clase social, nacionalidad, preferencias sexuales, entre otras. Desde esta epistemología feminista

latinoamericana, se pretende desestabilizar e invalidar cualquier forma de dominación, y desde este lugar, accionar alternativas de resistencia frente al poder hegemónico, sobre todo, aquellas de orden androcéntrico que históricamente han estado presentes.

De ahí que se considera que, a partir de un enfoque desde la experiencia, es posible aproximarse a la comprensión de la compleja dimensión de la interseccionalidad, ya que, al hacer la lectura del mundo en clave interseccional, se pretende recuperar el significado fundante de la experiencia vital desde las historias de las distintas mujeres, que ha quedado oculto. Sin embargo, no siempre se evidencia un vínculo directo entre el lugar subalterno ocupado por estas mujeres y el cuestionamiento de las lógicas dominantes del sistema hegemónico o la generación de experiencias de transformación, debido a la complejidad de sus interrelaciones, que se instituyen en diferentes niveles de lectura, interpretación y de contradicción, siendo esto una clave fundamental para el análisis y la comprensión de la intersección de desigualdades desde las experiencias y circunstancias vitales, configurándose en un lugar de enunciación desde donde las mujeres emergen como sujetos sociales y políticos para evidenciar las dinámicas y las relaciones de poder en el sistema hegemónico.

En este sentido, se retoma la interseccionalidad como una categoría de análisis relacionada con las experiencias vitales, siendo la historiadora Joan Scott (2008) una de sus primeras teóricas, especialmente en el abordaje disruptivo del género, dada la complejidad de cuestionamientos que definen al sujeto femenino, sus interrelaciones y afectaciones vitales en función de la categoría de género, como por ejemplo cuestionamientos fundamentales sobre ¿qué es ser mujer?, ¿qué es cuidar de los hijos (incluye niños y niñas) y personas mayores? ¿Qué es trabajar dentro y fuera del hogar? Y que, para efectos de la presente investigación, se fueron configurando en preguntas derivadas en torno al proceso organizativo de la comunidad estudiada

y sus dinámicas de vida cotidiana, tales como ¿qué es organizarse comunitariamente?, ¿qué es participar políticamente? ¿Qué espacios formales o informales, visibles u ocultos, de la estructura de organización comunitaria ocupa la mujer indígena? ¿Qué tiene que ver la mujer con la pérdida de la lengua del pueblo Quillasinga? ¿Qué tiene que ver la mujer con relación al volcán Galeras, su sentir, su habitar? ¿Qué significa el territorio?, ¿Qué es defender un territorio y la identidad cultural?, ¿Qué les permite confluir como comunidad para desarrollar esta lucha?

En virtud de lo anterior, se asume que no solo se plantearon preguntas o la sumatoria de algunas, sino que se interrelacionaron o tejieron en una red de cuestionamientos y reflexiones, que tuvieron como eje articulador la concepción de mujer como sujeto (hombres y mujeres) social y político en un espacio-tiempo enmarcado dentro de un contexto social e histórico, que definen a la mujer en torno a aspectos materiales de existencia y en acciones culturales de resistencia y transformación social en su territorio. Frente a lo cual, las preguntas derivadas transcendieron el "qué", emergiendo la interseccionalidad como categoría de análisis al ofrecer nuevas miradas frente a los cuestionamientos planteados y focalizando el análisis y la comprensión de la problemática abordada, a partir del reconocimiento de las experiencias de estas mujeres, particularmente de las diversas formas en las que recorren sus trayectorias de vida y desde donde van surgiendo cuestionamientos más complejos como lo que se exponen a continuación.

¿Cómo es ser mujer? ¿Cómo se configura su capacidad de agencia, acción y movilización dentro de sus comunidades?, ¿Cómo luchan y por qué luchan estas mujeres? ¿Cómo se relacionan los espacios formales o informales, visibles u ocultos que ocupa la mujer con la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural? ¿Cómo son las relaciones entre hombres y mujeres en los espacios de participación comunitaria y política? ¿Cómo son las

relaciones entre hombres y mujeres en el hogar y cuál es su influencia en los espacios de participación comunitaria y política? ¿Cuáles son los principios de convivencia que les han permitido construir e interactuar en los espacios comunitarios, a pesar de las diferencias? ¿Cómo se podrían potenciar las relaciones de complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres que asumen posiciones de liderazgo en la comunidad? ¿Cuáles son las razones, motivaciones y sentires propios para estar en comunidad y en grupo, desarrollando procesos liderados por mujeres? ¿Cuáles son las razones, motivaciones y sentimientos propios que sustentan la lucha por la defensa de su territorio? ¿Cuáles son las razones por las cuales las mujeres lideran la lucha por la defensa de su territorio?

También la categoría metodológica de interseccionalidad se enfocó en cuestionamientos relacionados con el reconocimiento del ensamblaje de las relaciones de poder que generan desigualdad entre los géneros, al preguntarse sobre ¿cómo sienten las mujeres el patriarcado y las relaciones que han establecido frente al patriarcado?, ¿cómo se impone el patriarcado en los cuerpos de las mujeres, los cuerpos de la naturaleza y los cuerpos feminizados?, ¿Cómo vive el racismo en las mujeres?

Siguiendo esta misma línea, se plantearon cuestionamientos sobre otras formas de resistencia frente a estas lógicas del poder, al preguntarse sobre ¿cómo se incorpora lo incorporal en el cuerpo? ¿Cómo posicionar lo femenino en el campo del saber frente a la equidad de género? ¿Cómo se configura la identidad individual a partir de las posiciones de liderazgo y empoderamiento que ha asumido la mujer indígena Quillasinga? ¿Cómo se puede constituir ese empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga y qué rasgos hay detrás de esta posición? ¿Al develar los sentidos de empoderamiento de la mujer líder indígena, se puede contribuir al reconocimiento de las raíces ancestrales y al fortalecimiento de la identidad cultural? ¿Es posible

incorporar el empoderamiento como rasgo que moviliza las mingas de saberes y las relaciones dentro del tejido social que se construye en la guanga ancestral? ¿Por medio de la construcción de sentidos que reconozcan la capacidad de empoderamiento de las lideresas indígenas, se logra potenciar prácticas de acción colectivas?

Finalmente, se interrelacionan los anteriores cuestionamientos con un nivel aún más profundo, donde se intenta dar respuesta a preguntas sobre ¿cómo se podrían aprovechar y complementar en las prácticas de acción comunitarias, los conocimientos académico-científicos y los saberes propios que emergen de las tradiciones ancestrales y las memorias colectivas de la comunidad?, ¿cómo en el diálogo de saberes occidentales y propios emergen los sentidos de empoderamiento de las lideresas indígenas?, ¿cómo dinamizar un diálogo entre el conocimiento de la modernidad y la sabiduría ancestral, que potencie la capacidad de empoderamiento de las lideresas indígenas?

Todo lo anteriormente expuesto son cuestiones que se están indagando y pensando desde la interseccionalidad, para aproximarse a una respuesta a la pregunta central de investigación sobre ¿cómo se incorporan los sentidos que han construido las lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto, departamento de Nariño, en torno al proceso de empoderamiento que han asumido por la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural?, con el propósito de cuestionar nociones totalizantes del ser mujer y su posicionamiento en el mundo, –desde la crítica al feminismo liberal, que se fundamenta en el reconocimiento de la mujer a partir de la imagen y semejanza de la mujer blanca, burguesa, heterosexual –; así como también, reconocer las formas de resistencia que se construyen epistémicamente desde varios frentes, centrando la mirada en las interseccionalidades en el cuerpo-territorio, desde el feminismo latinoamericano no hegemónico.

Siguiendo esta línea de pensamiento, se encuentra resonancia con el argumento de la feminista vasca Itziar Ziga (2014), quien plantea la imperiosa necesidad en este tiempo de poder realizar un abordaje que evidencie el conjunto de dominaciones que se ciernen sobre sujetos (hombres y mujeres) y los sujetos (hombres y mujeres), retomándose la interseccionalidad como una mirada crítica que posibilite extraer del mandato liberal la categoría de género como una construcción social de la identidad de la mujer, desde el cual solo se reconoce a determinadas mujeres en circunstancias de privilegio o superioridad. Por lo tanto, el cuestionar, reflexionar, investigar, intervenir, transformar, escribir desde la interseccionalidad como una categoría metodológica "otra" y la epistemología feminista del Sur, posibilita develar y comprender las vivencias, significaciones y experiencias de aquellas mujeres "otras" que eventualmente puedan incomodar, al estar por fuera de los parámetros impuestos por el sistema hegemónico.

Es así como la interseccionalidad se instituye en una metodología desestabilizadora, "capaz de modificar la maquinaria estatal de producción de diferencias y desigualdades (…)". (Esguerra y Bello, 2014, p. 26), tal y como lo plantean Esguerra y Bello, al centrar la mirada de esta metodología en sus propósitos fundamentales, entre los cuales está el develar para incidir en la desestabilización de las estructuras dominantes, opresivas, represoras y excluyentes que se han reproducido en el marco de diferentes políticas públicas. Desde esta propuesta, que se sustenta en la noción de universalismo crítico, se plantea la perspectiva de abordaje de nuevas políticas públicas bajo criterios que incluyan el entrecruzamiento entre lo diferencial, lo territorial, el enfoque de derechos y, como eje articulador, lo interseccional.

Para Ochy Curiel (2013), resulta indispensable posicionarse frente a la interseccionalidad, traducida a gramática del poder o políticas públicas, para posibilitar la emergencia de una apuesta metodológica, que no se limite a escribir la posicionalidad de ser mujer, sino que busque

la interpelación desde el cómo se es mujer, por qué se es mujer, cómo son las estructuras de poder que atraviesan estos posicionamientos y por qué son desconocidas las prácticas ancestrales frente al ensamblaje de la lógica de poder, posibilitando el enganche de la dimensión de la estructura con la experiencia vivida a la luz de las dimensiones estructurales de esa experiencia.

Es decir, no como experiencia aislada de experiencias estructurales, sino conectar niveles y dimensiones que tienen relación entre lo micro y lo macro de la experiencia vivida y la realidad material de los sujetos (hombres y mujeres), así como también conectar la relación entre cómo se ve la producción de la realidad y la realidad de las mujeres, para reconocer la vida de las mujeres como forma de conocimiento, sin caer en la teorización y trascender hacia la mirada de mundo materializada en la forma en que se produce ese conocimiento, conocimiento "otro" y forma "otra" de materializar ese conocimiento.

Por lo tanto, el papel fundamental de la interseccionalidad no solo se delimita a su concepción como un instrumento político, dada su aplicación en el ámbito de las políticas públicas, sino que también se configura en herramienta conceptual y analítica para pensar las nuevas lógicas de reflexividad, configuración de subjetividades y transformación social de todos los sujetos (hombres y mujeres) en las diferentes sociedades, pero, sobre todo, de aquellos que han sido subalternizados, particularmente por cuestiones de género y sus intersecciones.

Al respecto, los cuestionamientos teóricos que suscitó el concepto de género en los términos planteados por Scott (2008), cuando subraya que el género solo es útil como una pregunta, que encuentra respuesta en contextos específicos y a través de investigaciones concretas, son también válidos para la interseccionalidad. En consecuencia, no es suficiente con preguntar si la noción de interseccionalidad se trata de una teoría, de un método, de una perspectiva, de una categoría analítica o simplemente jurídica; se requiere formular interrogantes

en función de los objetos de estudio. Al respecto, Hancock (2007) plantea como un presupuesto fundamental del paradigma de la interseccionalidad que una investigación interseccional examina las categorías desde varios tipos de análisis e interroga las interacciones entre estas.

Por consiguiente, se propone centrar la mirada de las intersecciones desde las experiencias de las mujeres en el marco de las relaciones sociales, es decir, configurar una mirada que reconoce las desigualdades como circunstancias vitales que atraviesan a sujetos (hombres y mujeres) los sujetos (hombres y mujeres) o están encarnadas en sujetos (hombres y mujeres) los sujetos (hombres y mujeres) que las experimentan, y a la vez, devela las relaciones opresivas, así como también desentraña el entramado de las estrategias de resignificación y disputa que despliegan las personas tanto en el ámbito individual como colectivo, y que para efectos de esta apuesta investigativa, se configura en las intersecciones de la ruta crítica de investigación, donde se plantearon metodologías de trabajo en territorio, a través de las cuales se posibilitó el conocimiento y la comprensión de la interrelación de cuerpos, territorios y feminismos, como formas de acercarse a las experiencias y a la reflexión en los procesos de lucha y resistencia de las mujeres indígenas.

Intersectando: Ruta crítica de investigación

La ruta crítica de investigación para movilizar la reflexión y la conciencia-desde la posición de la investigadora y la conciencia colectiva de la comunidad que hizo parte del contexto investigativo-se construyó como una expresión de ver, entender y estar en el mundo y la comprensión del encuentro entre el sujeto y el mundo; teniendo como punto de partida el acompañamiento de los actores, y desde este escenario, la potenciación de las prácticas de acción colectivas dirigidas a la movilización, el empoderamiento y la reivindicación discursiva desde

los mismos actores, dentro del contexto de la interacción vivencial de la vida cotidiana, que los sitúa de manera diferente frente a otras culturas, saberes y poderes.

Esta perspectiva se centró fundamentalmente en la vía de abordaje fenomenológica del paradigma interseccional, la cual se basa en la experiencia de dominación de sujetos (hombres y mujeres); adaptándose la ruta de investigación a la pragmática de la vida cotidiana, dado que este es el fundamento de la movilización de la conciencia individual y colectiva, ya que lo que repercute en la conciencia individual moviliza transformaciones en la vida cotidiana y conlleva la toma de conciencia y a la acción, como un lugar de potencia que permite ir más allá de las fronteras de la conciencia propia, para que se posibilite el acercamiento a la relación dialéctica "Yo-Otro".

De ahí que se hayan conjugado los aportes de la antropología, la autobiografía y la autoetnografía desde la perspectiva metodológica cualitativa y se haya utilizado un método de investigación etnográfico, dirigido a la construcción de sentidos de los fenómenos sociales en función de los significados; instituyéndose como opción metodológica la etnografía reflexiva -encaminada a descolonizar la clásica etnografía antropológica-, con la intención de crear puentes que conecten el conocimiento "universal" y académico con saberes situados y posibilitar el diálogo de saberes desde dimensiones interculturales, inter lingüísticas e interactorales.

Siendo el último de estos aspectos de vital importancia en la construcción de la ruta crítica de investigación, ya que el diálogo de saberes se instituyó en una herramienta de co-reflexión de los actores y la investigadora sobre el proceso de investigación y también posibilitó la intersección entre la autobiografía y la autoetnografía, como estrategias metodológicas que coinciden en la autorreferencia y las narraciones conscientes y se diferencian por la particularidad en los fines de la escritura. De ahí que la autobiografía se considere un género

literario de tipo contextual e interpretativo de la experiencia de realidad de quien narra, cuyo objetivo es investigar (Escobar, 2020). Por lo tanto, la autoetnografía como método de investigación busca entablar una conexión con el lector, que puede ayudar a pensar o reflexionar sobre sus propias experiencias, posibilitando una interacción enriquecida entre el yo y las experiencias vividas. Méndez (2013).

La autoetnografía, desde lo antropológico y lo narrativo, utiliza la experiencia individual para demostrar que es todo menos individual, si no parte de un patrón social; por lo tanto, las cuestiones personales atraviesan los cuestionamientos sobre fenómenos sociales, buscando cuestionar y transformar deliberadamente. En este sentido, emergen las críticas frente a los temas que se investigan y a los que se les otorga o despoja de la condición de "académicos" y cuestionamientos sobre quiénes encarnan esas autoridades académicas, para visibilizar temas relacionados con el género, la raza, la discapacidad, la violencia, entre otros (Vidal-Ortiz, Viteri y Serrano, 2014).

Por su parte, Blanco (2012) sostiene que la autoetnografía tiene un surgimiento en los años 80's con la "crisis de representación" y en los años 90's toma fuerza con el "giro narrativo", que reivindica la multiplicidad de formas y de formatos para investigar, la aceptación de la ciencia no neutral y el rechazo del concepto de neutralidad trascendente del "testigo modesto" auto-invisible y no marcado de la ciencia moderna (Haraway, 2004). Lo anterior tiene como fin revisar y replantear la noción de objetividad científica, como un cuestionamiento al paradigma positivista y una postura de aceptación de subjetividades e intencionalidades al hacer investigación, emergiendo desde este lugar la relación entre autoetnografía y autobiografía, lo cual exige el ejercicio de la transparencia y la honestidad más exacerbado que en otros contextos, porque exige claridad sobre el porqué se escribe desde la autobiografía.

Si bien es cierto que el compromiso de las ciencias sociales es revelar subjetividades y responsabilidades del investigador, la autoetnografía exacerba la extrañeza desde donde se produce conocimiento; por tal razón la autoetnografía se afianza en el conocimiento situado, siendo la reflexividad la clave para examinar y examinarnos dentro de una relación dialógica con lectores de información autoevaluadores (Preissle y DeMarrais, 2015).

Por lo tanto, se define la autoetnografía como un producto y un proceso, cuyo dinamismo posibilita el pensar cómo escribir y qué impacto puede tener lo que se escribe, ya que al escribir desde la autoetnografía se exacerban episodios o eventos de la realidad, lo cual implica cuestionamientos de humanidad y una acción crítica cuando se escribe de la propia experiencia y de las experiencias de los demás y sus realidades para repensarse a sí mismos; siendo la reflexividad lo que permite que emerjan los factores más visibles de la autoetnografía, como la emocionalidad, que también está presente en otros métodos como la observación participante, la entrevista en profundidad, entre otros.

Es así como se destaca la autoetnografía como método para narrar historias invisibilizadas y producir conocimiento en consonancia con otros mundos que no son tocados a través de las palabras al encontrarse por fuera del discurso académico y que permiten captar voces y realidades invisibilizadas; así como también permite la construcción de narrativas de resistencia de las mujeres, la construcción de sí mismas y del territorio al ubicarlas en el lugar de sujetas productoras de conocimiento y así superar el paradigma patriarcal que las considera objeto. Al considerarse la escritura autoetnográfica como una escritura no formal, posibilita la construcción de nuevos espacios y nuevas formas de enunciarse, de pensar conjuntamente las identidades, de interpelarse; por lo tanto, no se reconoce la objetividad o imparcialidad para el análisis y comprensión de realidades sociales.

En este devenir teórico, autoras como Chandra Mohanty (2008), a través de su planteamiento sobre la colonización como predominantemente discursiva, argumenta la apropiación y codificación se une otro no occidental y el riesgo de marginalización de los feminismos del “tercer mundo”, estableciendo la crítica interna a los feminismos hegemónicos de Occidente y sus metodologías eurocéntricas universalízales, que son necesarios deconstruir y desmantelar, así como también la colonización discursiva referente a la apropiación y codificación de la producción académica y de conocimiento sobre las mujeres del tercer mundo y sus luchas a partir de categorías de análisis particulares, siendo una tarea fundamental el análisis de la construcción discursiva de las mujeres del tercer mundo en el feminismo de Occidente.

Siguiendo esta misma línea, Rosana Rodríguez (2012) plantea que el lenguaje no es neutro; está jerarquizado, lo cual genera desigualdad, frente a lo cual el lenguaje puede configurarse en un vehículo de transformación social, como, por ejemplo, a través de la poesía es posible construir lenguaje despatriarcal. Por su parte, Yuderkys Espinosa (2008) sostiene las críticas a la academia y al movimiento feminista desde la subalternidad "la otra de la otra" y plantea la multiplicidad de formas de hacer investigación y escribir desde el sur global, las sociedades precarizadas y las identidades marginales, que han implementado sus propias formas de investigar por no estar en un lugar de primacía epistémica.

De igual manera, Santos argumenta que dada la existencia de diferentes posibilidades, formas o caminos de generar conocimientos y poder transmitirlos dentro de las ciencias sociales, es decir, el reconocimiento de "otras formas de conocer marginadas, suprimidas y desacreditadas por la ciencia moderna" (2003, p. 27), se trata entonces de impulsar la práctica de una amplia gama de posibilidades epistemológicas y metodológicas, que permitan experimentar nuevos caminos y la combinación de estrategias metodológicas en la generación de conocimientos.

Al respecto, Carolyn Ellis y Arthur Bochner (1996), fundadores y activos promotores del género de la autoetnografía, la consideraron como uno de los caminos por excelencia para "entender el significado de lo que la gente piensa, siente y hace" (Ellis, 2004, p. 8), es decir, para abordar una de las tareas fundamentales de la investigación cualitativa, que consiste en comprender el significado o el sentido que los actores le otorgan a su experiencia (Tarrés, 2001).

Es así como la autoetnografía se considera un método de investigación cualitativa que usa lo personal para estudiar lo social en sus diferentes modos de expresión sociales o culturales, es decir, a través de lo personal se comprende lo cultural, permitiendo el acercamiento a la investigación y a la escritura mediante descripciones densas de lo sensorial y escrituras estéticas o evocativas de experiencias personales e interpersonales; poniendo en práctica la reflexividad en el proceso de construcción de conocimientos situados y creando espacios de reflexión sobre los conflictos y tensiones propios de la posición de quien investiga (Ellis *et al.*, 2011).

En este sentido, se destaca la propuesta teórico-metodológica de los itinerarios corporales escritos por investigadoras sobre sus propios procesos de investigación, mediante el desarrollo de un ejercicio reflexivo de autoconocimiento y la aplicación de teoría corporal a la práctica investigadora (Esteban, 2013), lo cual sirve para cuestionar el ejercicio investigador y académico que de manera generalizada intenta normativizar y regulares cuerpos, atravesados por estructuras sociales de dominación y ejes de opresión que se interceptan; evidenciando que determinados cuerpos sociales –masculinos, blancos, heterosexuales– parecerían tener cierto privilegio epistémico, frente a otros cuerpos “marcados” o etiquetados que estarían en desventaja o discriminación epistémica, aunque generen dinámicas o posibilidades de resistencia.

De ahí que la autoetnografía como enfoque se instituye en una perspectiva epistemológica con relación a la producción de conocimientos que atraviesan todo el proceso de

investigación y posibilita el diálogo de saberes, siendo su reflexividad una dimensión central, que, al igual que la horizontalidad, atraviesa todo el proceso autoetnográfico. Por su parte, la autoetnografía como método de trabajo de campo recupera los gestos, las sensaciones, las emociones, las miradas, los senti-pensares, que dotan de sentido a los acontecimientos cotidianos; siendo el "dejarse afectar" un dispositivo metodológico del trabajo de campo y del proceso de investigación, planteado por Favret-Saada (2012, p. 437), quien argumenta que para conocer y comprender la forma en que las personas crean y recrean el mundo que habitan, es necesario transformarse por la lógica de los interlocutores.

Por lo tanto, en la presente investigación se utilizó el método autoetnográfico y el método biográfico. Con respecto a la autoetnografía, es preciso destacar que este método se basa en la construcción colectiva de un conocimiento "parcial y contingente" (Leyva y Speed, 2015, p. 456), frente a lo cual se privilegió como estrategia metodológica la autoetnografía narrativa o la construcción de narrativas, que tal como su nombre lo indica, está dirigida a construir una narrativa juntamente con otros y plasmar ese conocimiento en la interacción con otros, a partir de narrativas discursivas autobiográficas desde las voces de los protagonistas.

En este sentido, se interseccionan en la autoetnografía las historias de vida como herramienta del método autobiográfico; sin embargo, se reconoce la diferencia entre ambas, la cual radica en la intencionalidad de escribir la historia de vida, que debe centrarse en la reflexión consciente sobre la problemática y las realidades, desde lo que al investigador también le ocurre. Por consiguiente, el escribir autoetnográficamente las historias de vida implica intercalar las historias de vida de los informantes con el propio relato autoetnográfico, emergiendo las respuestas frente a cuál es el fin de escribir e investigar autoetnográficamente y por qué abordar

autoetnográficamente el texto, como otras maneras de narrar las historias de vida desde la intencionalidad del reconocimiento de la realidad y la transformación social.

Así como también se utilizó el método biográfico, que sostiene que hay muchas maneras de escribir sobre las vidas personales y, sobre todo, plantea que el método biográfico es necesariamente interpretativo (Denzin, 1989); cuyo dispositivo metodológico de historias de vida implica la posibilidad de autopercepción del individuo-sujeto de la historia de vida en su vinculación experiencial con el contexto y la relación entre texto y contexto-que la realiza el individuo como parte de su proceso vivencial y como agente histórico, lo que da la medida y el carácter de las áreas problemáticas y de los temas emergentes de una vida (Ferrarotti, 2007).

A través de esta estrategia metodológica se buscó la manera de comunicar ese conocimiento de la narración que emerge en la interacción con otros, por medio de la autobiografía como relato personal y la autoetnografía que va más allá del relato personal, al estar anclado a un contexto e historia y se constituye como una manera de "(…) conectar lo personal con lo cultural" (Ellis y Bochner, 2003, p. 209), para tomar una mayor conciencia de la realidad y construir colectivamente sentidos sobre las cosas. Así, la autoetnografía amplía su mirada para dar cabida tanto a los relatos personales y autobiográficos como a las experiencias del investigador, situadas en un contexto social y cultural.

Este planteamiento resulta congruente con la puesta en marcha de metodologías de trabajo en el territorio, que permiten establecer vínculos y diálogos con otros, respetando la autonomía de los territorios y posibilitando la apertura a la palabra en los escenarios comunitarios. Tal como lo plantea (Bidaseca, 2018), en las apuestas de las metodologías decoloniales de investigación emergen las voces de las mujeres históricamente silenciadas, para posibilitar la escucha y el entendimiento de esas voces, planteándose interesantes vías (otras) de

construcción del conocimiento en los territorios, tales como la educación popular, la cartografía, el teatro de los oprimidos, las emociones, la autoetnografía, la escritura feminista, entre otras.

Apelando a otras vías de acceso al conocimiento y a otras maneras de ver y hacer en el mundo, enmarcadas en las metodologías decoloniales de investigación aplicadas en los territorios, se dio respuesta al objetivo central de investigación, mediante la co-construcción de narrativas que se obtuvieron a través de cartografías corporales, historias de vida, espirales de palabra, recorridos por el territorio, mingas de saberes y asambleas comunitarias. Las estrategias de análisis e interpretación de la información se basaron en la construcción de categorías deductivas, inductivas y emergentes de la matriz de análisis, que compiló las dimensiones del relato a partir de la noción del sentir/pensar, los saberes, las historias, las vivencias y las experiencias del contexto cotidiano de las participantes del estudio, en torno a la definición de las categorías de análisis que están atravesadas en la experiencia personal y que incluyen la conceptualización, las corrientes de pensamiento y un cuerpo teórico que les otorga mayor solidez.

En este sentido, las 20 lideresas indígenas del Cabildo de Obonuco del municipio de Pasto asumieron el rol de coinvestigadoras para la producción colectiva de conocimiento, con el acompañamiento del investigador, lo cual generó el establecimiento de relaciones interpersonales significativas con las protagonistas del proceso de investigación. Esto implicó el planteamiento de cuestiones éticas que se tuvieron en cuenta en el proceso y en los resultados de este, al dar a conocer el trabajo escritural para obtener las réplicas de las participantes y tener la oportunidad de que estas expresen sus percepciones sobre lo escrito, además de garantizar la privacidad y la protección de la información suministrada en los relatos personales.

Por lo tanto, se aplicó un consentimiento informado de las mujeres de la comunidad, que establece el resguardo de la identidad de las participantes, por lo que se omitieron los nombres en la sistematización de resultados que se exponen a lo largo del desarrollo de la investigación. Cabe mencionar que el trabajo de campo de la investigación se realizó entre el mes de septiembre del 2022 y el mes de diciembre del 2023, momento en el que se recogieron los relatos o narrativas que se presentan en esta tesis. Cabe señalar que la información utilizada se adquirió siguiendo los estándares éticos de investigación.

Aunado a lo anterior, la ruta investigativa posibilitó el ejercicio de reflexionar sobre los saberes que se reproducen desde lo ancestral, tradicional, cotidiano, local, colectivo y el diálogo que se puede llegar a establecer entre estos saberes y el conocimiento académico científico, y la construcción de la relación entre conocimiento científico y saberes localizados y contextualizados, dirigida al reconocimiento de la diversidad humana, en escenarios de expresión cultural de las comunidades indígenas, que en el caso particular de la investigación se dirigió al reconocimiento de la diversidad cultural e identidad cultural de la comunidad indígena Quillasinga.

Desde este escenario de investigación, se realizó el ejercicio de enunciar, semantizar o connotar la diversidad cultural y la identidad cultural, desde las subcategorías de memorias ancestrales, el lugar de la mujer en la comunidad indígena Quillasinga, las prácticas de acciones colectivas, la intersección cuerpo-territorio y las apuestas femeninas contrahegemónicas, para aproximarse al conocimiento de cómo en el diálogo de saberes entre el conocimiento científico y los saberes locales, emergen y se incorporan los sentidos que construyen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto, departamento de

Nariño, en torno al proceso de empoderamiento que han asumido por la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural.

Historias de vida

Ferrarotti (2007) afirma que:

> La historia de vida es un texto. Un texto es un "campo", un área más bien definida. Es algo "vivido": con un origen y un desarrollo, con progresiones y regresiones, con contornos sumamente precisos, con sus cifras y su significado. (…). Se requiere acercarse al texto con el cuidado y el respeto debido a otro distinto de uno mismo. Se entra en el texto. No basta con leerlo con la atención externa de quien lee solo para informarse. Es necesario "habitarlo".
>
> Así es como entro al texto de la historia de vida. El pueblo. Establezco con él una relación significativa en la cual ni mi identidad ni la alteridad del texto tienden a prevalecer. Leo con calma, y es así que del texto emergen las áreas problemáticas (…).
>
> La historia de vida se me presenta entonces como una historia de constricciones que pesan sobre el individuo -un conjunto de condicionamientos más o menos determinantes-, y al mismo tiempo como un complejo de estrategias de liberación, que el individuo pone en juego aprovechando las "buenas ocasiones", los atisbos intersticiales. (p. 28)

Por lo tanto, esta herramienta metodológica busca la vinculación del texto y el contexto, es decir, vincular la historia de vida a las características contextuales del cuadro histórico objetivo, en el cual la historia de vida se ha ido desenvolviendo (Ferrarotti, 2007). En este sentido, la historia de vida se instituyó en la construcción de una narrativa biográfica a través de la autoobservación y la reflexividad, guiada por la identificación y toma de conciencia de los privilegios y las violencias/opresiones que se han experimentado en diferentes momentos de la

vida con sus vulnerabilidades y afectaciones, haciendo énfasis sobre estos últimos en las maneras de resistencia que han emergido; en concordancia con los planteamientos de Yuderkys Espinosa (2008) y Ochy Curiel (2009), quienes enfatizan en la importancia de reflexionar sobre los propios privilegios y Marcela Lagarde (1997), quien propone analizar las violencias en conjunto con las estrategias de resistencia.

En relación con lo anterior, la historia de vida se configura como la posibilidad de tejer el lenguaje desde la colectividad, donde la voz del uno y del otro se escuchen mutuamente y desde este escenario de escucha auténtica y legítima, emerjan lenguajes para tejerse en el encuentro con el “Otro”, resistir, transformarse y transformar las relaciones de opresión, dominación, explotación, subordinación del “Otro”; siendo este el inicio de un camino de libertad por recorrer en torno a la alteridad, el cual convoca a asumirla como la opción de ubicarnos en el lugar del otro, en términos de pluralidad, diversidad, humanidad; y también, un camino de emancipación al confrontar los discursos hegemónicos que desconocen los discursos populares, locales, ancestrales, cotidianos, contextuales, que no obedecen a la lógica de las invasiones de los lenguajes de los poderes.

Espirales de palabra

Son espacios de diálogo -conocidos por las comunidades indígenas como "Círculos de palabra" y autodenominados por las lideresas participantes de la investigación como "Espirales de palabra"-, mediante los cuales las autoridades, mayores, mayoras, sabedores y sabedoras indígenas evocan las memorias ancestrales, reflexionan sobre el pensamiento originario, construyen y reconstruyen los saberes propios, haciendo un libre uso y circulación de la palabra (Murillo, 2016).

Esta estrategia participativa y reflexiva de investigación y diálogo en contextos comunitarios permitió abordar temáticas de índole autobiográfica, comunitaria y reflexiva para desaprender las formas patriarcales que se observan en los espacios colectivos de organización, participación y dirección, la disposición de los cuerpos en dichos espacios, la toma de decisiones colectiva, los tiempos de diálogo, la escucha activa, la horizontalidad en las formas de relacionamiento, entre otros aspectos. Es así como desde los espirales de palabra se posibilitó el encuentro con otras mujeres en condiciones de simetría y horizontalidad, en donde no existen las nociones de arriba, abajo, márgenes o centro y se propicia la emergencia de la palabra y la escucha, en correspondencia al pensamiento indígena en espiral, que se contrapone al pensamiento lineal occidental.

Mapeos corporales

Las herramientas corporales en investigación se centran en la reivindicación del valor epistémico del cuerpo, los conocimientos encarnados y las prácticas desde las experiencias. En este sentido, se utilizó el mapeo o cartografía corporal, siendo una herramienta metodológica de exploración autoetnográfica, propuesta por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), la cual está dirigida a mujeres que defienden sus territorios y ha sido aplicada por la feminista indígena Lorena Cabnal, dado que esta metodología propicia la toma de conciencia en torno a la noción de corporalidad y territorialidad, la incorporación en el cuerpo de las agresiones al territorio y la corporeización de resistencias y la lucha por los territorios, mediante la creación de autorrepresentaciones de las mujeres y representaciones narrativas de otras formas de identidad.

La metodología de los mapeos corporales consiste en representar a través de dibujos de los propios cuerpos, las vivencias y sentires de esos cuerpos en relación con las agresiones que se experimentan en los territorios y ubicar estas agresiones en lugares específicos del cuerpo; repensando, recreando, complementando y adaptando estas representaciones gráficas en colectivo, por lo cual permite explorar e identificar los sentidos del empoderamiento que se han incorporado en el cuerpo de las lideresas y que evidencian relaciones entre el cuerpo y el territorio, ya que a través de los grafos se devela y se hace cuerpo, como una vía de incorporar en el cuerpo lo incorporal.

Por lo tanto, las cartografías narrativas simbolizan emociones visibles e invisibles asociadas con experiencias que trazan huellas visibles e invisibles en el cuerpo-territorio, instituyéndose en inscripciones corporales que se configuran en memorias y lenguajes corporales -ya no narrativos-, ya que se trata de construir un relato, una narrativa a través de la experiencia sensible del cuerpo. En palabras de Mélich (2005), en el relato de la subjetividad aparece una identidad narrativa que se despliega en el texto.

Mingas de saberes y asambleas comunitarias

La minga de pensamientos o saberes se configura como el escenario predilecto de la cosmología indígena de reverencia a los ancestros y a la madre tierra, que permite contar con una diversidad de versiones sobre un determinado tema de reflexión y busca refrescar el pensamiento partiendo de las distintas experiencias y capacidades de quienes participan en ellas (Resguardo Indígena de Guambia, 2008). En la dinámica de la comunidad indígena Quillasinga del Corregimiento de Obonuco, estos espacios para mingear, es decir, para reflexionar y compartir el saber y las vivencias, se han enfocado en el abordaje de los saberes propios, relacionados esencialmente con el tejido, la oralidad, la medicina ancestral y las festividades, como una forma

de reorganización, resistencia y lucha para la defensa del territorio y la preservación de su identidad cultural (Cabildo Obonuco del pueblo Quillasinga, 2021).

Por su parte, las asambleas comunitarias son los espacios de participación y diálogo, a través de los cuales la comunidad expresa lo que piensa, se pregunta, hace críticas constructivas, se hacen propuestas, permitiendo que todas y todos hagan uso de la palabra. Este es un espacio participativo y de comunicación propia, donde se hacen disertaciones, reflexiones y se toman decisiones colectivamente (CRIC, 2012).

Como un espacio de reflexión y diálogo de saberes que han sido deslegitimizados por el pensamiento occidental hegemónico, se configuró la minga de pensamiento -que la comunidad indígena Quillasinga denomina "Minga de saberes" y para esta investigación se reconoce como una estrategia metodológica central-, siendo el espacio privilegiado de encuentro para el diálogo de saberes propios, en torno a la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural.

Recorridos por el territorio

Según Matarrese (2015, p. 131), "las caminatas o ‘salidas’ -recorridos por el monte con fines de recolección y mariscos- constituyen una actividad profundamente social y están cargadas de un conocimiento territorial corporizado". En este sentido, Ingold y Vergunst (2008) destacan la descripción de estas caminatas en sí mismas como una fuente de conocimiento invisibilizada muchas veces en las etnografías, que presentan los resultados de los lugares o territorios entre los que se camina o sus destinos, en detrimento del cómo se construyen estos conocimientos y de otros conocimientos que se aprenden durante el recorrido.

También los trayectos o recorridos son elementos para recrear el pasado. En este contexto, es importante tener en cuenta que, en la cosmovisión andina, al contrario de lo que sucede en el mundo occidental, el pasado está frente a nosotros, delante nuestro, pues

> somos capaces de mirarlo, de evaluarlo y de aprender de él; en tanto que el futuro, que es lo desconocido y que no podemos avizorar, se halla detrás. Así, en el avanzar de la existencia, se confronta el hombre con un re-actuar los pasos de sus antecesores, pero transita además espacios unidos a la memoria por medio de ritos y de andares repetidos. (Echazú, 2020, p. 194)

Por otra parte, Charfuelán et al. (2022) retoman el término "reconociencia del territorio", el cual es usado por las mujeres del pueblo indígena Pastos y se entiende como la acción de ser y sentir el territorio, de conocer cada parte de él, siendo el caminar, recorrer y reconocer el territorio clave para proteger la vida y la autonomía territorial. Además, se concibe como un espacio de formación colectivo que permite el fortalecimiento de la identidad cultural, la apropiación de los procesos de las diferentes generaciones y el fomento del relevo generacional en las instancias de la estructura organizativa.

En este sentido, los recorridos en el trabajo de campo se instituyeron en un método privilegiado para dar cuenta de la riqueza de conocimientos que se despliegan en clave de prácticas y que estas, a su vez, dan cuenta de la red de relaciones sociales, los caminos y el caminar que configuran el territorio, ya que el territorio es recorrido, caminado y trasmitido intergeneracionalmente de forma práctica y es construido en diversas direcciones orientadas a tornar inteligible este complejo concepto.

Es así como esta herramienta de trabajo en territorio se instituyó a partir del ejercicio reflexivo y la retroalimentación de los conocimientos, percepciones y usos de los participantes en los recorridos frente a las nociones de territorio, territorialidad y prácticas de acciones colectivas que contribuyan al fortalecimiento de su identidad cultural y al establecimiento de diálogos interculturales que coadyuven en dicho fortalecimiento.

Autoetnografía narrativa o construcción de narrativas

Según Goodall (2008, p. 11), "la investigación cualitativa elaborada en la academia, vía la escritura de narrativa de no ficción, aparece con una serie de nombres -etnografía narrativa, etnografía personal, escritura preformativa, autoetnografía, práctica creativa analítica, sociología lírica, autobiografía, narrativa heurística, etc.-". Los propios fundadores, Ellis y Bochner (2003), plantean que para algunos científicos sociales la autoetnografía y sus variedades son solo un subtipo de etnografía y para otros investigadores son "estrategias metodológicas" (Clandinin y Connelly, 1994).

Para efectos de la presente investigación, se retoma esta última perspectiva, dado que la autoetnografía propugna por la diversidad de formas de escritura y de presentación de resultados. De ahí, que en la autoetnografía narrativa como estrategia metodológica, se enfatice en la presencia de una estructura narrativa —que incluye una trama o el argumento del relato— que se construye en conexión entre el relato personal del método biográfico y el contexto cultural que trasciende este relato. Es preciso señalar que no hay formatos ni parámetros narrativos para escribir relatos autobiográficos; sin embargo, la autoetnografía narrativa se enriquece con otros recursos del lenguaje como el no verbal y se puede combinar con otros formatos como la fotografía, los performances, los mapeos corporales, entre otros, que sirven para el análisis y los argumentos que se plantean en la tesis.

También resulta importante resaltar que, si bien no hay formatos, existen el proceso y el producto, siendo el primero lo que permite evocar y plasmar experiencias propias de quien investiga y que acompañan la explicación de un fenómeno social de manera intencionada y consciente y permiten asumir social y políticamente subjetividades responsables para generar

conocimiento y crear ciencia. El producto hace referencia al texto final, cuyo propósito es vehicular los alcances de la investigación y tocar afectivamente al lector para interpelarlo.

A modo de cierre

Una vez concluido el recorrido por las estrategias metodológicas utilizadas, se puede plantear, a manera de cierre de este apartado, que haciendo alusión al planteamiento de Hancock (2007) sobre los desarrollos tanto teóricos como empíricos que requiere la interseccionalidad como paradigma, en estos últimos en particular, la metodología desarrollada contempló a los otros, lo otro y al mismo investigador y las relaciones con el mismo, con los otros y con lo otro… En este sentido, se propuso un ejercicio autoetnográfico basado en los trayectos metodológicos que se han desarrollado bajo la premisa de "dejarse afectar", como instrumento metodológico que atraviesa el trabajo de campo y como dimensión central del proceso investigativo.

Si bien como investigadora era parte de este mundo y estaba afectada por los gestos, las sensaciones, las emociones, las miradas, los diálogos de saberes, los sentipensares -que dan sentido a los acontecimientos de la vida cotidiana-, es preciso mencionar que lo estaba, pero habitándolo desde un lugar particular, al asumirme como una investigadora colombiana, de raza mestiza con raíces ancestrales indígenas, que desarrolla su proceso investigativo de formación doctoral en feminismo indígena, es decir, desde mi lugar de interpelación como mujer que investiga con otras mujeres y no a otras mujeres.

Es así como, desde la premisa de aproximarse a la comprensión de la realidad a partir de la perspectiva de quienes la viven, emergió mi idea de implicación y mi experiencia de dejarme afectar en la interacción con las personas y su mundo, la cual supone como lo plantea Honneth (2007, p. 75) "no una postura como sujeto epistémico sino como sujeto involucrado

existencialmente". Dicha implicación existencial, aunque se inscriba dentro del marco de un proceso investigativo, se configuró en un desplazamiento ontológico que coadyuvó a la ruptura de la relación objetivadora de los sujetos epistémicos, propia del método racional del pensamiento eurocentrado.

Dentro de este proceso de permitirme el involucramiento y la afectación en la acción investigativa, el descubrir cómo y desde dónde posicionarme como investigadora, me permitió inicialmente cuestionarme sobre cuán cómoda estoy con el hecho de revelar algo de mí al resto del mundo, relacionado fundamentalmente con el desconocimiento de mis raíces indígenas que fueron negadas por tradición familiar e influencia sociocultural y mi posicionamiento vital en el proceso de investigación, desde el reconocimiento de mi lugar de enunciación como mujer mestiza con una herencia ancestral que establece una relación de involucramiento y afectación, que se materializa en el afecto, la ética y el compromiso con quiénes investigo.

Al respecto, Andrea Gómez (2023), plantea que desde la perspectiva de la investigación cualitativa y el método autoetnográfico se demanda ser transparente con los sesgos, siendo estos algo que se debe visibilizar, entender de dónde vienen, si son contraproducentes o levantan otras vetas de análisis; lo que también permite cuestionarse frente a ¿por qué quiero investigar esto? Y ¿por qué con esta colectividad? Desde este lugar de subjetividad —como parte de la experiencia investigativa y escritural— se establecieron los ejes conceptuales del paradigma feminista para evidenciar mi subjetividad situada, privilegiándose los feminismos de colonial, comunitario e indígena, que direccionaron el proceso de investigación y, finalmente, se privilegió más allá de estos presupuestos teóricos iniciales, mi rol y participación frente a mis interlocutoras o compañeras de investigación, consideradas de esta manera porque me acompañaron a recorrer,

caminar y reflexionar juntas este camino construido colectivamente, desde nuestros intereses investigativos, prácticas cotidianas, saberes y sentires compartidos.

Con respecto al uso de las epistemologías feministas, la incorporación de las teorías y prácticas corporales (Esteban, 2013) y el rescate del valor epistémico de las emociones en la investigación para descolonizar las metodologías (Ruíz y García, 2023), Esteban (2015) propone un "compromiso corporal" que no deje inmune corporal y emocionalmente a quien investiga, posibilitándose de esta manera la reconceptualización de la objetividad y la ruptura sujeto-objeto de investigación; dada su provocación para investigar reflexivamente desde el lugar "dónde se parte", la parcialidad, el vínculo con lo que se investiga y cómo va transformándose esta relación. Lo anterior se instituye en una apuesta investigativa "otra", por su carácter subversivo y el desafío que encara, al pretender reivindicar sus raíces e intenciones primordiales de contrariar, cuestionar y reflexionar continuamente para transformar.

Esto es lo que se pretende con la metodología implementada en esta investigación, no solo pensar o analizar críticamente, sino apostar por la utilización de herramientas metodológicas para la reflexión colectiva y experiencial de la práctica investigativa, que permitan mostrar que no hay una única manera de investigar y escribir, lo cual promueve la descolonización epistemológica de la academia y del conocimiento científico, que permite analizar cómo interceptan diferentes opresiones las praxis investigativas y contribuye a romper con las clásicas y hegemónicas miradas de hacer investigación. De ahí que el valor práctico de estas apuestas investigativas "otras", posibiliten la construcción de horizontes de sentido desde el sentir y la voz de los protagonistas de las historias, frente a lo cual surgen retos metodológicos de las prácticas de investigación, que permiten miradas y abordajes inéditos, que trascienden los límites establecidos por los mandatos propios de la lógica positivista de las ciencias sociales.

Desde el lugar donde se reconoce la pluralidad de manifestaciones de lo humano, es desde donde con más fuerza se debe afirmar la diversidad como valor y potencia en las ciencias sociales y enunciar de manera diferente cada categoría de conocimiento que configura el lugar de las ciencias sociales, tales como el poder, las estructuras sociales, las narrativas; sin embargo, estas siguen siendo presas y aún continúan sin soltar las amarras del colonialismo y del imperialismo cultural, su contexto y a la vez su aliado, con un pensamiento autoritario que insiste en la invalidación de otros proyectos históricos, un poder colonial e imperial que ha utilizado el conocimiento de las ciencias sociales para desmantelar otros sistemas culturales y para negar otros saberes.

A partir de los anteriores, se ha establecido un principio de superioridad epistémica, que universaliza una mirada, una estética, unos valores, que reduce lo humano a una única forma de estas expresiones -la reducción de la visión de otredad- y renuncia a la diversidad humana para amoldarse al designio universalista occidental, que contempla las miradas colonial, imperial y patriarcal y estructura el conocimiento académico. Estas reflexiones fueron posibles a partir de la adopción de una mirada crítica, parcial, situada y co-constructora de conocimiento, como parte de un saber y pensamiento propio, situado, contextualizado y corporizado de las lideresas Quillasingas, cuya pretensión es distanciarse de la mirada homogeneizadora y universalista, propia de una construcción positivista de la ciencia y validar una mirada relativista que, en tanto espejo invertido de la anterior, también oculta su posicionamiento (Haraway, 1993).

Frente a lo anterior, se destaca la necesidad de pensar el trabajo de investigación sobre las problemáticas más álgidas contemporáneas como encuentro e intercambio recíproco entre sujetos (hombres y mujeres) del conocimiento, pero sobre todo entre sujetos (hombres y mujeres) de lucha, que contribuyan a desmontar el lugar de neutralidad que ostenta el conocimiento

académico-científico y se instituya en un reto de desestabilización de las estructuras del sistema dominante. Así como también surge el debate sobre la relación con otros para "ser parte" activa del fluir y devenir de las luchas que se despliegan en los territorios, porque ser parte de este fluir y devenir nos sitúa en el camino que se ha venido trazando desde los feminismos de Abya Yala.

Capítulo 1. Forjando el camino de la transformación: Liderazgo de la mujer indígena en acción

El presente capítulo tiene como objetivo reconocer el papel de liderazgo de la mujer indígena y las prácticas de acción colectivas relacionadas con la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural del pueblo indígena Quillasinga, el cual se logró mediante el método biográfico y la historia de vida –como un dispositivo del método biográfico –, que aporta al análisis de los relatos de una persona sobre su vida o momentos vividos, desde lo cotidiano, las estructuras sociales, las interacciones formales e informales, entre otros aspectos.

Figura 3

Historias de vida lideresas Quillasingas de Obonuco

Nota. Tomado de Historias de vida Lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2022. Elaboración propia.

Esto implica preguntarse: ¿cómo resignifican sus historias de vida? Frente a lo cual la historia de vida de las lideresas indígenas Quillasingas se instituyó como un horizonte para pensar los lenguajes y resignificarlos, en un diálogo de saberes como criterio y acción, criterio para la construcción social de sentido y acción para la negociación comunicativa que se produce en el dialogar, divergir, convergir, consensuar; enfatizando en la importancia de descentrarse del

"Yo" soy, para dar lugar al encuentro con el "Otro", sin perder la esencia de lo que se es y sin que el "Otro" tampoco la pierda, y también generando la apertura para conversar con el "Otro" en el mundo y sobre el mundo.

En este sentido, se indagó sobre los trayectos de vida centrados en su rol de liderazgo, con el fin de identificar violencias y opresiones que hayan vivido en diferentes momentos en relación con situaciones de machismo, discriminación, intimidación, entre otras, identificando también las vulnerabilidades asociadas a estas y los privilegios que han experimentado desde su posición de lideresas, a partir de los cuales han construido estrategias de emancipación y resistencia frente a las violencias, opresiones y vulnerabilidades experimentadas en el contexto comunitario. Como resultado de la indagación, se construyó una redacción individual que fue leída en grupo y se hizo la puesta en común de las ideas principales, propiciando el diálogo de saberes que permitió conocer los perfiles y trayectorias de vida de las lideresas participantes y realizar desde la perspectiva de las mujeres indígenas el reconocimiento de las estrategias personales que han desplegado para ejercer su rol de lideresas, las cuales se configuran en prácticas de acción colectivas para continuar con la labor que se les ha delegado en torno a la defensa de la vida, el territorio y la identidad cultural.

En el abordaje de la categoría de liderazgo y sus dinámicas subyacentes, se hace el entrecruzamiento entre la teoría propuesta por algunos autores claves y las construcciones epistémicas de esta categoría, la cual da cuenta del reconocimiento de las dinámicas propias del liderazgo ejercido por la mujer indígena Quillasinga de Obonuco en su comunidad, desde donde se destaca la posición que ha ocupado la mujer en la organización comunitaria, generando un gran impacto en las prácticas de acción colectivas, como formas o estrategias de emancipación o resistencia frente a las violencias, opresiones y vulnerabilidades que experimentan desde su rol

de lideresas en sus vivencias cotidianas, así como también las agresiones que viven con relación a su territorio.

De la categoría central: Liderazgo

La noción construida de liderazgo en la comunidad indígena de Obonuco se enmarca en los procesos de organización y fortalecimiento comunitario para la supervivencia y pervivencia como pueblos originarios. Desde este marco de referencia, se configura el liderazgo femenino en este territorio como el proceso individual que permite el desarrollo de los procesos colectivos, siendo este planteamiento congruente con la argumentación de Davis y Newstron (2004), quienes conceptualizan el liderazgo como "el proceso que ayuda a otros para trabajar con entusiasmo hacia determinados objetivos, es decir, es el acto fundamental del éxito de una organización y su gente" (p. 61).

En este sentido, la emergencia del liderazgo femenino en el marco de los procesos organizativos gestados por esta comunidad indígena permite el reconocimiento de las prácticas de acción colectivas que gradualmente han ido posibilitando la incorporación de conocimientos y saberes propios no hegemónicos en la academia, tales como las concepciones de género de dualidad y complementariedad, la relación del liderazgo y el empoderamiento desde la concepción colectiva del ser, el rol que desempeña la mujer en la trasmisión cultural, entre otros conocimientos situados que emergen desde la periferia.

Para el caso particular de la mujer indígena Quillasinga del Cabildo Indígena de Obonuco, la apertura hacia los espacios colectivos de visibilización de la mujer lideresa y la validación de su participación en la toma de decisiones colectivas ha ido lentamente evolucionando desde el reconocimiento legítimo del Cabildo en 2014 hasta el escenario actual, donde se evidencia el empoderamiento femenino tanto individual como colectivo. Relacionado

con lo anterior, resulta preciso mencionar que en el proceso organizativo inicial de recuperación del Cabildo solo se tuvo en cuenta la participación masculina.

Sin embargo, dicha situación ha cambiado significativamente, debido a que en este momento la mujer indígena Quillasinga de Obonuco desempeña un papel trascendental en el proceso de fortalecimiento cultural de sus usos y costumbres como pueblo originario, y en los espacios colectivos de toma de decisiones e incidencia política, gestados en el tejido social, las asambleas comunitarias, los procesos administrativos de justicia y educación, entre otros. Y es precisamente desde estos espacios que las lideresas han desplegado prácticas de acción colectivas para continuar el legado ancestral de compartir su saber, sentirse escuchadas y aportar desde sus conocimientos y habilidades a la transformación social de su comunidad.

Por lo tanto, la visibilización de los liderazgos resulta importante para las mujeres indígenas, ya que a través de esto se puede favorecer el relevo generacional para que otras mujeres o jóvenes continúen los procesos de defensa territorial y cultural. En este sentido, se realizan acciones dirigidas a motivar a la niñez y juventud para adoptar y transmitir el pensamiento tradicional y contrarrestar los efectos de la colonialidad en este territorio. Adicionalmente, en estos encuentros, se exponen las problemáticas de sus territorios con el propósito de articular acciones desde diferentes espacios comunitarios como son las asambleas y las mingas de saberes.

Descubriendo el poder del protagonismo invisible

Esta subcategoría hace referencia a las dificultades, desventajas o vulnerabilidades en los contextos familiar y comunitario que han experimentado las mujeres indígenas Quillasingas del territorio de Obonuco en el ejercicio de su rol de lideresas, particularmente, en el desarrollo de algunas actividades propias de esta posición en el ámbito colectivo. Lo anterior se puede

evidenciar mediante las siguientes narraciones: "*Se valida la voz del hombre solo por el hecho de ser hombre y no se nos escucha nuestra voz por ser mujeres; en definitiva, la voz del hombre termina representando la voz de nosotras las mujeres"* (Narrativa 3).

> *Tenemos dificultades para asistir a las reuniones porque nuestros compañeros no están de acuerdo con lo que hacemos en la comunidad y se quejan por esto (…). También tenemos dificultades para movilizarnos a los sitios de las reuniones y a nuestras casas. En cambio, los hombres, por el solo hecho de ser hombres, se pueden cuidar más de los peligros, se pueden quedar hasta más tarde y tomarse sus tragos. Ellos tienen ciertas libertades y ventajas que las mujeres no las tenemos y se nota la diferencia, porque nosotras salimos de una reunión a seguir el trabajo en casa, por ejemplo, mientras que ellos se quedan a seguir en su vida social, y yo creo que es como si ellos nos dijeran "usted se metió en esas usted vera como sale solita de eso"; en cambio la situación de ellos es muy diferente. (Narrativa 13)*
>
> *Con respecto a nuestro trabajo de lideresas, algunos compañeros se molestan por tantas reuniones; inclusive, no están de acuerdo por los riesgos a los que nos exponemos, porque a veces los sitios de las reuniones son lejanos y hasta peligrosos. Pero ni nuestra pareja o nuestros compañeros del cabildo nos prestan apoyo o ayuda; no nos dicen a qué hora salen para irlas a recoger, o "yo estoy pendiente para ir por usted"; ni los compañeros que están en las reuniones nos acompañan. Nosotras tenemos que ver cómo llegamos a nuestras casas y, si nos roban o nos pasa algo, es nuestro problema y lo tenemos que solucionar solas, porque ellos no están de acuerdo con estas actividades. (Narrativa 10)*

Manifestaciones de violencia simbólica hacia la mujer indígena Quillasinga en las dinámicas de la vida cotidiana

En esta subcategoría se aborda el reconocimiento de los acontecimientos de la vida cotidiana, que se traducen en manifestaciones de violencia simbólica y sometimiento hacia la mujer indígena en el escenario comunitario. A través del método autoetnográfico-que admite la construcción colectiva de un relato contextual e histórico que trasciende el relato autobiográfico-se posibilitó el despliegue de espacios en los que circuló y se compartió la palabra con mujeres, como una estrategia participativa y reflexiva de investigación y diálogo en contextos comunitarios.

Desde este contexto en particular, se sabe que a pesar de que existe reconocimiento del trabajo comunitario que ha hecho la mujer, a ella se la ha ubicado en un lugar de invisibilización del protagonismo que resulta del ejercicio de aquellos roles de liderazgo y autoridad que ha desempeñado o puede llegar a desempeñar en el espacio público y colectivo, dados los mitos, los roles y estereotipos de género que restringen el accionar de la mujer al contexto familiar y además justifican o naturalizan los hechos de desigualdad, sometimiento y violencia, particularmente la violencia simbólica. Así como también, los usos y costumbres de esta comunidad han limitado sus posibilidades de participación comunitaria y su quehacer en posiciones de liderazgo dentro y fuera de sus comunidades, manifestándose con ello formas particulares de violencia simbólica y de sometimiento en los espacios colectivos gestados al interior de las comunidades y en las relaciones étnico-culturales por fuera de estas.

> *Las mujeres nos sentimos a la sombra de los líderes, en el mejor de los casos las que son escuchadas deben enfrentar las actitudes negativas de los compañeros, por lo que a muchas lideresas nos ha costado tener voz dentro de las actividades comunitarias. (Narrativa 13)*

> *Me ha costado mucho ser escuchada, que mi voz sea validada y que sean reconocidos mis aportes y las ideas que comparto, ya que muchas veces se las han atribuido a los hombres líderes, cuando han sido mis ideas las que ellos han tomado y que han sido respaldadas por ser hombres. (Narrativa 16)*
>
> *Muchas de nosotras sentimos que estas actitudes de rechazo o burla de los hombres nos han coartado nuestra capacidad de liderazgo, porque sentimos miedo al rechazo o la burla de ellos en las asambleas o las mingas que hacemos en la comunidad y preferimos quedarnos calladas para evitar problemas o para que nos hagan sentir mal delante de todos. (Narrativa 7)*

Tal como se expuso con anterioridad, en los hallazgos se destaca el lugar de invisibilización de los roles de liderazgo y autoridad de la mujer indígena en el escenario público y colectivo, así como las formas particulares de violencia simbólica y sometimiento en dichos espacios, lo cual está asociado a la restricción del accionar de la mujer al contexto familiar, la sobrecarga de tareas cotidianas y la desvalorización de la mujer en el contexto familiar, social y comunitario, que han limitado sus posibilidades de participación comunitaria y su quehacer en posiciones de liderazgo dentro y fuera de sus comunidades, frente a lo cual surgen lugares de emancipación y resistencia de la mujer indígena, que posibilitan la visibilización y el ejercicio de su rol de liderazgo en la comunidad.

Por lo tanto, en el presente texto se aborda el reconocimiento de las dinámicas propias de la vida cotidiana que experimentan las lideresas del Cabildo Indígena de Obonuco, frente a las manifestaciones de violencia simbólica y sometimiento que emergen en este escenario comunitario y su articulación con la perspectiva que ofrece el feminismo descolonial e indígena, a partir de la exploración del sentipensar -como elemento indispensable de la perspectiva

descolonial- de las mujeres indígenas de este contexto específico, para evidenciar lo que está oculto tras la lógica de poder patriarcal, que opera en una forma de opresión concreta o manifiesta en relación con la categoría de género.

Las violencias invisibles hacia la mujer indígena Quillasinga en el escenario comunitario.

En este contexto comunitario, se evidencia de manera generalizada la escasa validación del rol de lideresas o autoridades femeninas dentro del Cabildo, así como la falta de reconocimiento de los logros de su trabajo o gestión, que son atribuidos a las autoridades o líderes masculinos; observándose con ello manifestaciones de discriminación y desigualdad de género que se encuentran sustentadas y reproducidas por los roles y estereotipos de género.

Con respecto a lo anterior, es importante plantear el reconocimiento de los roles de hombres y mujeres en los ámbitos público y privado, así como también aquellos estereotipos de género que justifican la violencia contra las mujeres, ya que se justifican creencias socialmente validadas sobre cómo deben darse las interacciones entre los géneros y, de manera particular, el lugar que ocupan las mujeres en dichas relaciones, siendo culturalmente asignados de forma exclusiva los roles domésticos a las mujeres; lo cual limita el ejercicio de su liderazgo al restringir su accionar al contexto privado, en contraposición a los hombres que se sitúan en el contexto público.

Aunado a esto, el ejercicio del liderazgo femenino en el espacio de la colectividad está siendo obstruido por las lógicas de la violencia simbólica y el sometimiento a la mujer, de ahí que resulte fundamental reconocer cómo es el sentipensar de las mujeres al ocupar posiciones de liderazgo dentro de la comunidad, con el fin de identificar las manifestaciones particulares de violencia simbólica en la dinámica cotidiana de interacción de género y las relaciones de poder

en el ámbito colectivo, que opera como un potente dispositivo de sometimiento de la mujer, frente al poder instaurado y validado del sistema patriarcal.

> *Considero que el machismo es la principal barrera que le ha impedido a la mujer ocupar los cargos de poder y autoridad en la comunidad, en igualdad de condiciones a los hombres, cuando ha habido la oportunidad de ejercer esos cargos los compañeros empiezan a decir cosas como "¿será que va a poder?" o cuando hay la necesidad de trabajar en actividades comunitarias se los escucha decir "la quiero ver trabajando en la minga abriendo chambas", y no sólo tenemos que lidiar con estos comentarios, sino también con las actitudes machistas de algunas mujeres que se les unen a los hombres y que en lugar de apoyarnos a nosotras, también nos atacan y se siente esa rivalidad y competencia que impide el tejido de redes de apoyo entre mujeres. (Narrativa 8)*
>
> *Hay una diferencia muy grande en la forma en la que se relacionan los hombres entre ellos y cómo nos relacionamos las mujeres entre nosotras, por ejemplo, me he dado cuenta de que los compañeros se cubren la espalda y se apoyan entre ellos, en cambio muchas compañeras se enemistan, pelean o rivalizan cuando no están de acuerdo con algo y eso genera desunión y debilidad frente al poder que tiene los hombres de estar a la cabeza de la organización del cabildo (Narrativa 5).*

En este sentido, es preciso señalar que comúnmente estas manifestaciones se identifican como formas de discriminación, inequidad de género, relaciones asimétricas de poder, y en el caso específico de este contexto comunitario, se relacionan a categorías subrogadas como maltrato verbal, por tratarse de comentarios de burla o sarcasmo y violencia psicológica o emocional con connotaciones de crítica, humillación, oposición, anulación, indiferencia, entre

otras, que sienten o experimentan las lideresas por parte de la mayoría de los líderes masculinos de la comunidad.

Lo anterior se evidencia en los siguientes relatos: "cuando a los compañeros no les gusta algo referente a lo que la mujer opina hacen conocer su disgusto con burlas o comentarios hirientes" (Narrativa 1).

> *El hecho de que algún compañero tenga una idea y la sabe mantener o proponer y si alguna de nosotras manifiesta otra idea, a veces son como esos tonos de burlas y comentarios como "ummm pero quién habló", "ustedes ya salieron con sus cosas", "mejor eso no", "ya va a empezar esa vieja", "solo jodiendo, así son las mujeres joden por todo", "las mujeres dicen cosas incoherentes (…)". (Narrativa10)*

Dichos comentarios evidencian, por una parte, las actitudes de maltrato verbal y psicológico que se manifiestan por la mayoría de los hombres que ejercen cargos de autoridad o liderazgo en el escenario comunitario, que se configuran en formas de violencia invisibles y que afectan el pensamiento o las formas de pensar de las lideresas. Frente a lo cual, se hace necesario identificar las modalidades en las que se manifiesta la violencia y tomar conciencia de estas, para generar la reflexión y la movilización de acciones frente al abordaje de las violencias.

> *Por lo general los compañeros no tienen en cuenta la palabra de uno, ahora bien, en nuestra comunidad hoy en día, bajo el liderazgo del gobernador, se ha tratado de ser escuchadas, sin embargo, al interior del grupo cuando hacemos las mingas, las asambleas y cualquier tipo de reunión, se nota ese tono burlesco de algunos compañeros frente a nuestras opiniones y propuestas. (Narrativa 3)*
>
> *También recibimos críticas y reproches por las actividades que hacemos las mujeres en comunidad, por ejemplo, si una mujer danza como parte de su actividad*

> *dancística en la comunidad, vienen las burlas o se siente ese ataque cuando se comete una equivocación o se plantea una idea en alguna coreografía o para una presentación del grupo de danzas. (Narrativa 2)*

Por otra parte, se observa que dichas manifestaciones de maltrato hacia la mujer se encuentran enquistadas culturalmente, lo cual hace que las personas se acostumbren, adapten, normalicen y justifiquen esta forma de relacionamiento; constituyéndose en formas de violencia simbólica y de sometimiento de la mujer, que son visibilizadas en función del reconocimiento de las asimetrías de poder naturalizadas por constructos sociales.

Es así como se considera que el reconocimiento de estas problemáticas, permite en primera medida, reconocer que las diferentes manifestaciones de violencia existen y que, si bien es cierto que algunas de ellas son invisibles, también pueden ser palpables en la realidad de la vida cotidiana. De ahí que resulte de vital importancia transitar el proceso de comprender cómo las podemos visibilizar, descifrar y reconocer, para empezar a hablar en los espacios colectivos sobre estas formas sutiles, camufladas, normalizadas y validadas de violencia hacia las mujeres.

Para explorar el sentipensar de las lideresas, se generaron espacios de conversa sobre trayectorias y dinámicas de vida, como parte de los mecanismos culturales de transmisión de la sabiduría ancestral y los saberes propios de los pueblos originarios, entre los cuales también se encuentran las mingas de saberes y los recorridos por el territorio. En estos espacios de circulación de la palabra viva, se posibilitó el diálogo y la construcción colectiva de conocimiento en condiciones de horizontalidad, lo cual metódicamente permitió construir una narrativa con otros y plasmar ese conocimiento en la interacción con otros, posibilitándose con ello que los participantes de la investigación sean coinvestigadores en la producción conjunta del conocimiento, mediante el reconocimiento y la expresión de emociones, sentires, pensamientos y

construcciones internas, que se entrelazan y producen sentido al ser develadas las manifestaciones de las violencias invisibles o simbólicas que se ejercen hacia las lideresas indígenas en el escenario comunitario:

> *En nuestra sociedad machista se hace aparecer a las mujeres como las culpables de la violencia de la que han sido víctimas, por ejemplo, se escucha con frecuencia que si una mujer ha sido violada es porque ella provocó que le pasara eso, porque se viste de manera provocativa o por andar sola en la calle en la madrugada o divirtiéndose en lugares en búsqueda de hombres. (Narrativa 5)*

> *Se dice comúnmente que las mujeres que son víctimas de la violencia en sus hogares se lo merecen por no cumplir con los deberes domésticos o con las obligaciones con su pareja, o también se piensa popularmente que las mujeres maltratadas son masoquistas y que permiten estos tratos porque les gusta. (Narrativa 10)*

Estas violencias y otras formas naturalizadas o normalizadas de violencia generan una significativa afectación a las lideresas, ya que muchas de ellas frecuentemente se sienten violentadas desde la forma de relacionamiento que han adoptado algunos compañeros y que se materializa a través de actitudes de hostilidad o desvalorización del rol de lideresas que ejercen en su comunidad, *"a pesar de que tratamos de hacer las cosas bien, generalmente sólo se reciben reproches y comentarios que dejan en entredicho el papel que tenemos en la comunidad" (Narrativa 4).*

> *Esto nos afecta emocionalmente, porque nos desanimamos cuando sentimos que no somos escuchadas y que no se nos reconoce el esfuerzo que hacemos para trabajar por el bien común, entonces algunas lideresas hacen comentarios como "para qué hablar si a uno no le prestan atención", "para que ponerse a discutir si a uno no le hacen caso y al*

final ellos hacen lo que quieren sin tenernos en cuenta", por eso a veces nos sentimos invisibles y nos desmotivamos en nuestra labor (Narrativa, 20).

La lógica del sometimiento femenino

Al abordar la lógica del sometimiento de la mujer, resulta pertinente visibilizar la dinámica de interacción entre hombres y mujeres en el ámbito comunitario y el rol de liderazgo que la mujer debe asumir, como parte del entramado de las manifestaciones de la violencia simbólica que se materializan bajo la lógica del sometimiento de las mujeres; además, de reconocer las barreras que debe enfrentar la mujer en el ámbito público, tales como la discriminación, la desigualdad de género, el machismo, entre otras; que han permeado significativamente los espacios de liderazgo en esta comunidad indígena, tal como se observa en este relato:

A veces las mujeres callamos o, es más, no sabemos que existen este tipo de violencias como la violencia psicológica, o también las cargas mentales que conlleva el hecho de ser mujer, son cosas que nos afectan y que muchas veces nosotras mismas toleramos porque las desconocemos o nos acostumbramos a esto. (Narrativa 5).

Figura 4

Encuentro de lideresas Quillasingas de Obonuco

Nota. Tomado de encuentro de lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2022. Elaboración propia.

Con respecto a las cargas mentales a las que se hace alusión en el anterior relato, es preciso mencionar que, a través del desarrollo de un ejercicio vivencial, se logró explorar el sentipensar de las lideresas en torno al reconocimiento y conceptualización de las cargas mentales a partir de los roles, funciones, responsabilidades y obligaciones en su vida cotidiana, las cuales se representaron con piedras que iban recolectando en el recorrido por el territorio, cuyas características de tamaño y peso correspondían a la connotación real que perciben de éstas cargas al relacionarlas con sus experiencias y vivencias cotidianas.

En virtud de lo anterior, las lideresas manifestaron que éstas cargas se refieren a la sobrecarga de roles y funciones que se le asignan a la mujer por su condición de género, conllevando al desgaste emocional y psicológico que han experimentado las lideresas, como consecuencia de la sobrecarga que tienen que asumir en su vida cotidiana y que bajo la confluencia de ciertas circunstancias las ha conllevado a un estado de inmovilidad en su accionar o al cese momentáneo de actividades, tal como se expone en las siguientes narrativas., "*sí somos del cabildo y tenemos un cargo de responsabilidad, la carga se aumenta más por todas las tareas, reuniones, gestiones que se deleguen (…)" (Narrativa 3).*

En algunas ocasiones me he sentido paralizada porque es demasiado el peso que tengo con tantas cosas que debo hacer (…) y eso me estanca, no me permite fluir naturalmente con mis cosas, por eso he tenido ganas de renunciar a todo porque ya no puedo con toda la carga que me toca asumir a mí sola en mi casa y en la comunidad es igual porque la mayoría de las veces no se cuenta con el respaldo de los compañeros del cabildo. (Narrativa 16)

He tratado de cumplir con todas mis obligaciones, tanto en mi casa como en mi comunidad, pero muchas veces he sentido que ya no puedo más con todas las cosas que me toca llevar a mis espaldas, incluso me he enfermado o he tenido problemas porque es

muy difícil cumplirle a todo el mundo, por eso me ha tocado tomarme un descanso así sea por corto tiempo. (Narrativa 1)

Muchas veces los compañeros del cabildo no nos entienden, más aún a las que somos madres cabeza de familia y hemos asumido la provisión de nuestros hogares, e incluso las mujeres que no tienen hijos, asumen el cuidado de sus padres u otros familiares; los hombres por lo general se dedican al trabajo y a la provisión económica, en cambio las mujeres tenemos bajo nuestra responsabilidad no sólo el trabajo, sino los quehaceres del hogar, el cuidado de los hijos, en nuestro caso el cuidado de animales y la chagra o el huerto y eso genera muchas cargas porque tenemos que organizar muy bien nuestro tiempo para poder cumplir con todo. (Narrativa 12)

Cuando las lideresas asumen cargos de mayor responsabilidad o autoridad dentro del Cabildo, se evidencia en mayor medida el desgaste emocional y psicológico producido por las cargas mentales y por las manifestaciones de violencia psicológica hacia las mujeres que ocupan dichos cargos; tal como se evidencia en este relato de una lideresa que ocupó el cargo de regidora mayor del Cabildo, que es un cargo de los más complejos de ejercer dentro de la organización comunitaria, ya que los regidores se encargan de impartir justicia:

Yo trabajo en la mañana, trabajo en la tarde hasta las siete de la noche, tengo mucho trabajo como regidora y aparte tengo que arreglar la casa, atender a mis hijos, así que me siento saturada por tantas obligaciones y no recibo ayuda para cumplir con todo. Por ejemplo, con mi hija me toca quedarme hasta tarde para hacer las tareas del colegio con ella y al otro día es la misma rutina y además de eso en el trabajo tengo que asistir a reuniones y atender infinidad de casos que se presentan a diario, por eso renuncié porque no doy más por tantas cosas que tengo en mi cabeza y además me regañan y me

reprochan que no hago mi trabajo bien, todo el tiempo los compañeros me cuestionen el por qué no hago las cosas bien. (Narrativa 15).

A partir de lo anterior, se puede denotar el desgaste y cansancio físico, mental y emocional de las lideresas que asumen cargos de autoridad de alto rango, dada la excesiva demanda de estos, a lo cual se le suma la carga de las múltiples tareas domésticas, que se ha camuflado en la creencia de que la mujer tiene una posición de mando en el hogar, porque es la encargada del manejo de las finanzas, el cuidado de la familia, los quehaceres domésticos, entre otros; además, de asumir la responsabilidad del funcionamiento de su hogar -dado que es a la mujer a quien se le juzga severamente en caso de incumplir con esta responsabilidad ante la sociedad-.

De ahí que un lugar de emancipación y resistencia de la mujer indígena ha sido precisamente el ejercicio del rol de liderazgo en el contexto comunitario, lo cual le ha permitido paulatinamente ir recobrando el lugar de importancia que se le ha otorgado desde la cosmovisión de las comunidades originarias, ya que se la concibe como dadora de vida, cuidadora del territorio, sanadora, curandera o sacerdotisa.

Bajo esta mirada, el papel de la mujer y el hombre recobran un sentido de igualdad; sin embargo, en la práctica se evidencia que barreras como el machismo y las formas particulares de violencia simbólica-dada la interacción de desigualdad entre hombres y mujeres en el contexto comunitario-han permeado las dinámicas de la vida cotidiana de esta comunidad. Por lo tanto, resulta necesario hacer el desplazamiento epistémico para enunciar otras formas de relacionamiento entre hombres y mujeres, con la pretensión de continuar transformando positivamente este panorama, dado el actual auge del liderazgo femenino en este contexto.

Aunado a lo anterior, han emergido otras formas de relacionamiento que avizoran una transformación positiva de las dinámicas cotidianas de esta comunidad, dados algunos privilegios o condiciones favorables otorgados a las lideresas por su posición en la comunidad, lo cual ha incidido favorablemente en su liderazgo y empoderamiento. Desde allí, surgen los lugares de emancipación y resistencia para la construcción de relaciones igualitarias de género, en correspondencia con el principio andino de dualidad y complementariedad, tal como se evidencia en estos relatos:

> *Mi abuelo se encargaba del cuidado de los guaguas y hacía los oficios del hogar, mientras mi abuela salía a arriar al ganado y a hacer trueques para llevar la comida a la casa, yo creo que tanto hombres como mujeres tenemos las mismas capacidades y oportunidades para hacer las cosas dentro y fuera del hogar. (Narrativa 5)*

> *Hay mujeres que asumen las tareas domésticas solas, así tengan una pareja, pero les toca solas asumir todas las responsabilidades en el hogar. Pero también hay mujeres que cuentan con el apoyo de la mamá o de algún familiar. En mi caso mi compañero me colabora y compartimos las obligaciones del hogar, así sí se puede decir que se aplica el principio de dualidad andina. (Narrativa 20)*

> *Si bien es cierto, que a veces vivimos ciertas situaciones incómodas o molestas al ejercer nuestro quehacer de lideresas, también hay que reconocer nuestras ventajas, tanto en nuestro hogar como en la comunidad, por ejemplo, en casa mis hijos y mi compañero se encargan de los oficios cuando yo estoy por fuera trabajando por la comunidad, y cuando regreso a casa ya encuentro todo organizado y mi familia muy pendiente de mí, eso me hace sentir apoyada e importante para ellos. (Narrativa 16)*

> *Creo que el principal privilegio que se me ha dado por mi condición de lideresa es la credibilidad que tengo en mi comunidad, a pesar de que a veces es difícil que nos escuchen y tengan en cuenta nuestras opiniones y propuestas, la credibilidad de la gente que hemos ido adquiriendo a lo largo del tiempo, nos da la ventaja para que los compañeros nos escuchen y apoyen. (Narrativa 1).*

Del surgimiento de lugares de emancipación y resistencia como prácticas de acción colectivas

Las mujeres indígenas Quillasingas de Obonuco que inician su proceso de liderazgo en su comunidad, tienen como punto de partida dentro de dicho proceso, el despliegue de su capacidad de autorreconocimiento como lideresas, lo cual posibilita el reconocimiento del ejercicio de su rol en el contexto comunitario, y de manera particular, la validación y el respaldo de su posición de liderazgo por los líderes y autoridades masculinas. Lo anterior se evidencia mediante los siguientes relatos, *"que las mujeres entendamos que también podemos ser líderes, que el hablar no conlleva situaciones problemáticas, sino que posibilita el dialogo, al debate, la reflexión y al trabajo colectivo" (Narrativa 11).*

> *Nos hace falta dejar esos temores, que vienen desde casa, como cuando yo le comentaba que mi mamá me decía "es mejor quedarse callada y evitar problemas", y lastimosamente eso se queda grabado en la parte mental, en la parte psicológica. Así que es importante romper con esas creencias con las que nos han formado y darnos el permiso de sentir el poder de la palabra, saber que, si tenemos ese poder y ejercerlo en la comunidad, eso nos puede abrir las puertas que el miedo nos ha hecho cerrar y que nos ha llevado a silenciarnos. (Narrativa 4)*

Una forma de resistencia de la mujer, para volver a ubicarse en el importante lugar que ancestralmente se le ha dado en las comunidades indígenas, es precisamente el ejercicio del rol de liderazgo, así se expone en las siguientes narrativas, *"ante las situaciones o decisiones con las que uno no esté de acuerdo, hay que manifestarse y hacerse escuchar. Eso precisamente ha sido lo que ha marcado hoy en día el tener una posición de lideresa en mi comunidad" (Narrativa 14).*

Tanto en mi casa como en la comunidad me han dado el lugar de líder porque tengo fuerza de decisión y he hecho respetar esa posición. Eso ha hecho que me vean como una mujer y no como una cosa, como una mujer que puede liderar y decidir por sí misma. (Narrativa 6)

Últimamente en el cabildo ha sido muy marcada la incidencia de la mujer en la toma de decisiones y se ha destacado el papel de la mujer líder, sobre todo de las más jóvenes, y eso es muy bueno, porque se está cambiando la historia de mi pueblo al darle nuevamente la importancia que tiene la mujer dentro y fuera del hogar. (Narrativa 1)

Alguna vez un compañero me dijo "con usted no se puede porque usted ha sido jodidita". Imagínese esa palabra que utilizó, porque el señor estaba acostumbrado a que lo que él dice se hace, y que, si uno no está de acuerdo, simplemente se calla. Entonces, no, yo le dejé claro que mi opinión también cuenta y merezco respeto. (Narrativa 6)

Es así como, dentro de las dinámicas de interacción comunitaria del Cabildo, se observa en la actualidad el destacado papel de la mujer líder y su efecto directo en la toma de decisiones colectivas, dado el desarrollo de habilidades personales de comunicación asertiva, mediación y negociación, que se instituyen en estrategias de emancipación y resistencia, que, si bien es cierto, se despliegan en el ámbito personal, también permean las interacciones cotidianas entre géneros

en el escenario público, configurándose como prácticas de acción colectivas. Como muestra de ello se presentan los siguientes relatos:

> *En mi caso, como lideresa de mi comunidad, cuando me he sentido discriminada por ser mujer, he hablado con mis compañeros y he tratado de hacerles entender con respeto el lugar que tengo en la comunidad. Además de ser referente para desarrollar actividades o ayudarles a los compañeros con sus tareas en el cabildo o a resolver conflictos, he tenido que llegar a acuerdos con ellos en cuestiones políticas del cabildo. (Narrativa 11)*
>
> *Para poder realizar bien mi trabajo he tenido una estrategia, porque a uno le toca ganarse una posición de liderazgo frente a los hombres y ese respeto. Nunca les he hablado con gritos o malos tratos, pero sí imponente y con firmeza, transmitiéndoles el mensaje de que yo también aquí merezco ser escuchada y que mi palabra vale tanto como la de ellos. Así he ganado cierto estatus, el respeto y el respaldo de mi comunidad en la toma de decisiones. (Narrativa 19)*
>
> *La mayoría de las lideresas que han sido autoridades han vivenciado situaciones de discriminación o desigualdad por parte de otras autoridades masculinas de mayor rango. Pero, como yo no me quedo callada y con respeto los confronto, entonces ellos por más que quieran atacarme, saben que con respeto yo me voy a defender; siempre los he mirado de frente y les he hablado de buena manera para negociar con ellos y decidir de la mejor manera posible en nombre de mi comunidad. (Narrativa 17)*

A manera de discusión y reflexión

Desde el reconocimiento del papel de liderazgo de la mujer indígena Quillasinga y las en las prácticas de acción colectiva que ha desplegado en las dinámicas de la vida cotidiana en su territorio, se puede plantear que, si bien es cierto existe dicho reconocimiento en este contexto,

de manera generalizada coexisten formas de violencia basada en género (VBG), que se manifiestan en las dinámicas propias del ejercicio del liderazgo en el ámbito colectivo, dada la construcción social que se ha impuesto en la sociedad occidental frente a las creencias y roles que deben asumir mujeres y hombres, desde donde operan las normas sociales, expectativas y condiciones aceptables de ser mujer y hombre dentro de la estructura del sistema patriarcal hetero normativo, cuya lógica de poder genera desigualdad entre géneros y diversas manifestaciones de violencia por cuestión de género.

Como se sabe, la VBG se produce cuando alguien causa daño o se le causa daño a alguien por su identidad de género o su orientación sexual. Al respecto, Jaramillo y Canaval (2020), plantean que la violencia de género consiste en un fenómeno de orden estructural, social y político que se produce por la discriminación que estructura el sistema sexo-género-patriarcado. Algunas de estas manifestaciones de VBG difusamente se perciben en la dinámica de interacción entre hombres y mujeres dentro del escenario comunitario, ya que resultan ser desconocidas, invisibles o naturalizadas.

Por otra parte, se observa que dichas manifestaciones de maltrato hacia la mujer se encuentran enquistadas culturalmente, lo cual hace que las personas se acostumbren, adapten, normalicen y justifiquen esta forma de relacionamiento; constituyéndose en formas de violencia simbólica y de sometimiento de la mujer, que son visibilizadas en función del reconocimiento de las asimetrías de poder naturalizadas por constructos sociales. Al respecto, Bourdieu (1999) concibe la violencia simbólica como la reproducción del dominio masculino sobre la naturalización de las diferencias entre los géneros. Es así como dichos constructos sociales se establecen de forma natural y se reproducen debido a los roles atribuidos al género dentro del sistema patriarcal, los cuales sustentan los estereotipos de género y los reproducen culturalmente.

Por su parte, Fernández (1993), afirma que la identificación de la mujer como esposa, madre y protectora de la familia ha sido impuesta y a la vez legitimada por el modelo patriarcal; así mismo, con el desarrollo del capitalismo, se confinó a las mujeres al ámbito familiar y a la vida doméstica como su supuesto lugar natural, excluyéndolas de la vida económica, social y política.

En este orden de ideas, al abordar la lógica del sometimiento de la mujer, resulta pertinente visibilizar la dinámica de interacción entre hombres y mujeres en el ámbito comunitario y el rol de liderazgo que la mujer debe asumir como parte del entramado de las manifestaciones de la violencia simbólica que se materializan bajo la lógica del sometimiento de las mujeres, planteamiento que resulta congruente con la aportación teórica de Bourdieu (2003, p. 5) al afirmar que:

> (…) he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del desconocimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento (…).

En palabras interpretadas de Bourdieu (2003), la lógica de la dominación se puede ejercer en razón de un principio simbólico conocido y aceptado o consentido por el dominador y el dominado, una manera de modularlo a través de un idioma, una manera de pensar, comunicarse o comportarse y, comúnmente, una característica distintiva, emblema o estigma; para el caso particular de esta comunidad indígena, esta lógica de sometimiento se da en función de los roles y estereotipos de género, desde donde operan las cargas mentales o la sobrecarga de tareas

cotidianas de los roles que se asignan a la condición de ser mujer en el contexto familiar y comunitario.

Por otra parte, la influencia de ideologías como el machismo, que han sido gestadas en el pensamiento y la cultura occidental y que se han ido paulatinamente incorporando en la dinámica de las comunidades indígenas, han ido transformando la concepción originaria de la mujer indígena para ubicarla en un lugar de cosificación, cuya principal implicación es el control social sobre la mujer y los "usos legítimos sobre el cuerpo", que, según Bourdieu (2003), se han impuesto por la sociedad para responder a lugares de enunciación donde la mujer "femenina" y el hombre "viril" corresponden a los modelos a seguir y a lo que el grupo social espera de su actuación.

Es así como la restricción del accionar de la mujer al contexto familiar y la sobrecarga de tareas cotidianas han limitado sus posibilidades de participación comunitaria y su quehacer en posiciones de liderazgo dentro y fuera de sus comunidades, frente a lo cual surgen lugares de enunciación contrahegemónicos de la mujer indígena, que posibilitan la visibilización de su papel de liderazgo en sus territorios y que se traducen en las luchas, las resistencias, los retos, los desafíos y los caminares del día a día dentro de los procesos comunitarios y organizativos para la garantía de sus derechos, la defensa del territorio y la preservación de la identidad cultural.

Así como también la visibilización de sus roles familiares, laborales y comunitarios ha posibilitado el caminar el sendero de la gobernanza junto con los hombres y emprender luchas conjuntas, siendo un punto de partida para desmontar la lógica de poder que opera en este contexto en particular y en la realidad que viven las lideresas de las comunidades indígenas en general, ya que cuando se trata del reconocimiento y validación social del liderazgo en el ámbito comunitario, la mujer se ubica detrás de los líderes y autoridades indígenas masculinos.

En definitiva, la reflexión que surge frente a este tema resulta inacabada; sin embargo, sus resonancias permiten vislumbrar horizontes de sentidos propios y situados para hacer los desplazamientos epistemológicos, metodológicos, ontológicos y políticos de rearticulación de las posiciones de liderazgo, poder y saber. En la experiencia particular de esta comunidad indígena, las prácticas de acción colectiva se han construido a partir de la visibilización del liderazgo femenino, lo cual se ha hecho mediante el autorreconocimiento de la condición de lideresas y el despliegue de estrategias personales que han posibilitado el diálogo y la concertación en la toma de decisiones colectivas.

Lo anterior ha demandado el reconocimiento de experiencias, vivencias, prácticas colectivas y resistencias que visibilicen formas alternativas de sentir la organización y participación comunitaria, la vida cotidiana en comunidad, la recuperación de memorias colectivas, las conversaciones con otros para encontrar los puntos comunes en medio de las diferencias, entre otras formas insurgentes que se instituyen como un lugar descolonial donde se ubican las polifonías de los cuerpos racializados y los territorios geográficamente marcados.

En este sentido, el proceso de ir urdiendo el tejido colectivo de saberes y sentires desde estas otras formas de habitar el mundo no sólo posibilita el desmontaje de la lógica de poder, sino que también se contrapone a la fragmentación, objetividad, neutralidad y universalidad de la ciencia moderna, que ha excluido saberes otros como el sentipensar y el corazonar propios de las epistemologías de América Latina o el Sur de Abya Yala, que han permitido la construcción y el tejido de sentidos de vida situados, resistencias y re-existencias desde las sabidurías propias.

En virtud de lo anterior, es necesario enfatizar en el carácter político del autoconocimiento y el autorreconocimiento que se pretende generar a través de las metodologías otras propuestas en este proceso investigativo, cuyos objetivos según Castañeda (2012) son

visibilizar, desnaturalizar e historizar la violencia en los cuerpos sexualizados y racializados desde las experiencias de las mujeres, es decir, la experiencia encarnada en sus cuerpos, siendo este aporte muy potente en el intento de aunar esfuerzos académicos, políticos y prácticos, frente al abordaje del fenómeno de la violencia en sus múltiples manifestaciones, el cual se ha perpetuado históricamente y continúa afectando la vida y los cuerpos femeninos y feminizados en la contemporaneidad.

Siguiendo la línea de pensamiento de Lorde (como se cita en Bidaseca, 2023), es importante destacar que su lucha se basó en encender y mantener su propio fuego en la tradición del pensamiento negro radical, siendo la visibilización del liderazgo y el reconocimiento de las estrategias individuales desarrolladas por las lideresas indígenas Quillasingas con despliegue en lo colectivo, consistentes con los planteamientos de esta autora con respecto: a) la autodeterminación como la decisión de definirnos nosotras mismas y hablar por nosotras mismas, b) el trabajo colectivo y la responsabilidad frente a la decisión de construir y mantenernos unidas nosotras mismas y nuestras comunidades, c) la unidad frente a la decisión de trabajar por y mantener la unidad de sí misma y la comunidad para reconocer y solucionar nuestros problemas juntos y, d) el lugar de enunciación de la comunidad desde el cual es posible desarrollar formas de resistencia y liberación frente a las diferencias de poder entre hombres y mujeres, el racismo, el sexismo, el heterosexismo, entre otras.

De ahí que los lugares de emancipación y resistencia de la mujer indígena, frente a las barreras que obstaculizan sus procesos de liderazgo, se fundamenten en las luchas por la defensa del territorio y la identidad cultural y se evidencien a través de las voces de los sujetos del feminismo que han sido sistemática e históricamente silenciadas, así como de los modos en que se estructuran las relaciones entre géneros en el sistema hegemónico patriarcal, para

desestabilizar su estructura y generar su ruptura y desmantelamiento, desde adentro de la estructura organizativa de las comunidades. Siguiendo esta línea de pensamiento, Martínez (2017) argumenta que las formas más generalizadas en las que se manifiestan o emergen los procesos de resistencia y empoderamiento contribuyen a generar procesos creativos de apropiación de espacios personales (desde la noción de cuerpo e identidad) con incidencia en los espacios sociales.

En este sentido, se retoma la idea-fuerza de experimentar el propio cuerpo y sus poderes como un campo de resistencia; de ahí la importancia que revistió en el estudio el indagar las formas de resistencia de las mujeres en el pasado, para posibilitar la emergencia de su participación política en el presente con potencial transformador (Paredes, 2006). Desde este presupuesto, se confirman que las aportaciones teóricas que emergieron desde los lugares de emancipación y resistencia de las lideresas indígenas Quillasingas de Obonuco, se relacionan con recursos personales como la comunicación asertiva, la mediación y la negociación en el desarrollo de su proceso identitario o de autorreconocimiento.

Capítulo 2. Despertando el poder y empoderando la voz: Mujeres indígenas en la organización comunitaria

Este capítulo aborda el análisis de las posiciones personales de empoderamiento y los espacios en la organización comunitaria que asumen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga, frente a la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural, el cual se logró a través de los ejercicios dialógicos que se realizaron en los espirales de palabra con las autoridades y lideresas Quillasingas de Obonuco, posibilitando el develamiento de aquellos rasgos que subyacen tras las lógicas del empoderamiento, dentro de los espacios de la organización comunitaria donde se ubica la mujer indígena.

Figura 5

Espirales de palabra con autoridades y lideresas Quillasingas de Obonuco

Nota. Espirales de palabra con autoridades y lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2022. Elaboración propia.

Esta estrategia metodológica se enunció como espirales de palabra en la juntanza y construcción colectiva con las lideresas —dado que se vincula al pensamiento indígena en espiral, que se contrapone a la linealidad del pensamiento hegemónico occidental y denota la ciclicidad, la complementariedad y la interconexión del tiempo, el espacio y las relaciones

humanas, naturales y cósmicas— con el propósito de abordar las categorías de sentidos del empoderamiento y organización comunitaria y las subcategorías comunes que se identificaron, a saber: capacidad de agencia, acción y movilización en las posiciones de liderazgo y las dinámicas de poder y saber que han asumido en los espacios de organización comunitaria.

Por una parte, lo anterior se instituye en un intento por recuperar la memoria ancestral, el pensamiento propio, los saberes propios, la identidad cultural y el territorio y, por otra parte, se configura en una apuesta contrahegemónica que trasciende los saberes ancestrales y las tradiciones, para dar apertura al proceso de participación política de la mujer indígena. Además, resulta importante enfatizar que estas categorías y subcategorías se encuentran relacionadas transversalmente con la intersección cuerpo-territorio, que se abordará concienzudamente en el próximo capítulo de la tesis.

De la categoría central: Empoderamiento

Para comenzar, es importante señalar que la palabra empoderamiento, ha sido ampliamente utilizada en los procesos organizativos de los diferentes grupos étnicos, sin embargo, en la comunidad indígena Quillasinga, se destaca el proceso de empoderamiento femenino que se viene desarrollando, dado el impacto positivo que ha tenido en los espacios de organización comunitaria, desde donde se gestan las asambleas como espacios comunitarios para la gobernabilidad y la toma de decisiones colectivas y las mingas de saberes, donde se discute y reflexiona respecto a la vulneración de los derechos de los pueblos indígenas, particularmente los derechos relativos a la tierra, donde la mujer históricamente ha tenido un papel protagónico en estas luchas, además de las luchas especificas orientadas a la dignificación de la mujer y en conquistar espacios de representación en procesos democráticos.

Por lo tanto, en esta categoría se aborda el reconocimiento de las dinámicas propias del proceso de empoderamiento, desde donde emerge la categoría de participación política de las mujeres indígenas y su articulación con la perspectiva que ofrece el feminismo decolonial, indígena y comunitario, respecto a la visibilización de las manifestaciones de discriminación y las relaciones asimétricas de poder basadas en género, dado que éstas tienden a imponerse en los escenarios de la organización comunitaria y se contraponen a la cosmogonía indígena de dualidad que sustenta el cosmos (el sol y la luna, el día y la noche, el cielo y la tierra) y la complementariedad de los géneros; poniendo en evidencia el hecho de que el machismo es producto de Occidente, al igual que la categoría de género es una construcción occidental.

Es así como las relaciones asimétricas de poder basadas en género hacen alusión a un conjunto de costumbres y códigos que se practican como si fueran propias, en detrimento de la mujer indígena. Se manifiestan en el silenciamiento en las asambleas comunales, la subordinación de las luchas de las mujeres a la revolución indígena global, la separación entre espacios y roles públicos (relaciones político-administrativas) y privados (familia) y la relegación de las mujeres a este ámbito, así como las trampas de la complementariedad que desfiguran las relaciones intergénero y justifican situaciones de desigualdad, opresión y violencia.

En este sentido, el empoderamiento frente a la lucha y resistencia en defensa del territorio y la identidad cultural, como concepción indígena propia, es vivido de forma específica por las lideresas de la comunidad Quillasinga de Obonuco, resaltándose que desde una posición subalterna frente al patriarcado, ellas han implementado en las dinámicas de su cotidianidad estrategias contrahegemónicas de manera individual y colectiva, para contrarrestar la colonialidad del poder con su subsecuente subordinación de género y tejer desde este lugar de

resistencia alianzas comunitarias y sociopolíticas, al ocupar los lugares de liderazgo, poder o autoridad y saber en la organización comunitaria.

Desde este escenario, ha sido posible que las voces silenciadas de las mujeres sean escuchadas y promovidas por el ensamblaje de relaciones y alianzas que se han venido configurando en el territorio y que han incidido en la amplia presencia de las mujeres en los procesos organizativos de esta comunidad, la participación en cargos de autoridad dentro del Cabildo y la acumulación de experiencia organizativa y administrativa dentro y fuera de su comunidad. Es así como se ha gestado el proceso de configuración de la identidad individual de la mujer indígena Quillasinga de este territorio, a partir de la asunción de posiciones de liderazgo y el despliegue de su capacidad de empoderamiento.

A pesar de las barreras que siguen enfrentando al ejercer posiciones de poder o autoridad -dadas las intersecciones del género, raza y clase social-, las mujeres indígenas organizadas que levantan su voz y se acuerpan para la defensa de su identidad cultural y territorios se instituyen en un referente social y político de lucha y resistencia frente a las violencias patriarcales y coloniales, transformando la manera de hacer política y lo político, que se configura como una política situada, con relación al territorio, las alianzas y las acciones de denuncia y resistencia, que han desplegado desde el tejido social, los saberes propios, las epistemes sobre el territorio, entre otros aspectos que conforman la vida cotidiana y reproducen nuevas formas de organización comunitaria.

De ahí que el empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga o el "Gran Poder" de la Mujer Volcán se instituya a partir del reconocimiento de su liderazgo en el contexto comunitario, cuyo punto de partida es el autorreconocimiento como lideresas, a pesar de las barreras que se manifiestan en las relaciones asimétricas entre géneros en el ámbito colectivo, lo cual evidencia

los rasgos detrás de esta posición de poder de la mujer indígena, dados aquellos espacios formales o informales, visibles u ocultos de la estructura de organización comunitaria que ocupa la mujer indígena y la interacción de esos espacios con la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural. Así como también las dinámicas de las relaciones entre hombres y mujeres en los espacios de participación comunitaria y en los espacios privados como el hogar y la influencia de éstas en los ámbitos colectivos.

A pesar que este escenario se ha visibilizado por la emergencia de la capacidad de empoderamiento y el papel de liderazgo que tiene la mujer indígena -en torno al proceso de movilización de espacios de reflexión frente a sus problemáticas y el desarrollo de acciones colectivas para promover el cambio y la transformación social de la comunidad-, desde los hallazgos del estudio se develan otras realidades cotidianas y dinámicas de interacción, relacionadas con las manifestaciones de discriminación y las relaciones asimétricas de poder basadas en el género, constituyéndose en rasgos subyacentes al empoderamiento de la mujer indígena.

Si bien es cierto que estas manifestaciones tienden a imponerse en los espacios formales e informales, visibles u ocultos de la organización comunitaria, es preciso destacar que también desde estos escenarios emergen lugares de emancipación y resistencia de la mujer indígena -siendo las mingas de saberes los espacios propicios para impulsar y dar continuidad a los procesos comunitarios desarrollados por las mujeres indígenas-, frente a lo cual las lideresas han desplegado una serie de recursos personales para el ejercicio del liderazgo, el empoderamiento y la participación política en su comunidad, los cuales se invisibilizan desde la colectividad, dada la imposición de la lógica occidental de dominación masculina.

Al respecto, cabe señalar que esta lógica de dominación, que opera en el contexto de investigación y en sus dinámicas de vida cotidiana, se caracteriza principalmente por la predominancia del patrón masculino en la estructura de jerarquía y poder que atañe al ámbito político y la administración de recursos públicos. En este sentido, se destaca, por parte de los hombres, la invisibilización generalizada de la gestión realizada por las lideresas en los procesos de desarrollo y mejoramiento comunitario.

Además, existe una marcada influencia de los roles históricamente asignados por la estructura patriarcal y los estereotipos de género, que han relegado a la mujer a las labores domésticas y le han otorgado superioridad o dominancia social a la figura masculina. Dichas formas, que obedecen a la lógica de poder patriarcal, han limitado la visibilización de la mujer como sujeto activo en el ejercicio de su rol de liderazgo y en el despliegue de su capacidad de empoderamiento dentro de la comunidad.

Visibilizando la discriminación y desigualdad de género: Mujeres a las casas

El análisis categorial de las narrativas de las lideresas Quillasingas de Obonuco pone en evidencia que las manifestaciones de discriminación y desigualdad de género tienen su inicio en las dinámicas familiares de los hogares primarios de las lideresas indígenas, las cuales se caracterizaron por la presencia de interacciones de desigualdad entre hombres y mujeres en función de estereotipos de género, siendo estos un conjunto de ideas, creencias, expectativas, comportamientos y roles asignados social y culturalmente a los hombres y a las mujeres por su condición biológica desde temprana edad.

> *Cuando uno ha nacido en un hogar donde manda el papá y la mujer solo sirve para cuidar a los hijos y hacer el oficio doméstico, se busca escapar del yugo de un papá machista y una mamá sumisa, y por eso he construido una realidad muy diferente en mi*

hogar porque no estoy dispuesta a repetir la historia de mis padres ni a que mis hijos crezcan bajo ese sistema machista y que vivan lo que yo viví con mi papá. (Narrativa 11)

Si bien es cierto que el modelo de crianza brindado por la familia de origen de las lideresas se caracterizó por estas interacciones de desigualdad entre géneros, la reproducción de dicho modelo sociocultural presenta una ruptura en la dinámica de asignación de roles por género en el actual grupo familiar de las lideresas, dado que en la conformación y funcionamiento de sus familias se ha asumido una mayor conciencia de la importancia de construir relaciones equitativas de género en sus dinámicas cotidianas, como una materialización de las luchas internas que han librado las lideresas para reorganizar sus sistemas familiares y replantear la crianza de los hijos (incluye niños y niñas), desde donde se sabe se reproducen culturalmente los estereotipos de lo femenino y lo masculino en los roles de género que se desempeñan en el hogar. Tal como se expone en los siguientes relatos:

Mi esposo, al igual que mi padre, trató de encerrarme en la casa por sus celos y su necesidad de controlarme todo el tiempo, pero yo no se lo permití. Siempre he sido una buena ama de casa, pero no es para lo único que soy buena; también me he formado para ser lideresa de mi comunidad y me he destacado por sacar adelante las mingas y los proyectos que nos han beneficiado a todos. (Narrativa 9)

Mi madre fue una mujer muy sumisa, pasiva, muy buenita y tranquila, que se dedicó únicamente a las labores del hogar y a la crianza de los hijos sola, porque mi papá trabajaba todo el tiempo. En la casa se hacía lo que mi papá ordenaba; mi mamá nunca tuvo voz ni voto y eso mismo me enseñó mi mamá a mí desde pequeña, a obedecer a los hombres, pero cuando conformé mi familia tenía claro que mi compañero tenía que ser diferente a mi papá y escogí a un buen compañero de vida. (Narrativa 8)

> *Mis hermanos tienen la misma forma de ser de mi papá; son machistas porque eso les enseñó él. Ellos no hacían nada en la casa. Todo nos tocaba hacer a mis hermanas, a mi mamá y a mí; hasta nos tocaba servirles. Por eso, ellos con sus esposas hacen lo mismo que mi papá hacía con mi mamá, tratarla como su sirvienta. En cambio, yo decidí tener una familia diferente, donde mis hijos y mis hijas aprendieron desde pequeños a hacer todo y en igualdad de condiciones, así como yo lo hago con mi compañero. (Narrativa 2)*

Directamente relacionado con lo anterior, se observa la dinámica de interacción entre hombres y mujeres en el ámbito de las relaciones sociales y los roles asignados que deben asumir, como parte del entramado de manifestaciones de discriminación y desigualdad de género, que normalizan las relaciones sociales de dominación masculina y se materializan de diferentes formas en las pragmáticas de la vida cotidiana del entorno familiar y sociocultural.

Reconociendo la dominación masculina: La lógica del sometimiento de unas por otros

Es preciso mencionar que, tanto en el entorno privado como colectivo, se observan las pragmáticas de la vida cotidiana de dominación masculina que emergen en el contexto comunitario Quillasinga del territorio de Obonuco. De ahí que en estos entornos y bajo diferentes formas o circunstancias, se evidencien las interacciones de desigualdad entre los hombres y las mujeres que ocupan posiciones de liderazgo, poder y saber dentro de la estructura organizacional del Cabildo. Lo anterior se puede observar en las siguientes narrativas de las lideresas, *"así se reconozca que en el hogar la mujer lo lidera, su compañero no va a permitir que este liderazgo se haga visible frente a la comunidad" (Narrativa 11), "Yo soy consciente de que los hombres y las mujeres somos diferentes, pero deberíamos tener las mismas posibilidades y oportunidades para disfrutar de los mismos derechos" (Narrativa 9).*

> *No se trata de ser iguales, sino de tener las mismas oportunidades en el ejercicio del liderazgo en nuestra comunidad, porque es cierto que tenemos diferencias entre hombres y mujeres y por eso somos el complemento entre nosotros, pero a veces esas diferencias hacen que recibamos un trato desigualdad. (Narrativa 5)*
>
> *A veces los compañeros, tanto en los espacios comunitarios como en el espacio del hogar, nos reprochan que no hacemos nada. En el hogar muchas veces nos dicen que nos pasamos durmiendo, que no hacemos nada, a pesar de todas las obligaciones que cumplimos en nuestra casa, no se nos reconoce nuestro trabajo ni nuestros aportes, mucho menos se nos reconoce el trabajo comunitario que hacemos. (Narrativa 2)*

Es así como, al retomar la construcción epistémica en torno al liderazgo y empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga de Obonuco, se amplía la mirada a través del debate que ofrece la perspectiva de las epistemologías feministas latinoamericanas, específicamente los feminismos descoloniales, comunitarios e indígenas, dado que se posibilita su articulación con la visibilización de las manifestaciones de discriminación y las relaciones asimétricas de poder basadas en género, a partir del sentipensar de las mujeres indígenas frente a dichas manifestaciones y el reconocimiento de las pragmáticas de la vida cotidiana, que naturalizan y legitiman las interacciones de desigualdad de género y el lugar de subordinación de la mujer, para la reconstrucción y resignificación de la posición social desigual que ocupa la mujer, en comparación con la ubicación de superioridad que tiene el hombre dentro de la estructura social contemporánea.

En este sentido, la noción de empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga de Obonuco, se configura en una declaración de su sentipensar para denunciar desde una posición crítica y propositiva, las restricciones, vulneraciones y situaciones de afectación en el ámbito

personal, familiar, social y comunitario, relacionadas con el lugar que ocupa en la organización comunitaria, y también para posibilitar la transformación social a partir de la transformación de aspectos de su vida personal, tales como el fortalecimiento de su autoestima frente a las manifestaciones de violencia simbólica y la instrumentalización que experimentan como parte de la dinámica de relacionamiento entre géneros en el ámbito colectivo, que tienden a menoscabar la autoconfianza y seguridad personal, generando una autoestima negativa en sí mismas, miedos y relaciones de dependencia afectiva y económica que han hecho sobrellevar situaciones de maltrato, que operan desde el desconocimiento de sus capacidades y potencialidades, afectando el despliegue de su empoderamiento personal y comunitario.

De ahí que su apuesta contrahegemónica de empoderamiento femenino esté dirigida a alzar su voz, materializar sus proyectos e ideales, redimir luchas personales y familiares, fortalecer el amor propio, retomar el coraje, la valentía y otros recursos personales para afrontar los retos y superar las barreras o adversidades que se presentan en su trabajo comunitario, con el fin de continuar con la lucha y la resistencia en la defensa de sus cuerpos, territorios y epistemes, así como la consecución de la equidad de género en los espacios de la organización comunitaria.

> *He sentido una gran frustración por no haber podido continuar con las metas de mi proyecto de vida, pero cuando descubrí que soy una mujer poderosa pude emprender otro camino y mi lucha interna se encaminó a dejar esa frustración atrás, a seguir avanzando hacia nuevos sueños y a trabajar en mí para tener cambios positivos en lo personal. (Narrativa 3)*

> *A veces los miedos nos hacen creer que no vamos a poder alcanzar lo que nos proponemos en la vida, el miedo a que solas no podemos o el temor o negación más grande que existe de no creer en una misma también nos estanca en algunos momentos,*

pero yo he aprendido que eso sólo existe en nuestra mente, porque en la realidad yo he luchado y he alcanzado todo lo que he querido hasta ahora, por ejemplo, yo he criado sola a mis hijos y he logrado muchas metas personales que me hacen sentir satisfecha y realizada conmigo misma por los logros alcanzados. (Narrativa 9)

El trabajo personal que he hecho frente a mis miedos y limitaciones mentales y el poder reconocerse a mí misma como una mujer empoderada, me ha permitido proyectar mi vida siendo feliz con lo que hago y viviendo con mucho amor propio, dejando las cargas a un lado para hacer siendo feliz y vivir ligera con independencia de los demás y dependencia de una misma (Narrativa 15)

Mi empoderamiento representa la construcción del NO miedo, es mi fuerza, mi voluntad, mi valentía, mi coraje, mi perseverancia, mis luchas, esto es lo que me ha permitido creer y crear posibilidades para mí misma y las nuevas generaciones, en las que se haga presente la igualdad de género, se inculque la independencia y la libertad y se valore a la mujer en la familia, en la comunidad y en la sociedad. (Narrativa 17)

La apuesta contrahegemónica de la mujer indígena desde el lugar de enunciación de la organización comunitaria

En el devenir de su historia, las lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco, han marcado un hito al ocupar en la actualidad posiciones de liderazgo en sus comunidades y al desarrollar o fortalecer su capacidad de agencia y empoderamiento; acontecimiento que se ha dado gracias a las mujeres que han logrado de manera significativa contrarrestar las manifestaciones de violencia simbólica y superar las barreras de la desigualdad social y el sometimiento al interior de sus comunidades, al

autorreconocerse como lideresas y al ser reconocidas y validadas como tal, por algunos hombres que ejercen la gobernanza con una mirada deconstruida frente a las relaciones de género y poder.

A partir del reconocimiento de los malestares, violencias y agresiones insertos en el cuerpo- territorio y en el territorio-cuerpo –categoría que se abordará con profundidad y amplitud en un capítulo más adelante–, en los lenguajes, las formas de percibir, sentir y actuar en la vida en comunidad; el Cabildo de Obonuco ha gestado la búsqueda de mejores formas de organizarse como colectivo indígena; teniendo en esto gran incidencia las lideresas, al idear estrategias personales y colectivas que les han permitido enfrentar las múltiples maneras en las que la colonialidad, articulada a las dinámicas propias en el territorio-, atraviesa los cuerpos, las prácticas, los sentidos, las motivaciones, las actitudes propias; así como también, la fragmentación y la desconexión entre los géneros, impactando de manera directa el tejido social, desde donde emerge la organización comunitaria como lugar de enunciación de la apuesta contrahegemónica de la mujer indígena.

En este sentido, las lideresas al autorreconocerse como las mujeres que lideran los procesos comunitarios, al dar a conocer el trabajo que están realizando en sus comunidades y percibirse a sí mismas como mujeres empoderadas, han contribuido de manera importante a la ruptura de aquellas barreras que imposibilitan el diálogo y la escucha en igualdad de condiciones entre hombres y mujeres en el escenario de la colectividad. Lo anterior se evidencia a partir de los siguientes relatos:

> *Como lideresa de mi comunidad salgo de mi casa y me abro a otros espacios, como los que nos ofrece el cabildo, donde a pesar de las dificultades que he tenido para que mi voz tenga una escucha, creo que cada vez mis opiniones, ideas y aportes han tenido más*

validez y he sido respaldada por mi fuerza de carácter para seguir luchando por mi comunidad. (Narrativa, 6)

Las mujeres como yo en mi comunidad nos hemos destacado por nuestro liderazgo, a pesar de los inconvenientes que hemos tenido como en los tiempos antiguos que a las mujeres se nos callaba abruptamente, nosotras hemos seguido en la lucha para ser escuchadas y hoy en día esta situación ha ido cambiando, aunque aún se escuchan cosas como "ya la embarro, mejor cállese no hable", seguiremos haciendo y mostrando nuestro trabajo con la intención de encontrar esa dualidad entre hombres y mujeres para sacar adelante a nuestro pueblo. (Narrativa, 3)

Por otra parte, la visibilización del liderazgo y el reconocimiento del empoderamiento como apuesta contrahegemónica, ha posibilitado el despliegue de estrategias que han contrarrestado significativamente el silenciamiento de sus voces en el escenario comunitario y han posibilitado el diálogo asertivo y la concertación en la toma de decisiones colectivas dentro de los espacios de organización comunitaria, particularmente, las mingas de saberes como lugares de enunciación del saber y las asambleas como lugares de enunciación del poder.

Como lideresa de mi comunidad no me he sentido discriminada por ser mujer y he tenido incidencia en las cuestiones del cabildo, pero creo que eso se debe a que me he forjado un carácter fuerte que me ha permitido no dejarme opacar y ganarme mi lugar en la comunidad. (Narrativa, 8)

Cuando no se me escucha en la comunidad, siento que está presente el legado de mi madre, porque mi mamá siempre me decía que es mejor callarse para evitar problemas, con esto no estoy de acuerdo porque creo que ante las situaciones o decisiones con las que uno no esté de acuerdo, hay que manifestarse y hacerse escuchar,

eso precisamente ha sido lo que ha marcado hoy en día el tener una posición de líder en mi comunidad. (Narrativa, 4)

En mi caso que he estado ejerciendo el papel de autoridad dentro del cabildo, no me he sentido tan agredida o afectada en esta parte porque si he sentido el apoyo de los compañeros, pero yo siento que para estar en una posición de liderazgo o autoridad, las mujeres tenemos que ser estrategas, ha habido situaciones en donde los compañeros han tenido ciertos problemas, debates o controversias, porque la mayoría de personas de la comunidad no están de acuerdo con ellos, yo siempre he tratado de ser objetiva frente a las situaciones y en ocasiones he optado por la defensa de las propuestas de los compañeros y les he brindado mi apoyo frente a la comunidad, lo que implica también el apoyo de otras mujeres que están a mi alrededor y confían en mi criterio, eso ha hecho que cuando yo hable o haga alguna propuesta o sugerencia, ellos me escuchen y algunas veces hasta me apoyan. (Narrativa, 1)

Una estrategia para uno lograr ganarse una posición de liderazgo frente a ellos y ese respeto es no quedarse callada, así ellos traten de afectarme yo no me quedo callada y con respeto los confrontó, entonces ellos por más que quieran atacarme, saben que con respeto yo me voy a defender, siempre los he mirado de frente y les he hablado de buena manera. (Narrativa, 12)

La formación que he tenido como persona y mi experiencia como lideresa me han permitido defenderme frente a los ataques de los compañeros y también frente a los malos tratos que a veces se reciben de las autoridades masculinas, quienes han gritado, ofendido o han hecho llorar a la mayoría de las mujeres que han ocupado cargos de autoridad. Conmigo han tratado de hacer lo mismo, pero no han podido, porque como yo

> *no les hago caso ni les hablo de manera grosera, pero sí les hablo de la misma forma con que ellos me hablan, no a gritos, pero si imponente, transmitiéndoles el mensaje que yo también aquí debo ser escuchada y así me he ganado cierto estatus y respeto en la comunidad. (Narrativa, 19)*

De la categoría emergente: Participación política

La participación política de las mujeres indígenas dentro y fuera de sus organizaciones, ha recobrado gran importancia en los últimos tiempos, sin embargo, ha sido un proyecto escasamente reconocido, que ha logrado visibilizarse gracias a la participación de la mujer en la organización comunitaria y política que se da en los resguardos, cabildos, asociaciones, asambleas, y de manera especial, las mesas permanentes de trabajo y concertación con el Estado, la comisión de mujeres de la Mesa Permanente de Concertación y otras instancias de los órdenes local, nacional e internacional; que se establecen con el fin de trabajar por la soberanía alimentaria, la recuperación de la memoria histórica, la educación propia, la garantía de su derecho a la consulta previa, libre e informada en relación con los proyectos que impliquen impactos en sus territorios, entre otros aspectos.

De manera particular, las mujeres indígenas de este territorio han demandado una nueva organización social en armonía con la naturaleza y han cuestionado su situación y papel con respecto a las relaciones asimétricas de poder entre géneros. Desde estos escenarios, se ha posibilitado la participación política de la mujer indígena Quillasinga en el panorama general del territorio nariñense, al tener la oportunidad de ser elegidas para ocupar lugares de autoridad o poder en igualdad de condiciones que los hombres dentro de la organización comunitaria. No obstante, se debe destacar que la comunidad de Obonuco ha sido la pionera en generar esta

condición igualitaria y transferir su experiencia a otras comunidades indígenas que la replican dentro de sus procesos organizativos.

Es así como, al ampliar la perspectiva de la mujer indígena Quillasinga, emerge la noción de las mujeres indígenas como sujetas políticas, que se están enfrentando al gran sistema de la lógica del poder colonial, patriarcal y capitalista, desde sus propias construcciones epistémicas y miradas de mundo; evidenciándose que actualmente se instituye una nueva configuración del sujeto (hombres y mujeres) político indígena, que se considera en los estudios encaminados en la defensa territorial.

Particularmente en este estudio realizado, se logró evidenciar las formas en las que las mujeres indígenas construyen su reflexión y acción política para defender los territorios y su identidad cultural desde las pragmáticas de la vida cotidiana, así como también la manera en la viven su organización comunitaria en defensa del territorio y la cultura y cómo disponen el cuerpo en la lucha –sorteando las múltiples barreras como la violencia sistemática que experimentan en sus vidas cotidianas–, desde donde se configura la autonomía epistemológica, como una herramienta de lucha, disputa y confrontación del discurso de la academia, posibilitando la emergencia del discurso femenino que apela a las concepciones, sentidos y mirada de mundo, como construcciones epistémicas que emergen de lo que viven las mujeres en sus cuerpos diversos y en sus propios territorios. En virtud de lo anterior, emerge la reconstrucción de sentidos individuales y comunitarios, sostenida por el principio de que lo personal es político, como uno de los principales fundamentos de las epistemologías feministas:

> *Para mí lo político fue algo que me hizo descentrar la mirada de afuera para empezar a mirarme hacia adentro, a reconocer cómo me miro a mí misma y a darme cuenta de cómo yo me posiciono y me movilizo en el mundo desde mi lugar de líderesa y mujer*

empoderada, eso para mí es mi política y esto es lo que me ha hecho ser la protagonista de mi propia vida. (Narrativa 3)

Mi participación en la política tiene que ver con ser la protagonista de mi propia vida y también saber cómo apoyar a las otras compañeras en este proceso de encontrar la propia voz, encontrar qué es lo que hay dentro de nosotras y qué es lo que hay que decirnos primero a nosotras mismas, para luego poder decirles a los demás. (Narrativa 5)

Desde la perspectiva de las lideresas Quillasingas, frente a su concepción como sujetos (hombres y mujeres) políticos, se destaca su valoración del trabajo reproductivo, como otra forma de ejercer la política situada para la defensa del territorio y la identidad cultural, ya que estas mujeres evidencian a través de su trabajo diario, cómo el territorio-hogar también se convierte en el lugar de resistencia. *"mis actos políticos son el cuidado de mi hogar, de mis animales y de mi chagra, también es la trasmisión de los saberes que heredé de mis ancestros para el cuidado de mi territorio y de nuestra identidad" (Narrativa 2), "mi militancia política tiene que ver con el trabajo que hago en mi casa y en mi comunidad, cuidando a mi familia y mi territorio a través del liderazgo que tengo" (Narrativa 11).*

Desde el reconocimiento de estas formas de configurar la dimensión política en este territorio, emerge la experiencia cotidiana de sobrellevar las cargas domésticas a la par con las responsabilidades que atañen el ocupar posiciones de liderazgo, autoridad o poder político en la comunidad. Lo anterior se observa en las siguientes narrativas, las cuales se relacionan con el ejercicio de la política en el ámbito privado y público.

Como madre cabeza de familia que soy tengo que asumir sola la responsabilidad de mi hogar y mi familia y a la vez cumplir con las obligaciones que tengo como autoridad del

> *cabildo y otras responsabilidades en los proyectos culturales que se desarrollan en el Obonuco (…). Creo que la forma de hacer política es cumpliendo con mis responsabilidades sin descuidar ninguna de ellas y me he dado cuenta de que si me organizo bien puedo responder con todo. (Narrativa 10).*
>
> *Tanto en mi hogar como en la comunidad soy la responsable de varias tareas que me han encargado por mi capacidad de liderazgo y eso me ha permitido ir adquiriendo mayores responsabilidades en el cabildo y ser reconocida como una mujer fuerte y comprometida que trabaja por su comunidad (Narrativa 19).*

En este sentido, se involucra el análisis de la experiencia personal de las lideresas frente al sentido de lo político, desde el cual se posibilita el reconocerse a sí mismas y reconocer a las otras desde sus capacidades de liderazgo y empoderamiento, lugares de enunciación desde donde se apertura la generación de espacios y oportunidades para su participación política dentro y fuera de sus comunidades.

> *Yo inicié mi trayectoria política siendo lideresa en mi comunidad y después ocupando cargos de autoridad en el cabildo, pero después inicié otro camino participando como representante de mi comunidad en las mesas de trabajo y concertación con instituciones del Estado y otras entidades. También he participado en mingas de saberes de otras comunidades indígenas y en proyectos municipales y departamentales (Narrativa 19).*

A manera de discusión y reflexión

En esta parte del capítulo, se aborda la discusión teórica y se retoma la construcción epistémica del empoderamiento y la participación política de la mujer indígena Quillasinga del territorio de Obonuco, así como se plantea la discusión y reflexión en torno a la visibilización de las manifestaciones que legitiman la discriminación y la desigualdad de género y el

reconocimiento de las pragmáticas de la vida cotidiana, desde donde se reproducen las relaciones sociales de dominación masculina, configurándose en barreras que enfrentan las mujeres indígenas desde las experiencias que han tenido en el despliegue de su capacidad de empoderamiento y su participación política.

Lo cual se evidencia en la realidad comunitaria y ha posibilitado la instauración de lugares de enunciación contrahegemónicos, como un intento de enfrentar en el territorio de las palabras al sistema patriarcal y sus formas de dominación sobre los cuerpos de las mujeres, los cuerpos de la naturaleza y los cuerpos feminizados, al reconocer la estructura patriarcal, hablar sobre el sentir frente al patriarcado, enunciar las formas del patriarcado para despatriarcalizar y posibilitar la discusión sobre las opresiones en el ser mujer desde la raza, la condición de género, la identidad sexual, entre otras, que atraviesan el Estado, las instituciones, los espacios cotidianos y las dinámicas comunitarias.

Si bien es cierto que la noción de empoderamiento es una construcción teórica occidental, resulta necesario tensionar este concepto desde la concepción de las ciencias sociales y sus principales cuestionamientos para establecer la discusión en torno a la construcción epistémica del empoderamiento y sus prácticas dentro de la comunidad Quillasinga del territorio de Obonuco. Se trata entonces, tal como lo plantea Grosfoguel (2013), en su discurso académico en torno a la descolonización de las ciencias sociales, de convocar la construcción de propuestas novedosas encaminadas a la diversificación del canon del conocimiento, lo cual implica descolonizar, pero a su vez, reconocer esos saberes occidentales y otros saberes subalternizados. De ahí que, al descolonizar los estudios sociales, se asuma e inscriba una diversidad epistémica real, que trascienda el uni-versalismo especificado que se centraliza exclusivamente en las posturas teóricas de las epistemologías dominantes y que se incorpore un pluri-versalismo que

aborde las experiencias divergentes para la producción de conocimiento en el campo de las ciencias sociales.

Relacionado con lo anterior, Grosfoguel (2013) reconoce el significativo aporte social de las epistemologías dominantes. Sin embargo, señala que éstas no pueden considerarse como un saber único y privilegiado. En este sentido, este autor propone una relación dialógica de saberes con estas epistemes que no se limiten a los mandatos eurocentristas o nortecentristas en relación con lo epistémico y étnico, y que incluya el lugar de enunciación de la identidad del investigador dentro de la práctica investigativa, evitando caer en la misma trampa de los saberes hegemónicos de orden dogmático.

Por lo tanto, se retoman las propuestas y discusiones que ofrecen sobre este tema los feminismos latinoamericanos y descoloniales y, por otra parte, se presenta el análisis de las posiciones personales de empoderamiento y los espacios en la organización comunitaria que asumen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga, frente a la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural. En este sentido, Bartra (2002, p. 69) señala que:

> (…) hay algunas cuestiones que el Punto de vista feminista adopta necesariamente para denominarse así; conceptos y categorías específicos que se utilizarán si se lleva a cabo una investigación de carácter feminista; por ejemplo, y dependiendo de las épocas y los lugares en que se desarrolla la investigación, han sido fundamentales nociones y categorías como patriarcado, opresión y/o explotación de las mujeres, trabajo doméstico invisible, modo de producción patriarcal, discriminación sexual, sistema sexo/género, mujer (en singular y en plural), género, relaciones entre los géneros y empoderamiento.

Desde la lectura en clave crítica de los feminismos latinoamericanos y descoloniales sobre el concepto de empoderamiento, resulta fundamental el abordaje de las luchas de las

mujeres por la emancipación en el que éste se inscribe, dada la noción de que el poder no es algo que permanece siempre igual a sí mismo, si no que más bien se mueve, circula y se manifiesta cuando se ejecuta, complejizando la manera de ver y pensar la resistencia (Tzul, 2010).

El anterior planteamiento es congruente con la construcción epistémica que han hecho del empoderamiento las lideresas indígenas Quillasingas del territorio de Obonuco, que se configura como el poder personal o el poder interior, con una connotación subversiva y transformadora, en tanto coadyuva a la desestabilización de la estructura de poder patriarcal y posibilita el despliegue de acciones individuales y colectivas de lucha y resistencia; además de reconocerse, validarse y articularse en esta construcción epistémica el término occidentalizado de empoderamiento, propiciando de esta manera un diálogo de saberes entre su concepción propia y la occidental.

En virtud de lo anterior, es preciso retomar las aportaciones teóricas de León (1997), quien plantea que el empoderamiento femenino se configura en una apuesta del accionar de los sujetos frente a las estructuras que generan y mantienen la discriminación de género y la desigualdad social, por lo cual esta concepción se relaciona con la perspectiva que plantea el feminismo decolonial respecto a las reflexiones críticas sobre el género, el análisis de las múltiples opresiones que históricamente han afectado a las mujeres y la visibilización del potencial crítico de los diversos feminismos (decoloniales, autónomos, indígenas, afro, lésbicos, comunitarios). En este sentido, resulta fundamental señalar que la intersección entre feminismo y decolonialidad permite enriquecer conceptos como autonomía y comunidad (Espinoza *et al*., 2014).

Es así como, al comprender la concepción del empoderamiento desde el lugar que ocupa en la organización comunitaria, se relaciona esta connotación con el concepto que se le otorga al

empoderamiento femenino, el cual se configura como una estrategia de lucha frente a la vulneración de derechos -relacionados con la pervivencia de la identidad cultural y la defensa del territorio-, que se despliega a través de la capacidad de agencia, acción y movilización de la mujer en sus comunidades. En relación con lo anterior, se retoman los aportes de Batliwala (1997), quien, desde un punto de vista sociológico, define el empoderamiento como el proceso por medio del cual las mujeres desarrollan o potencian su capacidad de configurar y dirigir sus propias vidas e influir en la toma de decisiones de su entorno.

De ahí que este planteamiento resulte congruente con la perspectiva de las lideresas del territorio, dada la confluencia de dos aspectos fundamentales para el estudio en la concepción del empoderamiento, a saber, el desarrollo o fortalecimiento de capacidades personales y su impacto en las dinámicas de la vida cotidiana del contexto inmediato. En virtud de lo anterior, la definición de Batliwala resulta ser la más pertinente para la presente investigación, debido a que abarca la dimensión individual y colectiva, al concebir el empoderamiento como el proceso mediante el cual los individuos, grupos y comunidades despliegan su capacidad de adquirir poder, control o autoridad de sus propias vidas de forma individual y colectiva.

Por otra parte, se da apertura a la discusión enraizada en el empoderamiento y la capacidad de agencia de la mujer indígena en la organización de las comunidades y su relación con la defensa del territorio y la pervivencia de la identidad cultural, frente a lo cual resulta fundamental retomar los planteamientos de Stronach et al. (2017), quienes sostienen que el concepto de empoderamiento está relacionado con términos como agencia, autonomía, autodeterminación, participación, entre otros; no obstante, el empoderamiento puede acrecentar cierto tipo de agencia (Alkire, 2005) o provocar una expansión de la agencia (Ibrahim y Alkire, 2007).

De ahí que el concepto de empoderamiento abordado en el estudio se configure como una concepción más amplia al integrar el concepto de agencia, la cual fundamentalmente hace alusión a la capacidad de los individuos para comprender y controlar sus propias acciones, independientemente de las circunstancias de sus vidas (Webb *et al*., 2002, como se cita en Stronach *et al.*, 2017). Esa concepción abarca el ámbito individual y es complementaria a la definición de empoderamiento de Batliwala, que aborda lo individual y colectivo, tal como se explicó anteriormente.

Al articular estas nociones teóricas con la perspectiva que ofrece el feminismo decolonial, indígena y comunitario, respecto a la visibilización de las manifestaciones de discriminación y las relaciones asimétricas de poder basadas en género, es preciso mencionar que históricamente la mujer indígena se ha visto expuesta a condiciones de vulnerabilidad y vulneración de derechos, dadas por su diversidad étnica, condición social y género (Korol, 2016), posicionándola en un lugar de desventaja frente a la figura masculina en las dinámicas de interacción social, tanto en el ámbito privado como colectivo.

Por otra parte, los usos y costumbres, que legitiman las relaciones sociales de dominación masculina, también han normalizado algunas manifestaciones de discriminación, desigualdad de género y sometimiento de la mujer (Fernández, 2007). Desde el abordaje de la lógica del sometimiento que los hombres ejercen hacia las mujeres, se evidencia que el machismo ha permeado las dinámicas de la vida cotidiana de las comunidades indígenas, generando interacciones de desigualdad entre los hombres y las mujeres que ocupan posiciones de liderazgo, poder, saber y representación política dentro de su comunidad, lo cual difiere significativamente entre ambos géneros, con respecto a la validación de las posiciones que ocupan y sus implicaciones en la toma de decisiones en el ámbito colectivo.

Desde este panorama, emerge la necesidad de reconocimiento de las diferentes formas de lucha por los derechos de la mujer y el empoderamiento femenino, lo cual centra la mirada en la epistemología feminista descolonial, y particularmente el feminismo indígena, respecto al reconocimiento de la condición de sometimiento de la mujer indígena instaurada por la asimetría de poder en las relaciones de género, que surge de la estructura del sistema heteropatriarcal (Guevara & Álvarez, 2021), tiende a imponerse en los procesos organizativos y colectivos gestados al interior de las comunidades indígenas y se visibiliza en sus dinámicas de la vida cotidiana, ya que los roles y estereotipos de género se marcan profundamente en la estructura patriarcal, que no sólo oprime los cuerpos de las mujeres, sino el cuerpo-territorio en ciertos contextos, realidades y relacionalidades.

Al concebirse el género como "un concepto construido socialmente a partir de un conjunto de ideas, creencias y representaciones que cada cultura ha generado a partir de las diferencias sexuales entre hombres y mujeres (…)" (Silva, 2004, p. 14); resulta preciso señalar que los roles de género se conciben como el conjunto de expectativas acerca de los comportamientos que se consideran apropiados en función de un sexo determinado y que se esperan tanto de las mujeres como de los hombres, dadas las imposiciones socioculturales (Silva, 2004). Por su parte, los estereotipos de género son el conjunto de creencias existentes sobre las características apropiadas que se han atribuido a la feminidad para las mujeres y a la masculinidad para los hombres (Magally, 2011).

En este sentido, los hallazgos evidencian que las manifestaciones de discriminación y desigualdad de género se encuentran sostenidas y replicadas por los estereotipos de género; es decir que, de manera generalizada y naturalizada, se le atribuyen exclusivamente a la mujer los roles de carácter doméstico y se restringe su accionar al ámbito privado. Siendo lo anterior

congruente con la construcción social del género, que se basa en las normas sociales establecidas, las expectativas, las condiciones aceptables frente a ser hombre o mujer, las interrelaciones entre hombres y mujeres y las diferentes relaciones de poder y subordinación dentro del sistema patriarcal (Arellano, 2003).

Es así como el conocimiento de los roles de hombres y mujeres en las dinámicas e historias familiares que se evidenciaron en los hallazgos de esta investigación permite reconocer aquellas raíces que generan y sostienen los estereotipos de género y que justifican la discriminación contra las mujeres y la desigualdad entre géneros. En este sentido, se retoma la concepción de estereotipos de género propuesta por Magally (2011), quien sostiene que dichos estereotipos son el conjunto de creencias existentes sobre las características apropiadas atribuidas a la feminidad para las mujeres y a la masculinidad para los hombres. De acuerdo con este planteamiento, se argumenta que los estereotipos crean a su vez los roles de género, es decir, la forma en la que se comportan y se desenvuelven en la vida cotidiana hombres y mujeres, según lo que se considera socialmente apropiado para cada género.

Desde esta concepción, se reconocen las pragmáticas de la vida cotidiana del contexto de investigación, que se basan en los roles atribuidos en función al género y naturalizan las relaciones sociales de dominación masculina, legitimizadas dentro del sistema patriarcal por constructos impuestos o mandatos sociales, frente a lo cual se ubica a la mujer indígena en una condición femenina disminuida, restringiendo su accionar en el ámbito colectivo y su potencialidad en el despliegue de su capacidad de empoderamiento y participación política.

Por otra parte, al hacer la contrastación de los hallazgos de la investigación con los resultados de estudios previos, se validan los aportes teóricos del estudio relacionados con las barreras o dificultades que enfrenta la mujer indígena dentro de su comunidad en el ejercicio del

liderazgo articulado al empoderamiento y este a su vez a la participación política -revalidándose su condición de triple subordinación por la intersección de raza, género y clase social-; además, de la marcada incidencia del machismo en las dinámicas cotidianas y en los procesos organizativos de las comunidades indígenas.

A la luz del reconocimiento de las barreras que obstaculizan el empoderamiento y la participación política de la mujer indígena, se posibilita la comprensión de las aportaciones teóricas de las epistemologías feministas decoloniales, comunitarias e indígenas frente a las manifestaciones de discriminación y las relaciones asimétricas de poder basadas en género, las cuales se materializan en las realidades y las experiencias concretas de las mujeres indígenas Quillasingas de Obonuco y están articuladas a las creencias, usos y costumbres internas, a las formas de relacionamiento impuestas y al ejercicio jerárquico del poder basado en el género.

Aunado a lo anterior, se encuentra la barrera del machismo que permea las dinámicas de interacción de la vida cotidiana de estas comunidades y sigue operando en la esfera de lo público y lo privado, siendo estos hallazgos congruentes con las argumentaciones de Pacosillo y Huanca (2021), quienes sostienen que la discriminación y el machismo son las principales barreras que enfrenta la mujer indígena en el ámbito comunitario. Por lo tanto, la influencia de ideologías gestadas en el pensamiento y la cultura occidental, tales como el machismo, se ha ido paulatinamente incorporando en la dinámica de las comunidades indígenas y transformando la concepción originaria de la mujer indígena, al ubicarla en un lugar de subordinación bajo la lógica del sometimiento de unas por otros, en la que se inscriben los miedos, las inseguridades, la dependencia afectiva, entre otros aspectos.

Desde el reconocimiento del lugar de la dominación masculina, que se materializa en los cuerpos femeninos politizados y sumisos sobre los que se ejerce el control social, y desde la

visibilización de los mecanismos de opresión cultural que se han impuesto en los cuerpos, los territorios y las epistemes, así como en las relaciones cotidianas y en la forma de concebir a las mujeres; es posible visibilizar el potencial crítico de los feminismos indígenas y comunitarios, al incorporar las experiencias de las mujeres como lugar de resonancia, insubordinación y posibilidad de reivindicación y transformación. De ahí que la experiencia de ser mujer en la comunidad Quillasinga del territorio de Obonuco presente unos aspectos particulares y compartidos tomados de la cosmovisión indígena que establece que todas las relaciones humanas y con el cosmos o la naturaleza están basadas en la complementariedad y dualidad heterosexual para el equilibrio de la vida.

En este sentido, se destacan los hallazgos del estudio de Gómez (2017), que muestran coincidencias en torno a la emergencia del empoderamiento indígena femenino en contextos comunitarios Quillasingas del territorio de Pasto (Nariño), y el abordaje de las nociones sobre el ser mujer indígena, y particularmente, el ser mujer indígena como sujeto político. Sin embargo, existe una diferencia significativa entre los hallazgos expuestos, ya que Gómez (2017) argumenta que la reivindicación de derechos de la comunidad indígena Quillasinga del territorio de Mocondino se presenta bajo las condiciones de alteridad y complementariedad andina, en donde prima el respeto por el otro y los dos géneros trabajan de manera equitativa para conseguir un beneficio común:

> Es claro, que la mujer indígena Quillasinga evidencia su representación en las esferas públicas y privadas de su comunidad, realidad que permitió que ella transcienda al contexto social exógeno sin que esto signifique que no tenga protagonismo en lo privado, pues, es en donde ella se desarrolla autónomamente su condición de ser desde la

construcción de su alteridad y la armónica complementariedad con el género opuesto […]. (p. 3)

Este hallazgo se confronta con el análisis de hallazgos comunes encontrados, ya que el elemento generalizado ha sido la incidencia del machismo en la distorsión del principio de complementariedad y dualidad andina, así como su limitada practicidad en el ámbito público y privado. Por lo tanto, se fundamenta la discusión respecto al método histórico-crítico utilizado en la investigación de Gómez (2017), a partir de cuatro testimonios de mujeres indígenas Quillasingas del Resguardo de Mocondino, testimonios que se centran en categorías específicas para estructurar la construcción de sentido y evidenciar el hallazgo que se encuentra en discusión.

En virtud de lo anterior, se considera importante ampliar la discusión sobre el género a partir de los planteamientos del feminismo paritario indígena femenino, desde donde se concibe el género como categoría de análisis de las ciencias sociales y cuya construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante al mundo andino y ha sido desarticulado o desestructurado por el colonialismo (Paiva, 2007). Según este autor, el colonialismo occidental impuso por la fuerza a las naciones una serie de costumbres y códigos que se practicaban como si fueran propios, en detrimento de las mujeres indígenas, al manifestarse desde el silenciamiento de su voz en las asambleas comunitarias hasta el dilema que enfrentan de no anteponer sus propias luchas como mujeres a la lucha global del pueblo. De ahí que las trampas de la complementariedad desfiguren las relaciones de poder intergéneros y sigan justificando situaciones de desigualdad, opresión y violencia.

A su vez, Lajo (2005) plantea que mientras la "Unidad" es el principio de abstracción para la cultura occidental, la "Paridad" lo es para la cosmovisión indígena, siendo constituida por

lo femenino y lo masculino como entidades complementarias y opuestas, que no buscan la superioridad masculina como en la cultura occidental. En relación con lo anterior, Barragán (1996) señala que las relaciones de género tradicionales de los pueblos indígenas fueron en gran medida desestructuradas, especialmente en los espacios urbanos, bajo la intervención de la iglesia, la familia y el Estado en las relaciones de género, que establecieron como precedente una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal hacia las mujeres.

En este mismo sentido, algunos estudios de género sugieren que en los mecanismos sociales prehispánicos existía igualdad de género, una equitativa distribución de las tareas realizadas por ambos géneros y valoración de los aportes indispensables para la continuidad de la vida privada y colectiva y el cumplimiento de las obligaciones hacia las autoridades, lo cual determinaba la noción de complementariedad de la pareja. Estos estudios coinciden en la existencia de principios comunes que tienen una estructuración dual en la mitología e incluso en los sistemas políticos andinos. Por lo tanto, el dualismo se instituía en un concepto organizador de la cosmovisión indígena, en la cual cada divinidad masculina poseía su doble o una réplica idéntica que reproducía su imagen duplicada, pero con características opuestas que se complementaban.

En definitiva, Paiva (2007, p. 7) plantea que:

> La reconstrucción de las relaciones equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las mujeres indígenas hoy. El concepto de feminismo no ha sido tocado aún, ni reivindicado dentro del discurso indígena. Este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, para muchas mujeres indígenas tiene connotaciones separatistas que se alejan de nuestras concepciones de la necesidad

> de una lucha conjunta con nuestros compañeros indígenas por la tierra, territorio, autodeterminación como pueblos, sabemos que es prioritario y ocupa nuestra agenda.

De ahí, que Bidaseca (2021e) sugiera la reflexión crítica frente a la posición de las voces de las mujeres del Sur, llamado “tercer mundo” e impuesta por el feminismo blanco, occidental y heterosexista, particularmente a las mujeres indígenas, dado que la ausencia femenina y el silenciamiento de la voz de la mujer indígena es un problema que no ha sido abordado en profundidad y que merece la atención de la academia porque desafía los presupuestos teóricos, tal es el caso de la cosmología indígena con su dualidad que sustenta el cosmos (el sol y la luna, noche y día, cielo y tierra) y la complementariedad de los sexos, que según plantea la autora, pone en evidencia de que el machismo es producto de Occidente, así como la categoría de género es también occidental, y por lo tanto, no es pertinente para estudiar estas sociedades.

A partir de estos planteamientos, resultan importantes los debates propuestos por Lorena Cabnal, referentes a la adopción dicotómica de lo femenino y lo masculino propia del mundo occidental, que se instauró en los pueblos originarios con el proceso colonizador y que fragmentó su visión complementaria y dual del género y la relación con el territorio. En este sentido, Cabnal (2010b) plantea que estos principios y valores de la filosofía de vida andina se constituyen en un mandato opresivo heteronormativo que continúa refuncionalizando esencialismos étnicos, siendo esta visión de lo "sagrado" propia de las prácticas espirituales hegemónicas, la que perpetúa la opresión de las mujeres en su relación heterosexual en función complementaria con los hombres y con la naturaleza.

La concepción de complementariedad de la mujer con relación a los hombres para lograr los fines de la reproducción biológica, social y cultural implica designar el rol establecido para los hombres de reproducción material y simbólica, para que de manera complementaria con las

mujeres se posibilite el equilibrio y la armonía en su relación con la naturaleza. Es así como las mujeres indígenas, desde la heteronorma cosmogónica, han sido designadas al rol de custodias de la cultura y de la herencia ancestral del patriarcado. Por lo tanto, desde una mirada crítica y desde el sentir de las mujeres indígenas se afirma que dichos pensamientos han sido desequilibrados por la lógica hegemónica de los feminismos occidentales y por el patriarcado originario ancestral, que han perpetuado y fortalecido con el paso del tiempo las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres y todas las opresiones interconectadas con el sistema hegemónico patriarcal que se mantiene vigente hoy en día (Cabnal, 2010b).

Con respecto a esto, se destaca el aporte de Cumes (2009), quien plantea la necesidad de resignificar los principios andinos de dualidad y complementariedad, que se hacen presentes en las luchas indígenas guatemaltecas y en la cosmovisión maya. En este sentido, se enfatiza en la posición que asume Cumes al reafirmar la necesidad de reivindicar los conceptos de dualidad y complementariedad y al distanciarse de los discursos que desconocen la existencia de relaciones de dominación entre mujeres y hombres. Por lo tanto, hace un llamado a cuestionar dichas relaciones, "comprendiendo cómo funcionan en un diálogo con la realidad y con proposiciones políticas que no olviden el cuestionamiento de las relaciones de opresión existentes" (Cumes, 2009, p. 37).

Con base en lo anterior, se cuestiona la coherencia de igualdad de géneros en los pueblos originarios, dado que las mujeres indígenas desde la costumbre hasta la actualidad no se encuentran en igualdad de condiciones en relación a los hombres, planteamiento que es coincidente con los hallazgos encontrados en las pragmáticas de la vida cotidiana del estudio realizado con las mujeres indígenas Quillasingas del territorio de Obonuco, particularmente en los espacios colectivos donde se despliega el empoderamiento y participación política de la

mujer indígena, y desde donde se evidencian también las barreras para el ejercicio de los roles de autoridad o poder, que se expresan en comentarios, opiniones, actitudes y prácticas cotidianas que van en contra de sus pensamientos, decisiones y acciones en el ámbito colectivo.

En este sentido, el empoderamiento frente a la lucha y resistencia en defensa del territorio y la identidad cultural, como concepción indígena propia, es vivido de forma específica por las lideresas de la comunidad Quillasinga de Obonuco, resaltándose que, desde una posición subalterna frente al patriarcado, estas mujeres han implementado en las dinámicas de su cotidianidad estrategias contrahegemónicas desde el lugar de enunciación de la organización comunitaria. Aunado a lo anterior, se retoma la aportación de Lorde (como se citó en Bidaseca, 2023, p. 35), quien plantea el lugar de enunciación como el lugar social a partir del cual todos hablamos y resalta la importancia de discutir desde este lugar sobre las relaciones de opresión racista, clasista, colonial, patriarcal; por lo cual se hace necesario "(…) empezar a redefinir lo que es una mujer, lo que es un hombre y cómo cimentar nuestras relaciones".

Por lo tanto, en las dinámicas propias de los procesos organizativos de defensa del territorio y preservación de la identidad cultural, se despliegan los recursos personales de las mujeres indígenas del territorio de Obonuco, en relación con su quehacer en posiciones de liderazgo, capacidad de empoderamiento y participación política, evidenciando que se pueden superar así, en gran medida, las barreras de discriminación, desigualdad y sometimiento al interior de sus comunidades, al auto-reconocerse como lideresas en los ámbitos públicos y privados, al ser reconocidas y validadas como tal por la difusión de su trabajo comunitario y por el despliegue de sus recursos personales de diálogo, mediación y negociación en este ámbito.

Cabe señalar también que dichos recursos favorecen sus interacciones sociales e influyen, de cierta medida, en la perspectiva y posición que asumen los hombres líderes frente a

las relaciones equitativas que se pueden llegar a consolidar entre el género y el poder. Así mismo, este escenario social ha posibilitado la configuración de los retos interculturales que tiene que enfrentar la mujer indígena para la reducción de las brechas étnico-culturales y las intersecciones de su triple condición de vulnerabilidad; desde donde emerge la apuesta de provocación del saber, en el sentido de generar conocimiento situado y encarnado y propiciar espacios de discusión desde el escenario académico para enunciar y validar lugares contrahegemónicos.

Lo anterior convoca a continuar la escucha de las voces de quienes viven en los territorios, especialmente, de las mujeres indígenas silenciadas por las lógicas del poder colonial, ya que con ello se busca seguir urdiendo y entramando el tejido de pensamiento, escucha y palabra desde la colectividad, para crear y recrear escenarios de acción, movilización, emancipación, resistencia y transformación social de las comunidades indígenas; frente a las relaciones de opresión, dominación, explotación y subordinación del "Otro" culturalmente diverso.

En virtud de ello, se retoma el planteamiento de Valdés (2000) sobre la normalización de los roles de género que atribuyen de manera exclusiva a la mujer el cuidado de los hijos, las labores domésticas y el trabajo de la chagra o la huerta casera, lo cual genera dificultades para la organización de las mujeres, exigiéndoles desafiar los roles tradicionales de género y conciliar los trabajos que se derivan de las responsabilidades políticas que se asumen en las dirigencias.

Y es precisamente la dirigencia política de la mujer indígena, un lugar de enunciación contrahegemónico que tiene como punto de partida el autorreconocimiento como lideresas para su proyección comunitaria, así como el impacto que el autorreconocimiento de su capacidad de liderazgo genera en la autopercepción o autovisibilización de su capacidad de empoderamiento;

siendo lo anterior coherente con el pensamiento de Lorde (como se citó en Bidaseca, 2023, p. 27), al afirmar que “no puedes, no puedes usar el fuego de otra persona. Sólo puedes usar el tuyo. Y para hacerlo, primero debes estar dispuesto a creer que lo tienes”.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, el reconocimiento que hace Gómez (2017) de las mujeres indígenas Quillasingas como sujetos políticos y sociales con incidencia en los espacios públicos y privados, se relaciona con la emergencia de oportunidades para potenciar las relaciones de complementariedad y dualidad entre hombres y mujeres inmersos en dinámicas de liderazgo, empoderamiento y participación política en la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco; dado que en la actualidad las mujeres en posiciones de poder o dirigencia política dentro de la estructura organizacional del Cabildo, experimentan situaciones de desventaja y desigualdad frente a la gobernanza de los hombres, lo que conlleva a generarles preocupación, ausencias frecuentes y prolongadas del hogar y supeditar su participación al permiso de sus compañeros sentimentales. Relacionado con este planteamiento, Coba y Bayón (2020) argumentan que “(…) La participación política es un camino tortuoso, pues el machismo naturaliza las relaciones de dominación y la voz masculina como interlocutora en la toma de decisiones (…)” (p. 150).

Por lo tanto, estos aportes teóricos se articulan con la realidad palpable en la vida cotidiana de esta comunidad, ya que la supremacía masculina le concede al hombre ciertas ventajas o garantías para mantenerse en posiciones de poder y mantiene la tendencia a invisibilizar o someter a las mujeres que lideran procesos colectivos. De ese modo, se perpetúa la forma de organización social propia del machismo, dada la ubicación de la figura masculina en un lugar jerárquico superior frente a las mujeres, tanto en los ámbitos públicos como privados. En relación con lo anterior, es preciso mencionar que las prácticas que promueven

esto, están asociadas con las relaciones de discriminación, desigualdad y sometimiento de la mujer; que se arraigan profundamente en la dinámica familiar, social, comunitaria y cultural de esta comunidad.

Capítulo 3. El cuerpo como sentido de territorio: De la noción del cuerpo-territorio al *Kuerpo Naru*

Para aproximarse a la comprensión del proceso de incorporación de los sentidos que construyen las lideresas Quillasingas del territorio de Obonuco, frente al empoderamiento que han asumido en su comunidad, resulta fundamental, en primera instancia, identificar el proceso de incorporación de dichos sentidos, para lograr discernir los fundamentos de la defensa territorial y la pervivencia de la identidad cultural que se han posicionado en esta comunidad indígena, particularmente desde la capacidad de liderazgo y empoderamiento femenino en estos procesos organizativos.

Por lo tanto, a partir de la expresión Kuerpo Naru -que en lengua Quiche significa "cuerpo como primer territorio de defensa"-, se inscribe este capítulo de la tesis, con el objetivo de conversar desde otra perspectiva sobre los sentidos que construyen las mujeres de la comunidad, siendo los mapeos corporales o el viaje cartográfico corporal la técnica que se utilizó para evidenciar las agresiones que sufre un territorio, desde la vivencia, el sentir y la voz de las mujeres que lo habitan y resguardan.

En este proceso creativo cartográfico, resultó fundamental adoptar concepciones pertinentes sobre territorio, cuerpo y sentidos para la construcción de las categorías de pensamiento que se presentan en este capítulo, a través de las aportaciones teóricas de autores y corrientes de pensamiento que permitieron privilegiar conceptos claves en el proceso de investigación. Lo anterior se relaciona con la significación de cuerpo desde el sentido del empoderamiento, el vínculo al territorio desde esta noción del cuerpo y las relaciones entre el cuerpo y la defensa del territorio; para impulsar y potenciar la territorialización, es decir, los procesos de reconocimiento de pertenencia en el territorio o identificación con el territorio desde los saberes, sentires, pensares, vivencias y experiencias cotidianas.

Figura 6

Cartografías corporales con autoridades y lideresas Quillasingas de Obonuco

Nota. Tomado de Cartografías corporales con autoridades y lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

¿De qué hablamos cuando se habla de territorio, cuerpo y sentidos?

Haciendo alusión a la noción de territorialidad, se entiende el territorio como un espacio donde se reproducen los vínculos sociales y familiares y se generan relaciones de intimidad y protección (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014). De manera complementaria, Galdames (2022), concibe el territorio como el espacio físico, social y cultural, que posibilita la trasmisión intergeneracional del legado de formas de subsistencia tradicionales, la relación de sacralidad con la naturaleza, las tradiciones familiares, los usos y costumbres y las prácticas culturales vinculadas con la sostenibilidad de lo que se comprende y practica como el Buen Vivir.

Con respecto a la filosofía ancestral del Buen Vivir, es preciso señalar que ésta establece sus raíces en la cosmovisión de los pueblos andinos y plantea la vida en plenitud y armonía entre

lo material y lo espiritual, perfilando la relación ancestral que existe para la mantención de una calidad de vida diferente a la que existe en la ciudad, cuyas formas de vida intervienen y afectan el equilibrio sistémico del territorio y las tradiciones y costumbres de las comunidades indígenas o grupos humanos indígenas. En otras palabras, se trata del conocimiento en el sentido de mantenerse conectado con los saberes de los ancestros y con el conocimiento del territorio o el vivir bien al estar en contacto con el territorio, vivir en armonía y equilibrio con la naturaleza, tener salud física y mental y fortalecer la espiritualidad.

Desde esta noción de territorio que se articula con el Buen Vivir, se hace alusión a la defensa del territorio para los pueblos originarios y en resistencia, que según Cruz y Bayón es "un proceso de vida en devenir y con memoria ancestral" (2020, p. 16), siendo pertinentes las contribuciones de las feministas comunitarias en torno a la noción cuerpo-territorio, la cual se instituyó en una fuente de provocación y reflexión constantes, ya que desde el feminismo comunitario se retoma la importancia del cuerpo como territorio, dado que éste se configura en una apuesta de las mujeres indígenas del Abya Yala.

En este sentido, la indígena feminista comunitaria maya xinca Lorena Cabnal plantea que la primera lucha o recuperación como acto emancipatorio es el primer territorio, el cuerpo. Asumiendo esta noción desde la historia individual y colectiva a través del tiempo, puesto que en el cuerpo se ven reflejados todos los tipos de opresiones patriarcales. Por lo tanto, la defensa del cuerpo-territorio y territorio-cuerpo es una propuesta política del feminismo comunitario, que integra la lucha histórica y cotidiana de los pueblos originarios para la recuperación y defensa del territorio-tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos en el tejido de su historia y memoria (Cabnal, 2010a).

Desde esta perspectiva, Cabnal (2010a) argumenta que no es posible una defensa del territorio-tierra que no esté ligada a la recuperación emancipatoria de unos cuerpos —sexuados y racializados— que están siendo sistemática y continuamente violentados. Siguiendo esta misma línea, Cruz (2020, p. 52) sostiene que

> Una arista fundamental para abordar la defensa del territorio desde las mujeres es poner en juego el análisis de la vida cotidiana, ya que es desde ese espacio-tiempo que las mujeres organizadas construyen sus estrategias-reflexiones para la defensa de su cuerpo-tierra, cuerpo-territorio. No obstante, para complejizar la reflexión, ver la vida cotidiana como categoría de análisis implica enmarcarla en el contexto de violencia que se vive en la actualidad (…)".

Para esta autora, la violencia contra las mujeres se articula con el despojo de los territorios, enfatizando que la relación que las mujeres han tenido con la tierra siempre ha sido conflictiva y excluyente. Siendo el territorio la representación de su cuidado, estar y ser, y en parte, la definición de sus formas de existencia material, su despojo afecta directamente sus vidas cotidianas y sus cuerpos.

Desde la categoría de espacialización del cuerpo, se destacan los aportes de autores de la perspectiva feminista, quienes plantean de manera crítica la materialidad del cuerpo y la materialidad que constituye a los sujetos (hombres y mujeres), abordándola particularmente desde la geografía feminista. En este sentido, Massey (1994) define el cuerpo como un lugar, Smith (1993) concibe el cuerpo como la primera escala geográfica de análisis, McDowell (2000) como una superficie intervenida por distintos actores o poderes, Segato (2016, 2006, 2003) como un territorio para la conquista, al igual que Hernández (2014) argumenta que cuando el territorio es visto como cuerpo, éste se transforma en espacio de disputa.

Correlacionando lo anterior, se retomó la mirada antropológica y sociológica del cuerpo en el mundo moderno que propone Le Breton (2002), al plantear que la existencia del hombre es corporal y que dicha existencia reduce el mundo al cuerpo a través de lo simbólico que éste encarna y se materializa en diferentes estructuras sociales. De ahí que este autor plantee que el cuerpo es un elemento de gran alcance para un análisis que pretenda una mejor comprensión del presente, dado su posicionamiento en el centro de la acción individual y colectiva, en el centro del simbolismo social.

En consecuencia, cada sociedad esboza, desde su visión de mundo, un saber singular sobre el cuerpo, siendo las concepciones del cuerpo subordinadas a las concepciones de la persona; así en las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona; las materias primas que encarnan al hombre son las mismas que componen a la naturaleza, es decir, el hombre, el cosmos y los otros hacen parte del mismo sistema. En contraposición se encuentra el cuerpo moderno, que pertenece a un orden individualista que implica la ruptura con los otros, el cosmos y consigo mismo, al poseer un cuerpo más que ser su cuerpo (Le Breton, 2002).

En correspondencia con este planteamiento, se recurrió a la concepción de cuerpo desde dos postulados claves, para lograr articular con mayor claridad la compleja y amplia comprensión del lugar del cuerpo y su campo de significación en el mundo actual, dada la vinculación que existe entre la actividad humana y la intervención sobre y con el cuerpo y las implicaciones en los ámbitos político-legal y sociocultural en las sociedades modernas.

Es así como se contemplan las dinámicas sociales y políticas que se interconectan con el concepto de lo biopolítico de administrar la vida y construir la vida, planteado por Michel Foucault y el concepto de lo necropolítico de administrar la muerte y destruir hábitats y pueblos, propuesto por Achille Mbembe; cuya lógica tiende a oprimir, eliminar, silenciar, subordinar,

reemplazar y sujetar a los sujetos en esa identidad legalmente existente. Y es precisamente la noción de biopolítica, desde la adopción de una perspectiva feminista e interseccional, la que posibilita el reconocimiento de un cuerpo material que se activa en función de sujetos (hombres y mujeres) sujetados, para posibilitar el despliegue de un accionar, aún bajo la lógica del poder dominante que siempre opera sobre los cuerpos.

Desde esta lectura del poder y la subsecuente lógica de dominación en función del cuerpo biopolítico en las sociedades modernas, Valencia (2010) afirma que el biopoder —como concepto constitutivo de la biopolítica— controla los procesos vitales y que las demandas capitalistas han transformado los cuerpos en mercancías de consumo o de rentabilidad económica, así como su cuidado, conservación, libertad e integridad y los procesos relacionados con la vida y con la muerte. Así las cosas, la vida es más valiosa si se encuentra amenazada, secuestrada y torturada, un aspecto que ha sido considerado en los fundamentos de la necropolítica y que se reconfigura en necroprácticas o acciones radicales dirigidas a infringir dolor, sufrimiento y muerte, para aprovechar, conservar y lucrar con el poder de hacer morir (Valencia, 2010).

Por lo tanto, es importante señalar las trampas y amarras que rodean a la noción del cuerpo desde los aspectos biopolíticos y socioculturales, que están inmersos en dinámicas legales como mercantiles que penetran la subjetividad y pretenden reducir el reconocimiento de su existencia y experiencia hacia la lógica y las prácticas en la modernidad contemporánea, desde donde operan formas de identidad múltiples o variadas del sujeto, que implica tensiones respecto a la configuración del cuerpo y las subjetividades y que conlleva a una crisis civilizatoria subsecuente al modelo moderno frente al reconocimiento de la singularidad como nodo de la subjetividad (Escobar, 2015).

Sin embargo, este autor propone la atribución del cuerpo como nodo de resistencia frente a los mandatos del poder capitalista de la modernidad, que pretende producir un sujeto corporizado que emerge de lo otro, lo diferente, lo particular; "es precisamente su carácter de último reducto de la vida lo que le da su potencia de resistir, lo que lo hace tan relevante para la resistencia de la subjetivación contemporánea" (Escobar, 2015, p. 190).

Aunado a lo anterior, Pabón (2002) señala que ante las fuerzas que maquinizan o cooptan al cuerpo como mercancía, en este reside una potencia de afección que desestabiliza al sujeto y lo moviliza hacia prácticas de (r)existencia, dado que cuando el cuerpo se encuentra en el límite de lo que puede resistir, cuando se pone en juego su existencia misma, es cuando precisamente emerge el acontecimiento de su potencia, que recrea la existencia hacia modos múltiples y alternativas de que la misma vida se resista… Desde la noción de cuerpo como lugar de potencia de la resistencia, se posibilita la noción de corporalidades y sus expresiones desde lo estético, el sentir, el habitar el cuerpo y el habitar el territorio desde el cuerpo.

Al respecto, se retomaron las aportaciones de la antropología del cuerpo propuesta por Lluís Duch, siendo un autor clave, al igual que Joan-Carles Mélich, en el abordaje de la noción de cuerpo y las corporalidades y la aproximación antropológica a la vida cotidiana en el mundo moderno. Al respecto, Duch (2005) concibe el cuerpo como un lugar enigmático desde donde el ser humano dimensiona el mundo, aquel lugar de lo posible que permite la relación indisociable y complementaria entre mythos y logos, imagen y concepto, imaginación y abstracción, que pertenecen a la expresión de la humanidad del hombre y se circunscriben en la palabra al nombrar y hacer inteligible la realidad, lo cual implica el ejercicio de reflexionar críticamente frente a lo humano que es un llegar a ser.

Con relación a lo anterior, Duch (2005) plantea que la palabra y lenguaje es al mismo tiempo imagen y concepto y el medio para distanciarse de la contraposición mythos/logos, que constituye el centro de la crisis de la cultura de Occidente. Entre los principales aportes de la antropología de Duch, se destaca el de fundar su comprensión del hombre apuntando hacia los recursos del cuerpo, siendo los escenarios de la vida cotidiana el lugar donde aparecen dichos recursos (Duch y Mélich, 2005) y los lugares de acogida para Duch, los cuales son los espacios donde el hombre se orienta culturalmente respecto del lugar que le corresponde en el mundo y se instituyen en estructuras que lo sitúan e identifican como la totalidad de lo que siente, hace o piensa frente a la necesidad de deshacer y reconstruir el mundo.

Por lo tanto, la vida cotidiana constituye la dimensión donde los seres humanos en la cinemática de sus situaciones elaboran su espacio-tiempo como un proceso de autoconfiguración y autocontextualización contingente, cultural y ambigua en términos de Duch y su condición subjetiva de finitud en términos de Mélich. Al respecto, Mélich (2005) propone la subjetividad como una obra abierta e inacabada al afirmar que somos corpóreos, finitos, vulnerables y que somos los otros de nosotros mismos, es decir, existe una extrañeza en cada uno y esa extrañeza es la que nos hace vulnerables, tanto a las situaciones límites como a la biopolítica y la necropolítica. Además de su finitud, el ser humano vive en relación y en situación, siendo la vida cotidiana un lugar como destino o el escenario en el que se develan los alcances de la interpretación del mundo con respecto al cuerpo, la familia, la ciudad, el cuidado del otro, la salud, la religión.

Desde esta mirada antropológica de Duch, se plantea la comprensión del cuerpo como base expresiva de toda cultura, dado que el cuerpo es una estructura de significación y una narrativa que implica un lenguaje y refleja la experiencia del mundo. Es así como los lenguajes,

cuerpos, experiencias y lugares se configuran como sentidos de reimpresión y representación para comprender las estructuras de significado. Por lo tanto, a partir del reconocimiento del lugar fundamental del lenguaje como ámbito específico del narrar y ser narrado y las experiencias de sí mismos, de los demás y del mundo que pasan por el cuerpo -desde donde se plantea que no hablamos del cuerpo, sino que hablamos desde el cuerpo-, Duch traza los vínculos insolubles de la logomítica como aspectos centrales e irrenunciables del pensamiento y la comprensión de la capacidad humana de dotar de sentido a la existencia.

A través del proceso de pensar, experimentar, apalabrar la interpretación del mundo y la praxis de la construcción de sentidos, es posible integrar armónicamente los aspectos aparentemente heterogéneos que configuran la presencia del ser humano en el mundo y la realidad que le rodea; siendo la experiencia de sí mismo, los demás y la naturaleza, un aspecto vital no sólo para los individuos sino para el conjunto de los grupos humanos…

En este sentido, Duch y Mélich (2005) plantean que el sujeto o la subjetividad es un ir y venir del lugar de la confusión, lo cual se configura en la capacidad esencial que tiene el ser humano para cambiar, renovarse y redefinir su relación consigo mismos, con los demás y con el mundo; es decir que esto es lo que le proporciona la facultad de significar o desplegar su capacidad de simbolización humana, siendo el lugar de la confusión el lugar del cuerpo -no del cuerpo objeto sino del cuerpo de facultades, recursos y fuerzas conocidas y desconocidas, que se tienen a disposición y que lo autodeterminan-.

Para el cierre de esta discusión teórica sobre el cuerpo, es preciso destacar la lógica estoica antigua frente a este constructo, la cual señala que el cuerpo es activo por esencia y en sí mismo tiene su unidad, su naturaleza propia e independiente. Con respecto a la noción de lo incorporal, los estoicos sostienen que lo incorporal no se configura en un elemento activo ni

pasivo respecto del cuerpo, ya que la pasividad supone una naturaleza corporal que sufre una acción, siendo ésta básicamente un efecto. En este sentido, el hecho de que el cuerpo sea significado mediante una palabra es un atributo incorporal que le ha sido agregado, pero que no cambia su esencia y unidad. No obstante, los seres reales pueden interrelacionarse entre ellos y transformarse por medio de estas relaciones sociales. Así mismo, la acción de un cuerpo y su fuerza interna no se extingue en los efectos que produce, ni sus efectos producen desgaste o afectación a su ser.

Con respecto al anterior postulado, Bréhier (2011) afirma que:

> (…). Los Estoicos ponen la fuerza y por consiguiente toda la realidad no está en los acontecimientos, en las marchas múltiples y diversas que cumple el ser, sino en la unidad que contienen sus partes. (…) vuelven posible tal concepción separando radicalmente lo que nadie había hecho antes que ellos, dos planos del ser: por una parte, el ser profundo y real, la fuerza; por otra parte, el plano de los hechos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin lazo y sin fin de seres incorporales. (p.14)

Una vez abordadas las concepciones sobre territorio y cuerpo que se priorizaron en la construcción de estas categorías, resulta importante plantear las aportaciones teóricas sobre sentidos y el proceso de producción de estos, para lo cual se retoma en primera instancia el aporte de Bucher (1996, como se cita en Noguera, 2004, p. 65):

> (…) Las palabras no son neutras; tienen un significado que es diferente para cada cultura o grupo lingüístico y las palabras se resemantizan permanentemente, al punto de que su significado actual puede tornarse opuesto al significado primigenio. Las palabras expresan actos, intenciones, ideas –que son también acciones de la razón–, sentimientos, emociones, deseos, esperanzas, características y un sinnúmero de formas de ser de la vida.

Por ello, en las palabras o, como diría Heidegger, en el lenguaje está el ser. El mundo es, se crea y se recrea en las palabras.

En concordancia con lo anterior, Halliday (1979) concibe al lenguaje como la habilidad de significar en los tipos de situación específica o contextos sociales que son creados por la cultura. A partir de esta consideración, se puede plantear la noción de sentido, la cual se entiende a partir de la compresión de la cultura como "producción de sentidos, de manera que también se puede entender la cultura como el sentido que tienen los fenómenos y eventos de la vida cotidiana para un grupo humano determinado". En este sentido, para Geertz (1973, p. 132), la cultura "es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción". Es decir que, desde esta mirada, esos significados tienen sentido en una determinada cultura, siendo la vida cotidiana el lugar de lo mitológico y lo simbólico.

Es así como, para Geertz referido a través del texto de Thompson (1998), la noción simbólica de la cultura —acuñada desde su antropología interpretativa— hace referencia al patrón de significados incorporados a las formas simbólicas, que incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. Por lo tanto, cualquier conversación antropológica tiene que atravesar lo que la cultura ha significado frente a la conformación de lo que el ser humano es, configurándose los significados como el conjunto inabarcable de los modos y las formas en las que los seres humanos han tratado de vivir sus vidas.

Como parte de los mecanismos de construcción de sentidos que se le otorga a todo lo que nos rodea y sus componentes, se presupone que toda acción humana es respuesta a un estímulo

significativo y detonante de otros efectos significativos. Así siempre está determinada por la cultura y al mismo tiempo es generadora de sentido. Esta dimensión constitutiva de lo que es el ser humano, enmarcada en la cultura, es con lo que esta trabaja o las herramientas de producción colectiva y de representación del mundo, por lo que implica una pluralidad de formas en lo que se manifiesta lo humano.

Lo anterior implica que la interpretación que se hace de la realidad de acuerdo con una cultura determinada está condicionada por un conjunto de prácticas sociales y culturales propias de la comunidad a la que se pertenece. Por lo tanto, la significación de los objetos se concreta a través de dotarles sentido, es decir, todo acto de significación es un acto de producción o dotación de sentido, ya que la correlación de esas significaciones produce un sentido particular, determinado por factores objetivos de la realidad y la lógica propia del razonamiento; o bien, por factores subjetivos, como los deseos, las aspiraciones, las motivaciones sociales y personales.

Según Austin (2000, p. 12) al entender el sentido como:

> Un conjunto de significados (como conjunto semiótico), es posible seguir el hilo geertziano y comprender qué sentido se refiere a un conjunto de significados que cobran vida como tales en sus vivencias y relaciones con las demás personas y con su ambiente (la pragmática semiótica). Al mismo tiempo este conjunto de significados involucra un orden o jerarquía de significados (la sintaxis semiótica). Este orden de significados no siempre es el que aparece explícitamente, sino que es el orden que cada pueblo o grupo humano le da a sus significantes.

Finalmente, y del mismo modo, cada grupo humano tienen un significado para cada cosa del hacer y del quehacer (la semántica semiótica), de manera que esos significados tienen sólo

las connotaciones que ese grupo humano particular les da, pudiendo ser parecidos a los de otro grupo, pero nunca todos los significados iguales en su completa totalidad.

De acuerdo con la definición de sentido de Max Weber y repetida por Clifford Geertz, se hace referencia a dicho concepto como las posiciones personales con las que se dota de significados a los fenómenos o eventos en el diario vivir y que obtienen su connotación de la práctica o experiencia de los actores que viven dichos fenómenos o eventos y los contextos en los que se desenvuelven para construir y movilizar su visión y comprensión del mundo. Siguiendo esta vena originada en Weber y continuada en Geertz, el sentido se entiende como un "entramado de significados vividos y actuados dentro de una comunidad determinada".

Mapeos corporales como estrategia de defensa del territorio

Las anteriores concepciones se tejen en el entramado de los cuerpos feministas y los territorios, con la intención de develar el significado de la defensa del territorio a través de la voz protagónica de las lideresas Quillasingas del territorio de Obonuco, poniendo especial énfasis en las pragmáticas de la vida cotidiana como estrategia de defensa y resistencia; para lo cual se aplicó la metodología propuesta en la guía de mapeos corporales del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017).

Las develaciones de las cartografías corporales muestran los rasgos de significaciones, imágenes metafóricas, correlatos autobiográficos y de pertenencia al territorio de sentido simbólico, cultural y espiritual, relacionados con la cosmovisión indígena, la conexión con la naturaleza, la estética, la oralidad, entre otros elementos culturales propios, que se direccionan por la posibilidad de crear un proyecto corporal otro, que se erige desde el tejido social para la reflexión, resistencia y transformación.

Mediante la indicación de representar en un dibujo su cuerpo como si fuera su territorio para relatar que está sucediendo con su cuerpo o su territorio o también su casa, las lideresas indígenas convirtieron su cuerpo en un habitar, un lugar, unas significaciones; siendo el cuerpo de la lideresa indígena el lugar de enunciación desde el cual su condición de empoderamiento se expresa, en clave de la noción de territorio. Lo anterior se desarrolló a través de tres momentos metodológicos claves.

El primer momento consistió en inscribir en el pliego la silueta corporal dibujando alguno de los espacios que se habitan cotidianamente; puede ser la casa, la comunidad, el entorno, para luego preguntarnos sobre ¿qué lugares identificamos?, ¿dónde ubicamos estos lugares en ese cuerpo? Con relación a los caminos que recorremos habitualmente, ¿dónde ubicamos esos caminos en ese cuerpo?, ¿hay un parque, una chagra o huerta? ¿Dónde ubicamos esos lugares en ese cuerpo? ¿Hay un río, una montaña, un valle, una calle?, ¿dónde están en ese cuerpo?

Siguiendo la metodología propuesta por el Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017), se desarrolló el segundo momento metodológico, que consistió en inscribir la manifestación libre respecto a señalar en ese mapa del cuerpo-tierra aquellos lugares que menos nos gustan, dónde nos sentimos inseguras, dónde hemos sentido violencia, dolor, rabia, entre otros estados emocionales desagradables, para preguntarnos sobre ¿dónde están aquellos lugares que nos hacen sentir inseguridad o emociones desagradables y cómo los dibujamos? ¿Los podemos representar en una calle, un lugar lejano o cercano a nuestro hogar, un espacio de nuestro hogar?, ¿podemos identificar los conflictos que se presentan en el territorio cotidianamente? ¿Cuáles son estos conflictos que nos afectan cotidianamente? ¿De qué forma afectan a nuestros cuerpos?

En el tercer momento, la cartografía quedó abierta para quien la explora y sujeta a otras rutas de introspección, posibilitando la ruta intersubjetiva. En este momento se reconoció en este territorio-cuerpo los lugares donde se encuentra la lucha, la rebeldía, ¿dónde se ubica en ese cuerpo?, ¿dónde nace esa rebeldía, esa palabra, ese grito?, ¿en qué parte de ese cuerpo o de ese territorio? ¿En la calle, en la chagra o huerta, en la plaza, en la comunidad, en el patio, en la cama? ¿Cómo se expresa esa rebeldía?, ¿un grito, una palabra, una canción?, ¿dónde se da, se da en la cabeza, el estómago, los pies, las piernas…? ¿Dónde surge la creación de una movilización con otras, o solas? ¿Dónde se da ese encuentro con otras para organizarnos?, ¿sucede así?

Finalmente, se identificaron los lugares donde se inscriben el bienestar (asociado a estados de tranquilidad, paz, libertad), el cobijo o la protección, la seguridad y la voluntad. También se identificaron los lugares donde se experimenta desarmonización como efecto de los conflictos socioterritoriales y ambientales que están aconteciendo y donde se inscribe la defensa del cuerpo-tierra como primer territorio de defensa.

Para ello se reconocieron los lugares inseguros y desarmónicos en el cuerpo donde se albergan las emociones desagradables o incómodas por las problemáticas del entorno que se viven, para lo cual se dibujó un símbolo o característica en esa parte o partes del cuerpo para expresar dichas emociones frente a las problemáticas identificadas. Por último, se inscribieron los lugares donde se obtienen fuerzas para la defensa del territorio y sus significaciones. Para el cierre del mapeo, se compartieron en el grupo las cartografías de cada una de las participantes.

Las cartografías y los relatos referidos al primer momento metodológico muestran que los espacios que habitan cotidianamente las lideresas indígenas Quillasingas del territorio de Obonuco son significaciones colectivas que representan en la realidad cotidiana el hogar, el entorno natural del contexto en el que se encuentran y la comunidad a la que pertenecen, y que en el mapeo

corporal son ubicados principalmente en la cabeza y el corazón. Al otorgarle sentido a la representación de la casa, el entorno natural y la comunidad, intervienen aspectos subjetivos, como las emociones, los sentimientos, las experiencias relacionales con las personas y el entorno; particularmente, se hace alusión a la representación colectiva de los caminos que se recorren habitualmente para desplazarse hacia el parque central, el cual se concibe como un importante lugar de encuentro o interacción social y es ubicado en el corazón y en las manos en la mayoría de cartografías corporales.

Lo anterior convoca a la reflexión propositiva sobre los consensos éticos y estéticos que guiarán las acciones presentes y futuras como espectadores, creadores o productores de la propia historia, al ser está contada por ese otro que históricamente ha sido silenciado y narrado en ausencia por el grupo dominante, para posibilitar la construcción de sentidos de la realidad que se encuentren inmersos en una cultura que posibilite impugnar o desmontar la ficción colonial, la cual ha atravesado el modo en el que aprendimos a ver el mundo, ya que la cultura no puede ser una cárcel que no nos permita salir de esos lugares donde se producen y se reproducen los aprendizajes y categorías impuestos.

La defensa del territorio como acto fundamental de sentido para las mujeres de la comunidad

A través del segundo momento metodológico de la cartografía corporal, se evidenciaron las agresiones que sufre el territorio, desde las vivencias y el sentir de las lideresas indígenas, quienes en sus relatos identificaron los principales conflictos territoriales que las afectan en la vida cotidiana y los factores de riesgo que generan impactos significativos en la calidad de vida de las comunidades como, por ejemplo, la instalación de una antena del servicio concesionado de comunicaciones para su comercialización en el territorio, lo cual ha generado una significativa

afectación a las personas y al entorno natural. Lo anterior se evidencia en el siguiente relato de una lideresa de esta comunidad:

> *Desde que instalaron esa antena cerca del parque, las aves dejaron de anidar en los árboles que se encuentran alrededor, ya ni siquiera se las ve volar cerca, por eso ya no se las escucha cantar y no sólo esa antena ha alejado a las aves, sino también nos ha afectado psicológicamente, porque antes podíamos ver en el panorama solo el verde del paisaje, los árboles, las plantas, las montañas y eso nos daba tranquilidad y paz, pero ahora cuando vemos esa antena en medio del paisaje nos preocupamos por el efecto que pueda tener también en nuestros cuerpos y por la presencia cada vez mayor de los colonos en nuestro territorio. (Narrativa 13)*

Del anterior relato, se puede inferir el impacto humano ambiental, en el cual también confluyen los mapeos corporales y que recogen la preocupación generalizada por la llegada de personas foráneas al territorio, identificándose dos subcategorías de análisis: a) los conflictos socioterritoriales, que dan cuenta de factores socioespaciales y factores socioculturales asociados a la percepción de riesgo, como acción y efecto del aumento del tráfico vehicular en el territorio por las vías asfaltadas, las edificaciones y la urbanización en lo rural y las afectaciones latentes para el territorio por la inseguridad y las actividades de desarrollo urbano, comerciales, agropecuarias y turísticas del sector y, b) los conflictos ambientales, que se subdividió en conflictos agropecuarios, relacionados con la destrucción del ambiente a causa de los monocultivos y la extensión de los cultivos hacia los páramos por parte de los finqueros o propietarios de las tierras que en su gran mayoría son foráneos o personas de afuera.

Así como también se identificaron las problemáticas ambientales por la contaminación de las vertientes de aguas en el territorio que afecta a animales y plantas, la escases de agua y el uso

inadecuado de este recurso, los caminos y las construcciones en asfalto que están saturando el paisaje natural, pero sobre todo el manejo inadecuado de las basuras; problemáticas que son atribuidas por las lideresas a la presencia de personas citadinas que paulatinamente se han ido apropiando del territorio para ubicar sus lugares de residencia o para la explotación agropecuaria de las tierras, que se contrapone a las prácticas de sostenibilidad y sustentabilidad de la tierra derivadas de la actividad de autoconsumo y economía familiar de sus tradicionales chagras.

Frente a lo anterior, Galdames (2022, p. 279) plantea que "(…)". Resistirse a fraccionar la comprensión de un territorio y sus factores ambientales supone comprender la interdependencia entre lo natural y lo social como un todo indivisible (…). Por lo tanto, a través de las cartografías se abordó la relación intuitiva y sensorial con la naturaleza que se aprendió de los abuelos y que en el contexto social hace parte de la cotidianidad, que emerge en el compartir la palabra y el saber, para conocer la manera cómo se entretejen naturalmente estas conexiones, qué elementos la componen y cuáles con los riesgos que supone, desde la percepción de las lideresas de desarmonización del territorio.

En este sentido, las diferentes circunstancias de desarmonía que contradicen o afectan las condiciones propias del Buen Vivir, generan frustración e impotencia de manera generalizada y pueden desencadenar enfermedad física, mental y espiritual. Dicha desarmonía en el cuerpo-territorio se evidencia en la pérdida de la autonomía territorial por las imposiciones de colonos o comunidad campesina que entorpecen el cuidado del territorio y lo atropellan con la idea de desarrollo, la visión occidental que cosifica las plantas -en contraposición a la visión indígena que sostiene que la conexión con lo no humano y la relación con las plantas es íntima y personal-, la pérdida paulatina de usos y costumbres en las siembras, la contaminación por la presencia de empresas y los problemas sociales como consumo de drogas y delincuencia…

Con base en lo expuesto anteriormente, se posibilitó la expresión del sentimiento por parte de ellas, asociado a estados de emociones y sentimientos tales como ira, tristeza, preocupación, frustración e impotencia, que se representaron a través de símbolos como representaciones esquemáticas de caras tristes y enojadas, señales de peligro o prohibición, rayos que destruyen, líneas que generan divisiones, rupturas o caos, entre otras; o características en partes específicas del cuerpo, como ojos llorando, corazones partidos, cabellos erizados, frente a las agresiones que actualmente está sufriendo el territorio.

De manera generalizada, la desarmonización del cuerpo-territorio confluyó en la problemática del manejo inadecuado de las basuras en el parque central, siendo este lugar un espacio-tiempo vital de reunión en la comunidad y que se ha visto afectado por la instalación de contenedores de basura que son utilizados inapropiadamente por las personas foráneas, quienes depositan la basura en las vías públicas del parque, al encontrar los contenedores saturados de basura por la deficiencia del servicio de aseo público en este sector, lo cual ha generado un problema de salud pública por la presencia de plagas y animales que se alimentan con estos residuos.

A la luz de este panorama, las cartografías y los relatos referidos al tercer momento metodológico también permitieron develar el reconocimiento en el territorio-cuerpo de los lugares de resistencia a nivel individual y colectivo, donde se ubica la lucha, las manifestaciones de rebeldía, el sentir y la voz de las mujeres indígenas; ocupando un lugar en sus cuerpos que corresponde generalmente a la cabeza, el corazón, las manos y las piernas y un lugar en el territorio que corresponde a los espacios organizativos y comunitarios donde ejercen su liderazgo y despliegan su capacidad de empoderamiento.

Cabe destacar que el lugar donde surge la creación colectiva y la movilización con otras mujeres es en el grupo de tejido denominado "SIXE OBONUCO", cuyo nombre hace referencia al bejuco de una planta de la familia de las cortaderias -que tiempo atrás utilizaban las abuelas para hilar la lana de oveja-. Actualmente está conformado por un grupo base de 20 mayoras, autoridades y lideresas de diferentes edades, todas pertenecientes a la comunidad indígena Quillasinga del territorio de Obonuco, quienes conformaron el grupo de participantes de esta investigación. Es desde este espacio que se ha generado la necesidad colectiva de encontrarse, agruparse, compartir y regalarse un espacio de mujeres para mujeres, donde circula la palabra repleta de experiencias y saberes y donde se construye junto a otras el entretejido social y de sororidad de mujeres creativas, sostenidas, contenidas y empoderadas.

Es una experiencia de encuentro en el diseño de un círculo de sororidad, donde no hay jerarquías, dado que las relaciones emergen en condiciones de horizontalidad, siendo cada una parte indispensable en este diseño de interacción sorora y en el que, juntas o acuerpándose como colectivo, crean y fortalecen redes de apoyo, cuidado, acompañamiento y sostenimiento como estrategias colectivas de resistencia frente a las imposiciones y mandatos del patriarcado. Es así como, en cada puntada del tejido que realizan, se van inscribiendo los ecos de sus ancestros, el encuentro con otros, el sentir, el pensar, el ser y hacer de su territorio; así como también han ido gestando acciones de organización y movilización para la defensa de éste y la preservación de su identidad cultural, lugares desde donde se han producido los sentidos del liderazgo, empoderamiento y participación política de la mujer indígena del territorio.

Por lo tanto, "SIXE OBONUCO", se ha configurado en un colectivo de mujeres tejedoras, quienes llevan en sus manos la memoria heredada de sus abuelas y abuelos. El colectivo se conformó en el año 2021 a partir de las mingas de pensamiento realizadas dentro del

territorio de Obonuco con mujeres del Cabildo indígena Quillasinga, espacio donde se reflexionó sobre la condición actual de la mujer, el estado de sus saberes y tradiciones y la pérdida de estos debido a las aceleradas transformaciones del mundo moderno y la imposición de los mandatos y las lógicas que se derivan de este en los contextos indígenas. Bajo el intento de resistir, compartir y resignificar sus epistemes, varias mujeres se suman a la iniciativa de agruparse con el ánimo de tejer no solo los hilos o lanas, sino más bien la palabra, la sororidad, la identidad cultural y memoria del pueblo Quillasinga, a partir de las memorias colectivas, las vivencias y anécdotas cotidianas.

El tránsito de la defensa del territorio a la defensa del cuerpo como primer territorio

En el último momento metodológico, se logró identificar un punto en común en las cartografías, siendo el corazón el lugar del cuerpo en el que se inscribe el bienestar; dicho estado se representó a través de símbolos como la casa y los elementos naturales presentes en el territorio como el río, las montañas, los árboles, las plantas y lugares del cuerpo que se conectan entre sí como la cabeza, la boca, el corazón, las manos y cuya sinergia produce acciones de defensa del territorio.

En el territorio se identificaron los lugares o seres vivos del entorno natural que producen esa sensación de bienestar, tales como el río, los árboles, las plantas, las aves. También se identificó el útero como el lugar donde se inscribe el cobijo o la protección, el cual simboliza la casa o el hogar y su significación es la capacidad de cuidado de los otros y lo otro —entendiéndose esto como el entorno natural y los seres vivos y no vivos que hacen parte de él—. La percepción de seguridad se representó a través de pies con pisadas grandes o con raíces conectadas a la tierra y la capacidad de voluntad a través de las manos con unas características particulares, como más grandes o profundas.

También se identificaron los lugares donde se experimenta desarmonización como efecto de los conflictos socioterritoriales y ambientales que están aconteciendo y donde se inscribe la defensa del cuerpo-tierra como primer territorio de defensa. Para ello se reconocieron los lugares inseguros y desarmónicos en el cuerpo, por ejemplo, la cabeza como lugar que se cierra y genera conflictos ante la falta de conciencia de los problemas del entorno por parte de las personas foráneas y el estómago donde se albergan las preocupaciones o emociones desagradables o incómodas por las problemáticas del entorno ambiental que se viven, tales como enojo, estrés, preocupación, tristeza.

Por último, se reconocieron los lugares donde se obtienen fuerzas para afrontar las problemáticas ambientales identificadas. Un relato señala las piernas robustas y los pies grandes como el lugar del cuerpo donde se saca fuerza, cuya significación se muestra en el siguiente relato, *"mis piernas llevan la fuerza de mi corazón, si las tengo paradas es para retomar la fuerza y seguir siempre adelante, mis pies son grandes porque me permiten pararme firmemente, así nada ni nadie me puede hacer caer" (Narrativa 9).*

Otro lugar de confluencia donde se encuentra la fuerza es el corazón, que se inscribió como el lugar de la fuerza para la defensa del territorio, cuyas representaciones corresponden al símbolo del fuego, manos entrelazadas o personas unidas entre sí, las cuales se significaron como el lugar seguro en el que se manifiesta la valentía y el coraje para la unión y el accionar colectivo. Lo anterior se expresa en el siguiente relato.

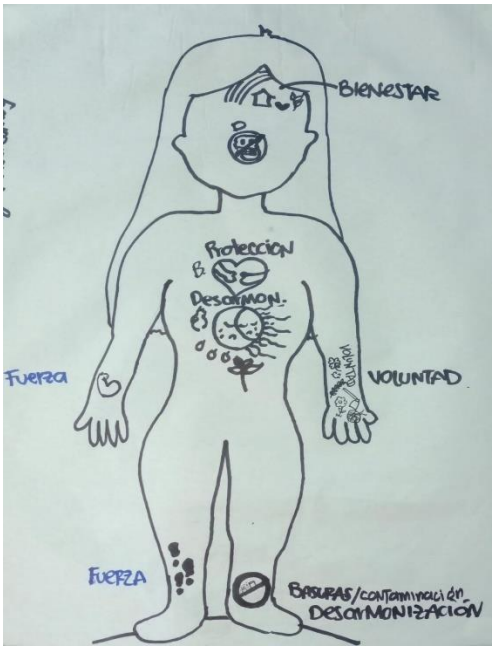
> El fuego que hay en nuestros corazones es la fuente de la energía que necesitamos para trabajar por nuestra comunidad y nos hace ser más fuertes si unimos nuestros fueguitos. Yo estoy convencida de eso" (Narrativa 5), No estamos solas, estamos en tribu y somos guerreras y valientes, porque esto es parte de nuestro ser, viene en nuestra esencia, la

fuerza que tenemos como familia y comunidad que somos nos da el poder para enfrentar las dificultades que estamos viviendo. (Narrativa 15)

El desarrollo de los momentos metodológicos descritos anteriormente permitió realizar la síntesis de intertextualidad de los relatos que se presentan a continuación, los cuales se configuraron en narrativas carto-corporales o mapas corporales colectivos de este capítulo de la tesis.

Figura 7

Mapeo corporal No. 2 lideresa Quillasinga de Obonuco



Nota. Tomado de encuentro grupal para el mapeo corporal de lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

La lideresa, en su cartografía y relato, señala que el hogar y los paisajes naturales en su cabeza y en su corazón significa que siempre está en contacto con la naturaleza que la rodea, así como el lugar donde se inscribe el bienestar está en la cabeza, donde se manifiesta la alegría y la tranquilidad por estar cotidianamente en contacto con los elementos naturales que hacen parte de su entorno, como son el río, las aves, los árboles, las plantas medicinales de la huerta. Un punto

de convergencia con otras cartografías lo expresan el río y la casa, donde hay vida y se encuentra protección, seguridad, bienestar, tranquilidad y paz. También la lideresa relata que su lugar de cobijo es el corazón, lugar que representa el hogar y el territorio y que se expresa como se ve en la cartografía con un corazón con dos brazos que se extienden y se encuentran, lo cual le genera seguridad por pertenecer a un territorio libre de manifestaciones de violencia. Los brazos y piernas representan la fuerza porque a través de ellos se hacen cosas buenas por el territorio que dejan huella y un buen legado para las futuras generaciones; las manos representan la voluntad, significadas como las acciones que realiza y donde le permiten expresar la voluntad para enfrentar los retos de la vida.

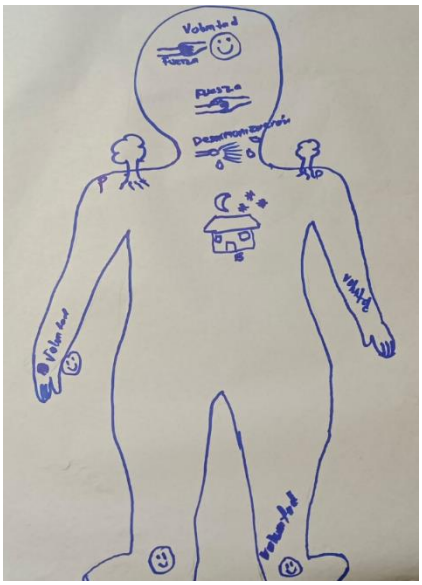
Con respecto a los lugares donde se experimenta desarmonización, efecto de los conflictos socioterritoriales y ambientales que están aconteciendo, y donde se inscribe la defensa del cuerpo-tierra como primer territorio de defensa, la lideresa identifica lugares inseguros y desarmónicos como la nariz, siendo uno de los sentidos más sensibles para ella y que se ha visto afectado por el uso indiscriminado de pesticidas en el territorio y el estómago, donde se alberga el dolor, la preocupación y la impotencia al presenciar la desarmonización en el territorio. Aquí dibuja los cuatro elementales o espíritus mayores del territorio, que son el agua, el aire, la tierra y el fuego representado por el sol en complementariedad con la luna; lo cual corresponde a principios fundamentales de la cosmovisión indígena andina y su espiritualidad.

En los pies dibuja un símbolo que representa la prohibición de botar basura y generar contaminación ambiental y lo ubica en este lugar para significar el recorrido que hace cotidianamente de su territorio y la conexión profunda que siente con él, además de expresar a través de los pies su capacidad de movilización para realizar acciones de defensa y protección de su territorio frente a la problemática ambiental del inadecuado manejo de basuras.

En la cartografía y el relato de otra lideresa, se señala que el lugar donde se inscribe el bienestar se encuentra en el corazón y se representa a través de la casa y la familia, y especialmente, se significa a través de la noche y el brillo de la luna y las estrellas que le hacen recordar su niñez, el legado ancestral y los saberes que le han trasmitido sus abuelos. Por su parte, la voluntad es una representación esquemática de una cara sonriente y la inscribe en varios lugares de su cuerpo, como son la cabeza cuya significación es la trasmisión de valores culturales en la familia, las manos que significan la acción de ayudar o aportar en el trabajo del hogar y comunitario y los pies que se instituyen en la voluntad para seguir adelante, a pesar de sentirse en algunos momentos cansada por los obstáculos y dificultades que se presentan en el entorno familiar y comunitario, dado el ejercicio de su rol de liderazgo.

Figura 8

Mapeo corporal No. 5 mayora Quillasinga de Obonuco



Nota. Tomado de encuentro grupal para el mapeo corporal de lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Por otra parte, ubica el lugar de la desarmonización en la garganta, donde manifiesta que se forma un nudo por la ira y la impotencia que siente frente al inadecuado uso del agua en el

territorio, particularmente el desperdicio de agua que hacen los propietarios de casas grandes o residentes foráneos que no tienen conciencia de la problemática que se tiene en el territorio por la escases de este recurso y manejan la extracción del agua con mecanismos de presión, por lo cual no padecen de los racionamientos que se hacen en el sector y por tanto hacen un uso ilimitado de este recurso.

Los lugares donde se inscribe la fuerza están en los ojos, argumentando que a través de ellos puede mirar lo que la comunidad y el territorio necesita y, en la boca, que le permite manifestar su voz frente a estas necesidades y las propuestas que plantea para poder solventarlas. Representa la fuerza a través de unas manos entrelazadas que significan el tejido social que se ha construido en el territorio.

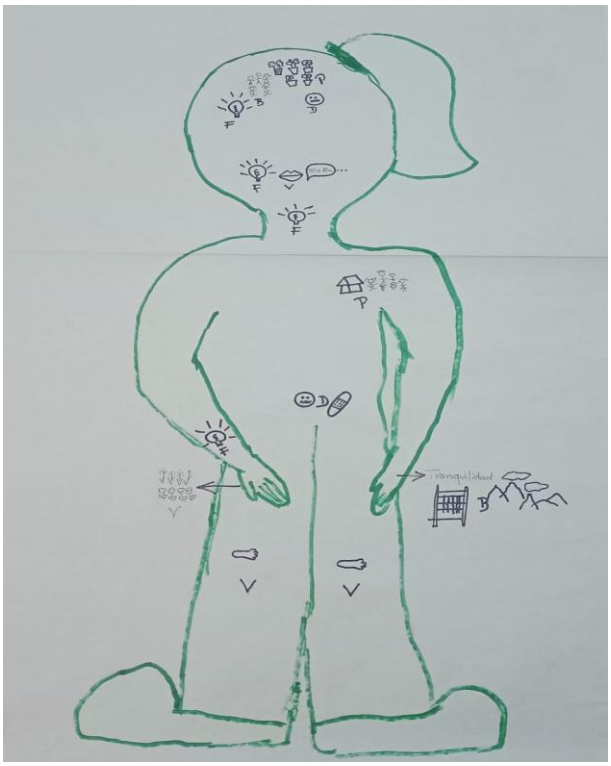
El lugar donde se inscribe la protección está en sus hombros, esquematizada a través del árbol, cuyo significado representa la vida, siendo sus raíces la representación de los ancestros y los espíritus mayores, los cuales brindan intergeneracionalmente la protección al territorio y al legado cultural. Además de significar el color verde de los árboles, es la esperanza que se ha proyectado en la defensa del territorio y la pervivencia de su cultura. Lo anterior se vincula a la ancestralidad y espiritualidad indígena Quillasinga, expresada también a través de este relato:

> *Pedimos permiso a los espíritus mayores y a todos los espíritus que están presentes en el territorio para poder recorrerlo y para poder cuidarlo, siempre les pedimos permiso para que no se enojen y les agradecemos a ellos y a nuestros ancestros que habitaron el territorio en épocas antiguas por todo lo que nos proveen, por la vida y por el sustento, pero hay personas ajenas a nuestro territorio que no entienden nuestra forma de vida y atentan contra nuestro territorio y eso me molesta mucho porque en lugar de ayudarnos*

a cuidarlo, lo único que hacen es sacar provecho personal para vivir cómodamente en un lugar que no les pertenece y que lo están poco a poco destruyendo. (Narrativa 5)

Figura 9

Mapeo corporal No. 7 lideresa Quillasinga de Obonuco



Nota. Tomado de encuentro grupal para el mapeo corporal de lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Otra lideresa que participó de esta actividad inscribe en su cartografía las montañas como lugar de bienestar, ya que asocia este estado a la sensación experimenta cotidianamente al observar las montañas que rodean su territorio. Ubica en las manos el lugar de bienestar, ya que a través de ellas puede tejer, haciendo alusión no solo al tejido en guanga que realiza, sino al tejido social del cual hace parte en su comunidad. El lugar de protección los ubica en su corazón y lo asocia a su casa y su familia, así como también ubica en su cabeza los lugares de bienestar, fuerza y desarmonización, relacionando el proceso de crecimiento de las plantas con su proceso

de florecimiento personal, en los aspectos mental y emocional para poder guiar o liderar de mejor manera a su comunidad.

Este crecimiento personal representa el bienestar y la fuerza, desde donde se siente tranquilidad y paz mental, lo cual le permite idear y pensar con claridad, por eso representa gráficamente este estado con un bombillo que irradia luz, en conexión con la boca y la garganta, que también son los lugares donde se encuentra la fuerza, al igual que en las manos que en vínculo con la voluntad, le permiten el hacer, para seguir labrando la tierra y trabajando por su comunidad. Lo anterior se expresa claramente a través del siguiente relato: "*siempre hay que tratar de pensar bonito, para poder hablar bonito, esto es lo que nos han enseñado nuestros antepasados, el pensamiento, la palabra y el hacer están conectados, y si pensamos bonito, hablamos bonito y actuamos bonito" (Narrativa 7).*

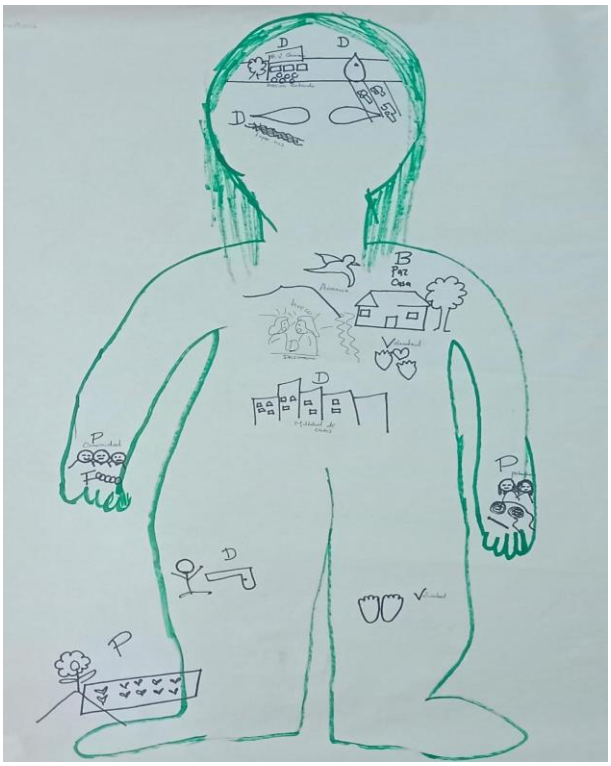
Pero también en la cabeza se ubica el lugar donde se experimenta la desarmonización por situaciones de inequidad entre hombres y mujeres con respecto al ejercicio del liderazgo y la gobernabilidad en la comunidad. La ubica en la cabeza porque argumenta que en este lugar se generan los conflictos que hacen que muchas veces se afecte la parte emocional y se bloquee el hacer las cosas con motivación y compromiso. Sin embargo, ubica en el estómago el sentir de dicha desarmonización, lo cual lo representa con la representación esquemática de una cara triste y una cura, haciendo alusión al dolor que le producen las situaciones de agresión hacia su territorio y la preocupación y estrés que le genera el irrespeto por los páramos, la invasión de su territorio por parte de los colonos y la contaminación ambiental por el manejo inadecuado de las basuras y el abandono de perros en el sector del parque central.

Ubica la voluntad en la boca y las rodillas, significando estos lugares como los medios que permiten expresar su voz frente a sus preocupaciones y el dolor que le producen los

problemas territoriales que se están afrontando, y también le permiten seguir caminando los procesos de organización y liderazgo comunitario.

Figura 10

Mapeo corporal No. 15 lideresa Quillasinga de Obonuco



Nota. Tomado de encuentro grupal para el mapeo corporal de lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

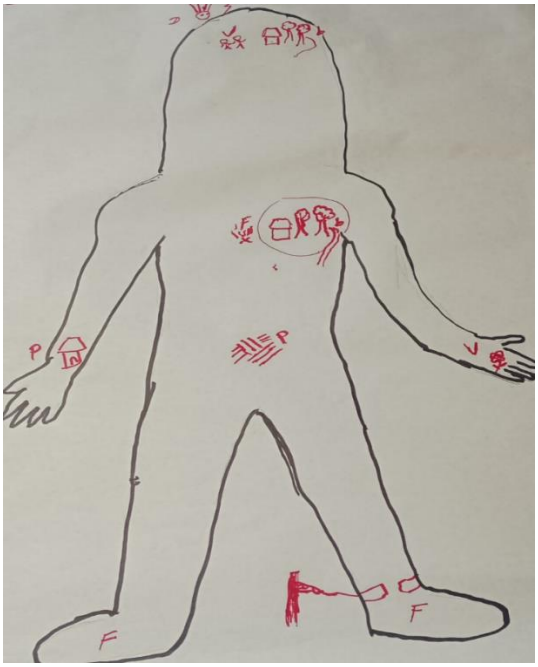
Esta lideresa inscribe su lugar de bienestar en el corazón, representándolo a través de una casa, un árbol, un ave y el río, significándolo como su hogar, tanto al espacio que comparte con su familia como al territorio que habita en comunidad; lo cual le genera sensaciones de paz y tranquilidad al evocarle la memoria de sus abuelos y la tierra en la que vivió su niñez cerca de las montañas, y, a su vez, el corazón es el lugar de donde saca la fuerza para continuar en el proceso de lucha y resistencia por la defensa de su territorio.

En los lugares del corazón y la cabeza, inscribe la desarmonía, representando el conflicto socioterritorial que se ha dado por la presencia de personas de afuera que contaminan el ambiente con basuras y malgastan el agua, así como la apertura de un sinnúmero de vías de asfalto en los caminos y la presencia de edificaciones que han alterado rápidamente el paisaje natural. Estas situaciones generan la desarmonización de su cuerpo-territorio, manifestándose en su estómago la preocupación, la frustración e impotencia que siente ante la pérdida de la esencia natural de su territorio y por la presencia de delincuencia e inseguridad vial en los sectores urbanizados, ubicando estas problemáticas en sus piernas, ya que le impiden recorrer con tranquilidad los caminos de su territorio.

En el mismo lugar del corazón ubica la voluntad, donde también hay fuego, y se significa como el lugar donde converge la energía para ser expresada en el afuera, así como también inscribe la protección, la voluntad y la fuerza en las manos, que las representa con una cadena de personas para significar la acción de tejer los vínculos sociales y tejerse en comunidad para la lucha y resistencia colectiva. En las piernas ubica también la voluntad para caminar en los procesos de liderazgo y dejar huella en el territorio y en los pies inscribe la protección del territorio a través de las acciones individuales y colectivas de recuperación y siembra de la tierra.

Figura 11

Mapeo corporal No. 18 mujer autoridad Quillasinga de Obonuco



Nota. Tomado de encuentro grupal para el mapeo corporal de lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

El mapeo realizado y el relato de esta lideresa que ocupa una posición de autoridad dentro del cabildo indígena señalan que los lugares donde se inscribe el bienestar son el corazón y la cabeza y lo representa a través de una casa, unos árboles y el río, que atraviesa el terreno donde se encuentra su lugar de residencia y le genera alegría y tranquilidad, al evocarle recuerdos de su niñez y la abundancia de agua que había en el territorio. Su lugar de protección es la matriz, forma de comprender desde la cosmovisión andina el lugar del útero como la germinación de las semillas de la vida, donde se señalan a sus hijos y familiares, al igual que en la mano derecha, donde se ubica la protección de los seres queridos que están bajo su cuidado. En la mano izquierda y en la cabeza se señala la voluntad, entendida como la capacidad de

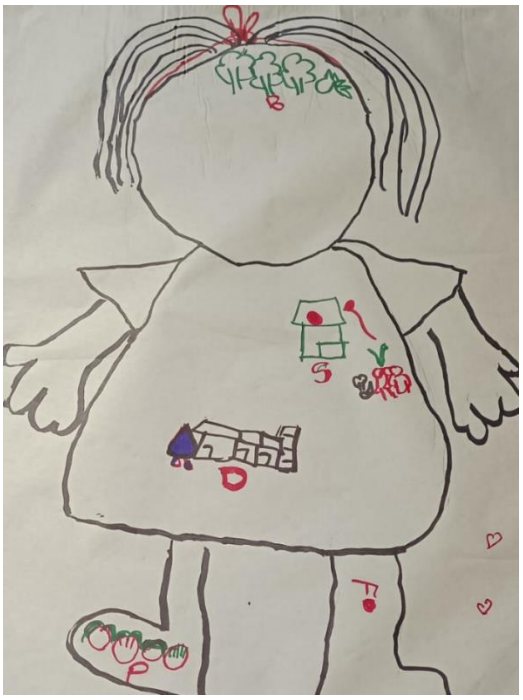
pensar bonito para hacer cosas bonitas que ayuden a los demás, que también es un principio de espiritualidad que se encuentra plasmado en otras cartografías.

La lideresa ubica como lugar desarmónico la cabeza, donde alberga la impotencia y el dolor por la inseguridad y los problemas de tránsito vial. En los pies ubica la fuerza, manifestando que a veces se siente encadenada y esas cadenas le impiden moverse, haciendo alusión a las desventajas que ha experimentado al ser mujer en una posición de autoridad; sin embargo, saca la fuerza que necesita para movilizarse, seguir adelante como lideresa y enfrentar los retos de la vida.

La hija de 10 años de una líder participó también en el mapeo corporal y señaló en su cartografía a los bosques como lugar de bienestar en su cabeza y su casa en el corazón donde se siente segura al estar protegida por su familia y donde le gusta estar. El pie derecho representa para ella un lugar de protección, expresado como se ve en la imagen con un pie grande que alberga a su familia, el cual lo significó a través de su relato como la compañía de su familia que la hace sentir protegida, siendo también sus piernas el lugar donde se ubica la fuerza que proviene de las personas de su comunidad que la rodean. El lugar de desarmonización lo ubicó en su estómago por la saturación de edificaciones y la escases del agua, lo cual la hace sentir triste y enojada.

Figura 12

Mapeo corporal No. 20 hija de lideresa Quillasinga de Obonuco



Nota. Tomado de encuentro grupal para el mapeo corporal de lideresas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

De ahí que se identificaron tres subcategorías de análisis: lugares del cuerpo-territorio donde se inscribe el equilibrio y el bienestar, lugares del cuerpo-territorio donde se inscribe la desarmonización o desequilibrio y lugares donde se obtienen fuerzas para la defensa del cuerpo-territorio. El equilibrio supone equidad en relación con las condiciones restaurativas en que se mantiene la naturaleza, estable, en espontánea circularidad y quietud de elementos, en constante interacción. Por su parte, el desequilibrio se genera por la alteración de cualquier elemento que a su vez altera el ecosistema en su conjunto. Inherentemente, ese equilibrio se sostiene en conexión con la tierra y sus ciclos naturales y, por tanto, en sintonía con los calendarios establecidos ancestralmente, que hacen parte de los saberes propios de las comunidades indígenas.

La comprensión de que todo lo que permite la vida, así como las prácticas que sostienen la vida en un territorio están en intrínseca independencia, es una consideración que corresponde a la cosmovisión andina y que articula dimensiones de comprensión respecto al equilibrio y desequilibrio del ecosistema y a las intervenciones antrópicas que lo pueden restaurar o alterar Por lo tanto, el habitar el estado natural y estar en armonía con él, supone experimentar estados de bienestar, satisfacción, protección, seguridad y el interactuar en desarmonía con la realidad de lo que somos y del lugar al que pertenecemos, supone experimentar estados aflictivos, emociones desagradables, conflictos intra e interpersonales, entre otros.

Es a partir de las dinámicas de desarmonización, que se pone de relieve los lugares donde se obtienen fuerzas para la defensa del cuerpo-territorio, considerando que esto es precisamente parte de las premisas que movilizan a las mujeres en el territorio y es el puente que entretejen las mujeres indígenas Quillasingas para defensa un espacio delimitado sobre cosmovisiones y saberes propios que equilibran la vida y posibilitan la sostenibilidad de los territorios, lo cual se instituye en una lucha histórica por la autodeterminación de los pueblos originarios de acuerdo a sus realidades y ha aperturado el camino para una reconstrucción de epistemologías feministas e carácter comunitario, expresando la existencia del patriarcado originario ancestral, que se entiende como un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres indígenas.

Al respecto, Cabnal (2010a, p. 8) argumenta que "este sistema plantea su base de opresión desde su filosofía que norma la heterogeneidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos". Con relación a lo anterior, las feministas comunitarias plantean que ya antes de la colonización el territorio-cuerpo de las mujeres de América Latina manifestaba formas específicas de explotación, buscándose controlar los cuerpos de las mujeres de distintas formas para arrebatar a las mujeres su poder y

saber mediante la agresión, la violencia y el sometimiento. Esto contradice el principio filosófico de dualidad y complementariedad andina, que supone el equilibrio y armonía entre lo femenino y lo masculino y la igualdad de condiciones de hombres y mujeres en cuanto al cumplimiento de funciones específicas, para contribuir a un bien común: la vida en armonía.

Este intento de inferiorización se ha buscado en consideración a que las mujeres han sido siempre custodias, creadoras y reproductoras de prácticas y lugares donde genera y sostiene la vida en un territorio; de ahí que resulte pertinente el abordaje de la perspectiva feminista y sus aportes para comprender las dinámicas de los procesos de resistencia por parte de las mujeres en sus territorios y problematizar la relación entre estos procesos, los cuerpos y los territorios, ya que el pensar y trabajar en clave del cuerpo-territorio posibilita la visibilización de las manifestaciones y los mecanismos de la violencia sobre los cuerpos y su vínculo con los territorios…

Por lo tanto, desde el feminismo comunitario se argumenta que las luchas para la recuperación y defensa de sus territorios y sus tierras deben ir de la mano de la lucha por la recuperación de su cuerpo-tierra, porque las violencias históricas y opresivas ocurren tanto para el primer territorio-cuerpo, como también para el territorio histórico, la tierra. Siendo el anterior planteamiento congruente con el relato de esta líder, al afirmar que "somos autosostenibles, si consumimos lo local estamos luchando contra el consumismo del capitalismo" (Narrativa 4). De ahí que se haya retomado la concepción del territorio cuerpo-tierra y las luchas de las feministas comunitarias frente a la hegemonía del sistema capitalista patriarcal, con la intención de generar este ejercicio cartográfico, como una dinámica catalizadora de saberes, sentires, pensares, vivencias y experiencias cotidianas de las lideresas de este territorio.

Cabe destacar que las metodologías que se gestan a partir del cuerpo y de la construcción de sentidos, como el mapeo corporal, se instituyeron en la base para establecer diálogos vinculantes entre las mujeres, que permitieron la identificación del proceso de incorporación de los sentidos del empoderamiento de las lideresas frente a la defensa territorial y la pervivencia de la identidad cultural, para posteriormente dar lugar a la comprensión de cómo se incorporan estos sentidos en sus cuerpos resignificados como primer territorio de defensa; enmarcando la referencia de recuperación, soberanía y autonomía corporal en dimensiones de reconocimiento de acciones colectivas de lucha y resistencia, que en gran medida han sido lideradas por las integrantes del grupo de tejido de la comunidad.

En torno a la construcción epistémica de la propia forma de sentir y significar el territorio por parte de estas lideresas, se destaca la profunda y genuina conexión que existe entre sus cuerpos y su territorio, dado que éste se instituye en su habitar presente y ancestral y es el legado material y cultural para las generaciones venideras, ya que en él se ha cultivado intergeneracionalmente la tierra, se ha aprendido de la naturaleza y se ha convivido con los espíritus que hacen parte del territorio; consideraciones que se alienan con las raíces del paradigma ancestral del Buen Vivir, que plantea la vida en plenitud, entendida en un equilibrio magnífico y sublime de lo espiritual y material, tanto en lo interno como en lo externo de la comunidad, para alcanzar lo superior.

Aunado a lo anterior, se evidencia desde su sentir pensar, conocimiento y organización del territorio y las experiencias vividas y sentidas de las lideresas Quillasingas, que la noción de territorio está vinculada con el pensamiento originario, el cuerpo, la cultura, la espiritualidad y su valor reivindicativo en términos identitarios; como elementos que se encuentran en un mismo eje para los pueblos indígenas y que se reflejan en los siguientes relatos: *el territorio es la*

Pachamama o la madre tierra dadora y sostenedora de la vida, vinculada a distintos aspectos de la vida individual, social, comunitaria y cultural" (Narrativa 19), "el territorio es el sentido de pertenencia a la tierra, no somos poseedores de la tierra, somos parte de ella" (Narrativa 6), "el territorio en nuestro hogar y también es nuestro cuerpo, porque somos uno solo con nuestro territorio" (Narrativa 2), "el territorio es el lugar que habitamos, el lugar de nuestros ancestros y de los espíritus que lo protegen" (Narrativa 10), "es el lugar donde se vive en equilibrio con la Pachamama y con todos los seres que la habitan, siempre y cuando se los cuide y proteja" (Narrativa 7), "es un espacio en el que convivimos todos los seres que lo habitamos con los espíritus que lo custodian" (Narrativa 18), "el territorio es un camino que se ha recorrido y heredado desde nuestros ancestros y que se continuará caminando para proteger nuestro legado cultural, nuestros saberes y tradiciones" (Narrativa 5), "el territorio es lo que somos como pueblos indígenas" (Narrativa 11).

> *Nuestro territorio es nuestro cuerpo, así como el cuerpo tiene venas y sangre, nuestro territorio tiene sus ríos y aguas, nuestro cuerpo tiene órganos como los pulmones, el territorio tiene sus árboles, el cuerpo tiene ciclos para descansar, para trabajar, para funcionar, el territorio también tiene sus ciclos para la siembra y la cosecha por los ciclos de la luna, los cambios de clima. (Narrativa 20)*

A partir de los relatos y las develaciones de las cartografías realizadas con las lideresas, se plantea en primera instancia, la significación del cuerpo como territorio y la significación del territorio como cuerpo, entendiéndose que la articulación cuerpo-territorio configura un cuerpo de tejido social y político conformado por las mujeres organizadas colectivamente de los territorios en lucha y resistencia territorial y cultural; además, la articulación territorio-cuerpo se construye territorialmente en los contextos comunitarios, dadas las consideraciones e

interrelaciones que articulan las dimensiones de equilibrio ecosistémico y desarmonización del territorio, dentro del proceso de comprensión y acción de la defensa del territorio a la defensa del cuerpo.

Es así como a través de los mapeos corporales –metodología aplicada por Lorena Cabnal, feminista indígena–, se develó cómo se entraman y desentraman correlatos de indispensable praxis para promover y fortalecer las acciones colectivas de defensa territorial, como primer espacio de reconocimiento de la capacidad de empoderamiento de las lideresas indígenas Quillasingas. Lo anterior se relaciona con los itinerarios corporales de Esteban (2013), que implican la paradoja de "narrar el cuerpo" con la utilización complementaria de otras técnicas más "corporales", dado que para esta autora:

> Los itinerarios no expresan linealidad, sino más bien "fragmentos" corporales significativos. Se trata de abordar la tensión entre el cuerpo individual, social y político, ya que, si bien son narrados como procesos individuales, remiten siempre a un colectivo. Por otro lado, se analiza el cuerpo como lugar de desigualdad social, pero también de empoderamiento, desde una "encarnación conflictiva, interactiva y resistente" (Esteban, 2013, pp. 47-48).

Un último elemento conceptual que se aborda en este capítulo, y que también se plantea desde la pregunta ¿cómo se incorporan los sentidos del empoderamiento en los cuerpos de las mujeres indígenas Quillasingas y se traduce en acciones colectivas de defensa del territorio y pervivencia de la identidad cultural?, tiene que ver con "los incorporales", constructo filosófico que hace un punto de quiebre, al posibilitar la comprensión sobre la manera cómo los sujetos establecen una relación del cuerpo con lo incorporal, es decir, cómo incorporan los sentidos que construyen frente a una realidad determinada en sus cuerpos.

Lo anterior se instituyó en un aporte de la investigación a nivel epistémico y filosófico, al construir conocimiento sobre el proceso de incorporación de los sentidos del empoderamiento en los cuerpos de las mujeres indígenas Quillasingas y su materialización en acciones colectivas de defensa del territorio y pervivencia de la identidad cultural; partiendo de la búsqueda por descubrir cómo se incorpora lo incorporal en el cuerpo, bajo la premisa de los estoicos que plantea que los incorporales son constituidos por todo aquello invisible -lo expresable, el vacío, el lugar, el tiempo-, que aun teniendo esta característica de intangibilidad se incorpora en el cuerpo.

Por consiguiente, se retomaron las aproximaciones significativas para el feminismo en torno al cuerpo de la mujer, siendo uno de los ejes principales del análisis, teorizaciones y aportaciones feministas, ya que el género como proceso de configuración de prácticas sociales involucra directamente al cuerpo. Sin embargo, el cuerpo femenino de la actualidad es en gran medida el cuerpo de la estética, la imagen, lo visible, que tiene que ver con dinámicas sociales y culturales más allá del sistema de género. Se hace la vinculación de esta mirada sobre el cuerpo con la concepción de empoderamiento femenino como un proceso corporal con una proyección colectiva significativa, siendo el lugar de enunciación de las mujeres el ser agentes de su propia vida y la configuración de su cuerpo como sujeto de acción y transformación social, de empoderamiento individual, pero con una proyección colectiva y pública también importante (Esteban, 2013).

Desde esta noción de empoderamiento social-corporal, se hace la articulación con la construcción de sentidos del feminismo desde autoras claves de la perspectiva feminista descolonial, comunitaria e indígena y, la comprensión de los sentidos del empoderamiento, como producto de la manera particular de entender y construir este concepto por parte de las lideresas

indígenas Quillasingas del territorio de Obonuco; fundado en los saberes, sentires, pensares, vivencias y experiencias, siendo la construcción de los mapas corporales colectivos, una importante estrategia metodológica que permitió identificar los correlatos gráficos direccionados hacia la comprensión del proceso de habitar un lugar incorporal, pero incorporado, que permite resistir y sostener el tejido social y del cuidado de lo otro; a través del sentir el propio cuerpo y reconocer sus tensiones, relaciones y contenciones.

Así como también el acuerparse o hacer relaciones, vínculos o uniones sinérgicas con otros cuerpos, que permitan la construcción de identidades y prácticas colectivas, desde donde surgen adversidades, retos, tensiones y negociaciones, que provocan recrear y resignificar costumbres y visiones de mundo en el contexto de las hegemonías coloniales y de su huella patriarcal, racista y neocolonial de prácticas de poder fundamentadas en el ejercicio de la violencia sobre los cuerpos y los territorios.

Partiendo del anterior planteamiento, se vincula al acuerparse la noción de unión sorora o sentido de sororidad, para lo cual se retoman las conceptualizaciones de Lagarde (1997) sobre sororidad, entendiéndose según esta autora como la única forma posible de ser-estar, de encontrarnos y organizarnos, que nos convoca a sumergirnos en la experiencia de interpelar nuestras relaciones con otras mujeres y a crear nuevas formas de relacionamiento y reconocimiento de una misma en la otra, que hace parte de un camino de lo individual a lo colectivo.

Al respecto, Duch (2005) plantea que la disolución de las fronteras del individualismo y la redefinición de la relación con nosotros mismos, con los demás y con el mundo, se expresa como actividad cognoscible o incognoscible, fundada en el cuerpo como territorio enigmático, que se resiste a ser colonizado y con el que el hombre mantiene una relación íntima. Siendo el

aspecto más decisivo de su mirada antropológica, la emergencia del paradigma del cuerpo, como territorio enigmático desde el que se dimensiona el mundo, una corporalidad que no se reduce a una mecánica biológica, sino que es fundamentalmente infundida por la apertura de los sentidos, del escuchar, sentir, contemplar.

En resonancia con lo anterior, Cruz (2020, p. 57) argumenta que:

> El territorio como cuerpo es un espacio de interacción cotidiana, histórica, material y simbólica en disputa. Un bastión fundamental para su defensa es la voz, las prácticas de resistencia y las estrategias individuales y comunitarias que las mujeres organizadas ponen sobre la mesa cuando sienten amenazados su vida, su trabajo, sus saberes y sus espacios.

Y es precisamente desde ese espacio del territorio, como red de cuidado, que se entreteje la unión sorora como un dispositivo de empoderamiento individual y colectivo, donde cada mujer ocupa su lugar sin asimetrías de poder, aporta al colectivo desde sus potencialidades y aúna esfuerzos con otras para enriquecerlo por la diversidad y las diferencias que lo conforman. En este sentido, se retoman las palabras de Lorde:

> Sin comunidad, no hay liberación", planteamiento que nos permite reconocer que a las mujeres nos han enseñado a ignorar nuestras diferencias o a asumirlas como motivo de separación, tal como lo plantea la autora "en nuestro mundo, divide y conquistarás debe convertirse en define y te apoderarás. (2003, p. 92)

En definitiva, el desarrollo del proceso de juntanza sorora y reflexión colectiva con mujeres de la comunidad y de otros territorios posibilitó que las lideresas Quillasingas se dieran cuenta o tomaran conciencia de la importancia que tiene alzar la voz para ser escuchadas en los espacios colectivos de la comunidad, así como también, la interacción cotidiana con el territorio

les permitió sentirse capaces de hablar sobre las problemáticas socioterritoriales y ambientales que están afectando a su comunidad, para poder confrontar estas situaciones y desplegar acciones colectivas que permitan su resolución. Siendo lo anterior congruente con el planteamiento de Paredes (2013), quien señala que la defensa del territorio colectivo debe ocurrir a la par de la soberanía y la autonomía personal de los cuerpos.

Es por ello que la sororidad es una herramienta de lucha y resistencia poderosa contra el sistema patriarcal heteronormativo, dado que permite espejearse o mirarse en la otra y aportar a la construcción colectiva del tejido social, ya que cada una va tejiendo la red en la que se sostienen colectivamente. Además, es poderosa por ser sanadora, amorosa, reflexiva, transformadora, siendo el espacio que privilegia el cuidado y la escucha en relaciones de compañerismo y hermandad. .

En resonancia con este planteamiento, se retoman las construcciones epistémicas del concepto de sororidad, creado por las lideresas del grupo de tejido "SIXE OBONUCO", quienes a través del desarrollo de un ejercicio vivencial para explorar su sentipensar, manifestaron las significaciones que le otorgaron a la sororidad -asociadas al empoderamiento desde la configuración del horizonte de sentido del tejido social-, tales como solidaridad, hermandad, unión, complicidad, comprensión, ayuda, apoyo, credibilidad, confianza, seguridad y lealtad.

Figura 13

Encuentro del grupo de tejido SIXE Obonuco

Nota. Tomado de encuentro del grupo de tejido SIXE Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Adicional a ello, se evidenciaron los siguientes testimonios de algunas lideresas, "*la manera de poder encontrarnos y reconocernos a nosotras mismas es con otras, espejeándonos en otras" (Narrativa 8), "para mí el vínculo con otras mujeres es liberador y sanador porque el juntarme con otras mujeres me hace sentir sostenida, querida y escuchada y el juntar nuestros cuerpos para la lucha nos ha permitido a todas organizarnos mejor" (Narrativa 12), "cada una es una parte muy importante de este grupo, si permanecemos juntas podemos seguir creando nuevos vínculos, fortaleciendo las relaciones que hemos tejido entre todas y las estrategias que hemos construido para resistir" Narrativa 1).*

Reflexiones finales: Acuerparnos para defender el territorio como acto fundamental de reconocimiento del sentido de empoderamiento desde nuestras faldas

La palabra acuerparnos de Lorena Cabnal hace referencia a acercarse, unir los cuerpos con otros cuerpos, caminar con otros, sentir con otros, darse voz renunciando a los márgenes -lo cual exige abandonar ese planteamiento de posición del centro y la periferia que ha instaurado

históricamente el poder colonial imperialista- y asumiendo una voz autocentrada en el reconocimiento de las propias existencias y de cómo nos relacionamos con los otros y lo otro, para hacerse cargo de manera autónoma del yo liberado. Por lo tanto, el acuerparnos es un llamamiento necesario y urgente para contrarrestar la ficción individualista propia del poder hegemónico, que propone la renuncia a vivir desde el sentido de la comunidad y adoptar el destino único e individual como una opción posible o propuesta de soledad, que se fundamenta en la creencia distorsionada que, entre más solos, más seguros y protegidos estaremos.

En este sentido, el acuerparnos se instituye en una apuesta ética y política que se fundamenta en la perspectiva de género y en la teoría crítica feminista, al asemejarse la unión de cuerpos al tejido o bordado que se realiza con las manos femeninas y que permite unir lanas o hilos para crear diferentes formas; el acuerparnos o el unir los cuerpos femeninos se configura en los hilos de la provocación y la reflexión para conversar y construir un tejido social que posibilite el rodearse, sostenerse y darse voces, que se van encontrando en nuevos escenarios al habilitar la condición humana de seres históricos y reflexivos con la capacidad de transformarse y trasformar, para convertirse en creadoras, guionistas y protagonistas de sus propias historias y relatos que posicionan a las mujeres en lugares de enunciación como portadoras de vida, guardianas de la sabiduría ancestral, custodias del territorio por la profunda conexión que se siente con la tierra; dado que las mujeres y sus cuerpos han sido ubicadas históricamente en el epicentro de los procesos de lucha y resistencia por la defensa de la vida, los territorios y las identidades colectivas.

Lo anterior es congruente con la mirada del Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014), que plantea la comprensión de las vinculaciones entre los territorios y los feminismos, a partir de la defensa de la tierra íntimamente ligada a la identidad y a los

medios de reproducción de vida, el papel de las mujeres dentro de las dinámicas comunitarias, la estrecha vinculación entre la dimensión material y espiritual del territorio, la resignificación del territorio y sus problemáticas…

Por otra parte, se presenta la perspectiva de los cuerpos de las mujeres en el mundo contemporáneo, que nos presenta cuerpos domesticados, sumisos, violentados, mercantilizados -como una herencia colonial que confirma que los pueblos ubicados en el lugar de la periferia no tenían iniciativa histórica ni viabilidad-, cuerpos estereotipados, deformados, sexualizados que justifican desde el punto de vista del poder ejercer sobre ellos cualquier tipo de vejación, abuso o tortura; incluso podrían ser aniquilados, sin que cause conmoción. Al respecto, García-Torres et al. (2022, p. 30) argumentan que "(…) Hay una respuesta generalizada que violenta los cuerpos, que rompe los ciclos de la vida, que se encadena al patriarcado con políticas de violencia específica contra los cuerpos de las mujeres: represión, criminalización, control sobre la reproducción, negación política, violencias machistas, etc.".

De este modo, la cultura dominante crea dramas en escenarios alienados, empobrecidos, necesitados, para ser consumidos por una amplia parte de la sociedad; para lo cual dispone de un guion, una producción, un montaje de esos escenarios para que la audiencia asuma un lugar en la trama que ya ha sido guionizada, para que las mismas personas que sufren el sexismo, la homofobia, el racismo, el clasismo, entre otras formas de discriminación, consuman el mismo contenido que sus opresores y compartan con ellos un paquete amplio de valores, narrativas y prácticas que producen y reproducen la lógica de dominación.

En esta misma línea, se presentan también los encuentros con la otredad y la alteridad que se guionizaron, se produjeron y se transformaron en impuestos culturales que legitimaron unas acciones imperiales civilizadoras marcadas por una extrema violencia y la asimetría de

poder, que en un primer momento se manifestó con el genocidio de pueblos originarios, pero que también transformó los cuerpos en mercancía humana por el sistema esclavista y que aún sigue vigente a través de manifestaciones de dominación más sutiles y camufladas.

Es así como el poder colonial, imperialista, racista, heteropatriarcal y fóbico pluralista o diverso fóbico se ha ubicado en el centro del orden hegemónico, determinando que la otredad se encuentra en los márgenes o en la periferia, ante lo cual surge el cuestionamiento sobre qué significa centro o margen desde la perspectiva colonial, ya que el poder ha ubicado a este sistema de jerarquizaciones y exclusiones en el centro de su propia lógica y de su delirio de superioridad, y estos no pueden ser los referentes o modelos a seguir y no se puede ni debe seguir mirándonos en ese espejo.

Por lo tanto, la lógica que debería operar para los pueblos originarios que han sido ubicados en el lugar de la subordinación es la confrontación crítica en relación con ese centro y la descolocación del lugar de la periferia que le ha sido impuesto, ya que el lugar que le corresponde ocupar es el centro de la propia historia indígena centrada y activada y la negación de esa representación que se la ha intentado endilgar. De ahí que el revertir la huella imperial sobre esos cuerpos sometidos bajo presión, coacción o violencia, implique desactivar los mecanismos a través de los cuales ese poder ha pretendido representarnos, silenciarnos, deshumanizarnos, racializarnos, negarnos el derecho de ser y de reconocernos como seres humanos plenos y absolutos en nuestras capacidades, logros y aspiraciones.

Por consiguiente, el lugar del centro desde la historia narrada por los pueblos subordinados, subalternizados y oprimidos y el lugar de emancipación de los cuerpos de las mujeres que han estado ligados a la lógica del poder patriarcal son los lugares de enunciación idóneos para acuerparnos o juntar los cuerpos en torno a interpelarnos, reflexionarnos y

transformarnos. El reto entonces es ubicarnos y reubicarnos en un lugar donde efectivamente sea posible acuerparse, escucharse, aprender desde los respectivos caminos de emancipación y resistencia que se han recorrido, sumar la experiencia personal a la experiencia de otros, admitiendo la necesidad de respetar otras posiciones; ya que se necesita urgentemente invalidar el imaginario colonial, asumir el reto de reparar el daño producido por la herida colonial y comenzar el proceso de sanación, mientras se camina conjuntamente hacia el futuro, con la intención de ejercer el derecho de definirnos y auto-representarnos, libres de presiones y cualquier tipo de violencia.

Ahora bien, frente a lo anterior surge otro cuestionamiento sobre cómo encaramos un proyecto así en estos tiempos. Una aproximación de respuesta puede ser cuestionando y reprogramando la agenda de ese poder, que ahora intenta hacernos coparticipes de un canon estético, racista, heteropatriarcal, fóbico, pluralista, clasista, entre otras jerarquizaciones, al plantear formas más camufladas, pero igualmente autoritarias y excluyentes, que continúan creando y recreando la alteridad como una representación de sometimiento, al pretender dar voz a los que no tienen voz, cuando la realidad es que siempre la han tenido, así como también han tenido proyectos históricos alternativos.

En este sentido, se retoma el planteamiento de Lorde (1998), quien afirma que no se puede desmantelar la casa del amo con las mismas herramientas del amo, de ahí que se requiere de una reforma integral de la casa colonial imperialista y su oferta más sofisticada que nos sobre representa, al incluirnos como protagonistas en los dramas que el poder examina y proyecta, que obedecen a los discursos, mandatos y prácticas de raza, género, clase, entre otros y que se instituyen como estrategias y trampas del poder porque en ese imaginario alienado del que somos protagonistas, pueden resolverse los cuestionamientos frente al poder hegemónico como

algo anecdótico, respondiendo a los intereses de la ficción o a la realidad distorsionada que pretende imponer la lógica dominante y que está profundamente marcada por el desequilibrio y la asimetría socioeconómica y cultural, particularmente la dominación cultural como un mecanismo de anulación de lo que el otro tiene que decir sobre sí mismo y sobre su mundo.

Lo anterior, se instituye en una provocación para inscribir la recuperación del cuerpo y su vinculación con el territorio, es así como Cabnal (2010a), plantea la importancia de recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, lo cual se convierte en una lucha urgente y cotidiana dado que el territorio-cuerpo ha sido asumido como un territorio en disputa por el sistema patriarcal, por lo tanto el recuperar y defender el cuerpo implica desestabilizar la estructura masculina de poder, lo cual está ligado al cuestionamiento y el desmontaje del ejercicio del poder sobre los cuerpos de las mujeres para provocar su emancipación en todos los aspectos que implican sentir, pensar, decidir y accionar, a partir de la incorporación de nuevas prácticas como el disfrute de la sexualidad en libertad, el arte, la palabra, el descanso, la sanación interior, la rebeldía, entre otras.

Por lo tanto, estas implicaciones se configuran en una propuesta feminista que encarna la lucha de los pueblos originarios para recuperar y defender el territorio-tierra, siendo esta una de las razones por las que las feministas comunitarias han levantado su lucha contra el extractivismo como una forma de expropiación de la tierra del sistema capitalista patriarcal. Frente a este panorama que amenaza gravemente a la tierra y por consiguiente el sostenimiento de la vida, el feminismo comunitario en Bolivia ha desarrollado un trabajo por parte de las mujeres aymaras desde 2004, sobre la relación existente entre patriarcado y colonialismo interno. Al respecto, (Gallardo, 2014, p. 337) afirma que es incipiente la lucha tanto contra la naturalización de toda inferioridad, sumisión o lugar secundario y dependiente de las mujeres en la cultura republicana

y en las culturas ancestrales, como contra la forma que esta naturalización ha adquirido al insertarse en el patriarcado que se refuerza, incrementa y se coordina con los poderes coloniales. De ahí, ha llegado a la conclusión que no puede haber descolonización en América que no se acompañe de una profunda despatriarcalización, eso es de la cancelación de la hegemonía masculina que pretende imponerse en todos los ámbitos de la vida mediante la discriminación de las mujeres y la desvalorización de todo lo que califica de femenino.

De acuerdo a estas configuraciones epistémicas que movilizan la complejidad de comprender realmente lo que las mujeres, desde las prácticas de acciones colectivas en sus territorios, promueven en relación a la cosmovisión y la cotidianidad, es que las contribuciones del feminismo comunitario y las reivindicaciones del feminismo indígena nos muestran un espectro invaluable de reconfiguraciones relacionales entre la naturaleza, las mujeres y sus formas de interconectar con el cuerpo y el entorno que demanda conexión espiritual.

A partir del trabajo pragmático presentado, se posibilita ampliar la mirada para abordar en concreto el ámbito intrínseco que involucra para las mujeres indígenas defender el territorio ante la latente amenaza que suponen los conflictos socioterritoriales y ambientales. Los mapeos corpóreo-emocionales emergen como una apuesta importante para ser explorada y discutida, para conversar del feminismo indígena y feminismo comunitario como una alternativa de emancipación, con el ánimo de conocer antecedentes socio históricos y mujeres propulsoras de estos movimientos de Abya Yala para avanzar en la recuperación de los derechos de las mujeres desde las demandas de sus propios territorios, donde el cuerpo se defiende como primer espacio cosmo-sintiente.

Esa reconfiguración del tejido ancestral que ha experimentado la mujer indígena guardiana de su territorio, entendiéndose éste como un sistema interconectado en el espacio-

tiempo que se vincula en una relación particular con la tierra como generadora de vida (Pachamama), es la invitación que hacen las mujeres indígenas de Abya Yala, quienes a pesar de no identificarse como feministas -porque desde sus reivindicaciones no sienten la necesidad de hacerlo- han contribuido a una apertura de toma de conciencia, decisiones y acciones al momento de ubicarse en el lugar de sostenedoras del Buen Vivir.

A modo de cierre, es preciso continuar con una discusión más profunda que recoja otras dimensiones a partir de los impactos socioambientales que trae el desarrollismo en las comunidades, que integre la experiencia de las mujeres que defienden sus territorios y privilegie la vinculación del cuerpo y el sentido de pertenencia al ecosistema que protegen, tal como se realizó en este ejercicio investigativo por intermedio de la metodología de las cartografías, cuyo objetivo se dirigió a la integración entre la intervención cartográfica y la investigación, para abrir una ventana epistémica que aborde la interseccionalidad y amplié el campo de trabajo con mujeres de otros territorios, emergiendo –ya no desde los márgenes– sino desde el centro de la propia historia, una voz protagónica que se empieza a escuchar por su fuerza encarnada en cuerpos feminizados, que se unen al clamor colectivo de defensa por los cuerpos y los territorios de Abya Yala.

Capítulo 4. Potenciando la identidad cultural a través de las prácticas de acción colectivas: Reflexiones para el diálogo de saberes en complementariedad

Este capítulo es el resultado del acompañamiento y la participación en los encuentros comunitarios, como son las mingas de saberes y las asambleas que se desplegaron dentro y fuera del territorio de Obonuco y los recorridos que se hicieron por este territorio, como parte del trabajo de campo de la investigación que se desarrolló entre los años 2022 y 2023, cuya información se obtuvo en primera instancia de la revisión de documentos propios como el Plan de Vida, el Plan de Salvaguarda Cultural y el Archivo de Memoria Histórica de la comunidad. Posteriormente, se amplió y profundizó la información en los encuentros comunitarios, donde se registraron los testimonios de los participantes, con el propósito de reconocer espacios de reflexión en torno a la construcción de prácticas de acción colectivas, que contribuyan al fortalecimiento de la identidad cultural y faciliten el diálogo de saberes ancestrales y occidentales desde una relación de complementariedad.

Por otra parte, cabe destacar que los participantes que compartieron los relatos registrados no son simplemente informantes, sino pensadores y constructores de conocimiento, hombres y mujeres sabedores que provocan la reflexión y la trasmisión de saberes en los espacios comunitarios y que se reconocen como líderes, lideresas, mayores, mayoras y autoridades del cabildo; siendo las mingas de saberes y las asambleas comunitarias los espacios privilegiados y comunes para el intercambio de conocimientos, la reafirmación de la identidad cultural y la toma de decisiones colectivas, que recrean significaciones que favorecen la construcción del sentido de pertenencia comunitario y que buscan el beneficio común.

Figura 14

Minga de saberes del Pueblo Quillasinga en el territorio de Genoy (Pasto-Nariño)

Nota. Tomado de Minga de saberes del Pueblo Quillasinga en el territorio de Genoy (Pasto-Nariño) [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

En estos espacios de participación en el territorio, se posibilitó el reconocimiento de las interacciones entre los hombres y las mujeres en los espacios colectivos del saber y la operativización de la dualidad en dichos espacios, resaltándose la importancia de la voz de los hombres en una investigación realizada con mujeres, particularmente frente a las percepciones que tienen de la mujer lideresa, la reflexión en torno a la posición social de la mujer no solo en la organización comunitaria, sino en la familia y en la sociedad y el entendimiento del ser hombres y mujeres que trabajan unidos en esa conciencia de la complementariedad, donde la mujer desde su posición de liderazgo promueve el diálogo, la concertación y la unificación y guía el trabajo compartido con los hombres.

Aunado a lo anterior, se recurrió también a los recorridos del territorio, que se realizaron junto con las lideresas, líderes, autoridades, mayores, mayoras, sabedoras y sabedores de la comunidad, con el fin de compartir los conocimientos entre hombres y mujeres y comprender la amalgama de conocimientos, percepciones y usos territoriales y el modo en que los habitantes de este territorio –en su capacidad de agencia y reflexión–, perciben, significan, interpretan,

practican y construyen las nociones de territorio, territorialidad y prácticas de acciones colectivas de fortalecimiento de la identidad cultural, lo cual posibilitó la comprensión del proceso de movilización y los espacios de diálogo y reflexión de la comunidad, frente a la búsqueda de mejores formas de organización colectiva para la protección de su identidad cultural y el territorio.

Figura 15

Recorrido por el territorio de Obonuco

Nota. Tomado de Recorrido por el territorio de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Por lo tanto, estas vías "otras" de construcción del conocimiento permitieron implementar metodologías de trabajo en el territorio al transitar sus caminos, sus bifurcaciones y otros senderos en la construcción de conocimientos "otros" y formas "otras" de materialización de estos conocimientos, apelando al discurso subalternizado y a los saberes históricamente invisibilizados de la comunidad indígena Quillasinga y posibilitando ampliar la mirada en la

construcción de la multiplicidad de horizontes de sentido con manifestación en los procesos de lucha y resistencia de esta comunidad y lo que se encuentra detrás de éstos.

Lo anterior se instituye en una apuesta de pervivencia, reivindicación y resistencia cultural del pensamiento originario y los saberes propios, frente a un poder hegemónico que advierte el epistemicidio, como efecto del pensamiento imperial, colonial y racista que históricamente ha destruido el saber de los pueblos originarios y desde sus sucesivas manifestaciones continúa reafirmando la superioridad de sus valores, su ética y sus formas de estar en el mundo, contendiendo y subalternizando otras formas de pensamiento, de saber, de miradas de mundo y utilizando actualmente herramientas más sofisticadas y tecnológicas que siguen atentando contra lo más característico del ser humano, que es la diversidad y la pluralidad de formas en lo que eso humano se materializa en la realidad.

Mujer indígena Quillasinga: Forjando un legado de resistencia cultural

En este apartado se visibiliza el papel de las mujeres indígenas Quillasingas de Obonuco, en las prácticas de acción colectivas dirigidas al rescate y trasmisión de saberes propios, como prácticas comunitarias de fortalecimiento de la identidad cultural Quillasinga a través de la recolección de experiencias y conocimientos desde las mujeres y el compartir de conocimientos con los hombres, en torno al reconocimiento de las enseñanzas de los abuelos, el valor de la palabra, el rescate de las tradiciones, entre otros aspectos; en articulación con la epistemología feminista descolonial, que traza las posibilidades epistémicas de los colectivos femeninos, a partir de las experiencias de las mujeres como lugar de conocimiento, resonancia, interpelación y resistencia, frente a los mecanismos de poder y opresión que se han establecido culturalmente en los cuerpos, los territorios y las epistemes.

Por otra parte, se considera fundamental reconocer, en la construcción de este conocimiento, la validación de perspectivas epistemológicas, teóricas y metodológicas "otras" y tejer las construcciones epistémicas con las aportaciones de teóricos, con el fin de promover el diálogo de saberes ancestrales con los conocimientos occidentales desde una relación de complementariedad, tal como lo plantea Santos en su apuesta por una epistemología del Sur, al argumentar que:

> (…) A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlos (…). (Santos, 2009, p. 184).

Lo anterior implica que los pueblos originarios no pueden ser tomados como objeto de conocimiento, sino como sujeto de conocimiento, de ahí que resulte necesario el abordaje de la alteridad, adoptándose el planteamiento que propone Santos (2009, p. 87) al afirmar que: "(…) es posible conocer creando solidaridad". La solidaridad como forma de conocimiento es el reconocimiento del otro como igual, siempre que la diferencia le acarree inferioridad, y como diferente, siempre que la igualdad le ponga en riesgo la identidad (…)".

De ahí que se retomen las aportaciones de Dussel (1991), quien, al plantear la aplicación de la categoría básica de la alteridad a la realidad latinoamericana, propone el surgimiento de la alteridad de saberes desde una geopolítica del conocimiento de alcance mundial. Siguiendo esta línea de pensamiento, se retoma el concepto de derecho a la opacidad de Glissant, quien argumenta que "diversas opacidades pueden coexistir, confluir, tramando discursos cuya verdadera comprensión se referiría a la textura de esa trama y no a la naturaleza de sus componentes" (2017, p. 220).

En consecuencia, De Oto y Bidaseca afirman que "cuando la relación tiene lugar lo hace a la manera de un Todo, fabricando un mundo de sentido particular, opaco, insondable, que no precisa un reconocimiento externo para experimentarse como tal" (2022, p. 247). Es así como la apuesta por la alteridad propuesta por Dussel pretende la articulación de una hermenéutica situacional de la alteridad con la situación del otro desde los saberes, una alteridad respetuosa de lo otro y comprometida con el reconocimiento de la necesidad de construir un saber socialmente responsable.

En cuanto a la búsqueda de una relación de complementariedad entre los saberes ancestrales y los conocimientos occidentales que posibiliten el intercambio relacional entre el saber de las comunidades y el conocimiento de la academia, Carvalho (2019) plantea la relevancia del conocimiento de los sabedores tradicionales para descolonizar el pensamiento y dar apertura a la pluralidad e inclusión epistémica, étnica y racial en la práctica académica de la educación superior y la investigación. Es así como se plantea la necesidad de posibilitar la incorporación de saberes propios no hegemónicos en la academia y la relación de complementariedad entre estos saberes y los conocimientos occidentales, lo cual se materializó a través del diálogo y la puesta en común entre los saberes propios de la comunidad indígena Quillasinga y las aportaciones de pensadores y académicos en la construcción de conocimiento que se expone en este capítulo.

Es así como estas apuestas teórico-metodológicas, posibilitan el establecimiento de diálogos vinculantes entre el conocimiento científico y los saberes situados, que históricamente han sido subalternizados y subordinados por el pensamiento hegemónico occidental, frente a lo cual surge la discusión y el cuestionamiento de los criterios de universalidad, objetividad y neutralidad del conocimiento académico, dando origen a desplazamientos descolonizadores en la

producción del conocimiento, a través de las reflexiones que provienen de campos epistémicos tradicionales y del pensamiento crítico producido desde los márgenes, los sures globales y las epistemologías feministas, estas últimas en clave de las aportaciones teóricas del feminismo descolonial, comunitario e indígena, con el fin de aproximarse al conocimiento y comprensión de las apuestas contrahegemónicas lideradas por las mujeres indígenas en sus territorios.

En este sentido, la apuesta contrahegemónica de la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco se configura como un dispositivo de construcción de conocimiento situado dirigido al rescate y transmisión de los saberes propios y una posibilidad de reivindicación de lo indígena y resignificación de lo femenino frente al patriarcado y el conocimiento eurocéntrico. Lo anterior es congruente con el planteamiento de Carvalho (2019), al argumentar que los procesos de trasmisión del conocimiento de los pueblos tradicionales tienden a basarse en la oralidad, la escucha y la práctica cotidiana imperecedera, lo cual posibilita la concepción del individuo como sujeto activo en la construcción del conocimiento.

Por tanto, se destaca la importancia del reconocimiento de los espacios de reflexión en la organización comunitaria, como aquellos escenarios colectivos del tiempo-espacio que se configuran como el tejido social del territorio y que posibilitan la participación, la toma de decisiones, la reflexión y la creación de alternativas de solución frente a las problemáticas que vivencian la cotidianidad, resaltándose las mingas de saberes, las asambleas y los recorridos por el territorio, que además de configurarse como estrategias metodológicas de trabajo en el territorio, se instituyeron en los espacios comunitarios desde donde se reconocieron y validaron las prácticas de acción colectivas de fortalecimiento de la identidad cultural y se generaron los encuentros de dialogo y enriquecimiento mutuo entre los saberes propios y los conocimientos occidentales.

Potenciando la organización comunitaria a través de las prácticas del Buen Vivir

El abordaje de las prácticas de pervivencia, reivindicación y resistencia cultural connota la construcción epistémica desde las diversas manifestaciones que configuran dichas prácticas y las diferentes maneras en que se construyen, siendo el marco de referencia el horizonte planteado por los pueblos originarios como parte de su cosmovisión y cosmología en el Manifiesto por el Buen Vivir (2021), en el que se hace el llamado a escuchar las voces de quienes viven en los territorios, principalmente de las mujeres indígenas que históricamente han sido silenciadas por las lógicas de los poderes heteropatriarcal y colonial.

Es así como se toma como punto de partida la construcción epistémica que se hace sobre el Buen Vivir-incluida en el Plan de vida del Corregimiento de Obonuco, la cual lo concibe como "una forma multidimensional de organizar y vivir la vida por parte de las comunidades locales, teniendo en cuenta sus historias, identidades, heterogeneidades, autonomías, derechos y compromisos colectivos para la transformación social" (Alcaldía Municipal de Pasto, 2019, p. 10). Desde esta noción, se establecen en el Plan de Vida (2019) los procesos de organización comunitaria del pueblo Quillasinga de Obonuco, que se instituyen y potencian a través de los encuentros e intercambios de saberes, las mingas de pensamiento y palabra, las asambleas, los recorridos por el territorio, las ollas comunitarias, las jornadas ecológicas, los talleres culturales, los actos culturales y deportivos, entre otros espacios colectivos.

En concordancia con lo anterior, se retoma el planteamiento de Walsh (2009), quien argumenta que el Buen Vivir es un concepto histórico de la sabiduría ancestral, que expresa, organiza y construye un sistema de conocimientos y sistemas de vida, basados en la interacción armónica entre los seres humanos y la naturaleza, a partir de la búsqueda de la justicia para el Buen Vivir de los pueblos indígenas del Abya Yala; encontrándose como punto de convergencia

entre este concepto y el planteado por la comunidad, que la búsqueda del Buen Vivir se centraliza en la búsqueda y construcción colectiva de las formas en que un determinado grupo humano que comparte un territorio aprovecha los recursos de la naturaleza para su mutuo beneficio, adicional a ello, en la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco, se han aunado esfuerzos a través de las prácticas del Buen Vivir para la recuperación de las memorias colectivas y los saberes ancestrales, el fortalecimiento del tejido social, la apropiación social del conocimiento propio, el diálogo de saberes propios y occidentales y el empoderamiento comunitario.

Perviviendo el pensamiento Quillasinga a través de los saberes propios

Otro marco de referencia de las prácticas de pervivencia, reivindicación y resistencia cultural es el pensamiento originario, el cual se instituye como una manera particular de comprender y expresar la visión de mundo de un pueblo indígena, que para el caso de la comunidad Quillasinga de Obonuco se encuentra sustentada en las raíces ancestrales, usos y costumbres, tradiciones, educación y manifestaciones culturales; además, se configura en una práctica de confrontación y liberación frente a la imposición del pensamiento occidental. Teniendo en cuenta lo anterior, el pensamiento Quillasinga se encuentra enmarcado en la educación propia, la cual se concibe según el Sistema de Educación Indígena Propio (2013) como un proceso integral de enseñanza-aprendizaje construido y validado por cada pueblo originario, que se concreta en su respectivo Plan de Vida y es promovido por el núcleo familiar, los sabedores, mayores y mayoras en general. En este sentido, la educación propia para la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco se configura en un proyecto educativo para la vida, el servicio a la comunidad y la transformación de paradigmas occidentales, guiado principalmente por los sabedores, sabedoras, mayores y mayoras como portadores de los saberes

propios y que esté basado en la defensa de derechos, las economías propias, el derecho propio, la educación ambiental, las costumbres, las tradiciones, la espiritualidad, entre otros.

Desde este marco de referencia, resulta importante mencionar que si bien es cierto que en la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco, no se ha logrado construir un sistema de educación propia desde el ámbito formal y legal del modelo educativo oficial o consolidar un proceso en el que la educación propia se materialice en la educación impartida en la Institución Educativa pública presente en el territorio o en la creación de instituciones de educación propia; se destaca en este aspecto la existencia de espacios comunitarios de educación propia, los cuales han sido decisivos en el reconocimiento del lugar que ocupa la mujer y el rol que desempeña en la práctica cotidiana de saberes propios, a través de los talleres de artes y oficios, las festividades culturales y especialmente las mingas de saberes, que se han instituido en la estrategia comunitaria de recuperación y fortalecimiento de la identidad cultural, dirigida a la enseñanza y aprendizaje de usos y costumbres, pensamiento indígena, memoria ancestral, entre otros saberes propios.

Otra característica que se destaca de manera generalizada en la comunidad, es el interés y empoderamiento comunitario por rescatar su identidad cultural y el respeto frente a la riqueza pluricultural de este territorio, lo cual se evidencia a través de la continuidad de los procesos de recuperación y fortalecimiento de la identidad cultural en torno al tejido, la oralidad, la medicina ancestral, las festividades tradicionales, entre otros elementos culturales; los cuales se presentan a continuación como una construcción epistémica de conocimientos situados y encarnados, que emergieron a partir de los aportes de informantes claves y documentos propios del contexto y se complementaron y enriquecieron con las aportaciones teóricas de autores claves, en un diálogo de saberes con el pensamiento occidental.

La tradición del tejido desde la guanga ancestral.

Al hacer alusión a los saberes propios, es indispensable resaltar la importancia que tiene el tejido en los procesos de decolonialidad, tal como lo afirma Bidaseca (2022):

> La escritura, el cine, el canto y el tejido como manifestaciones artísticas son reiteración de una acción que permite sanar-nos del trauma colonial. La acción se materializa en la urdimbre de la identidad social creando un nuevo relato (tercer espacio) que contradice la narrativa occidental. (p. 35)

Desde este planteamiento teórico, se hace énfasis en la importancia que tiene el tejido en los procesos de decolonialidad, especialmente en los procesos comunitarios de pervivencia, reivindicación y resistencia cultural, dado que el tejido evoca las memorias ancestrales transmitidas intergeneracionalmente por los mayores y mayoras en los territorios, que han pervivido a pesar de los múltiples intentos por borrarlas de la historia oficial, planteamiento que resulta congruente con lo que sugiere Santos (2021), al afirmar que sin borrar el pasado se reivindica este nuevo devenir en busca de una justicia cognitiva, en correspondencia con el planteamiento del sabedor de la comunidad Quillasinga de Obonuco W. Malte (comunicación personal, 18 de febrero de 2023), quien destaca la importancia de “aprender de lo antiguo para adoptar lo nuevo sin perder la esencia de lo que somos”, lo cual también abarca el aspecto racial y de género, destacándose el lugar de importancia que ocupa la mujer en este proceso, debido a que el tejido está ligado a su sentir y a su saber, para la transmisión de este conocimiento a hombres y mujeres en igualdad de condiciones, aludiendo al principio andino de complementariedad.

Figura 16

Encuentro de tejido y palabra de las lideresas, mayoras y autoridades Quillasingas de Obonuco

Nota. Tomado de Encuentro de tejido y palabra de las lideresas, mayoras y autoridades Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Es preciso mencionar que, a través del tejido en Guanga, se destaca el papel de las lideresas en los escenarios colectivos, lo cual ha posibilitado el reconocimiento del lugar que ocupa la mujer Quillasinga en la preservación de la identidad cultural y la defensa del territorio. Con respecto a lo anterior, se debe señalar que en este proceso de visibilización del papel de liderazgo de la mujer indígena, se incorporan también una serie de entidades no humanas y de fuerzas de la naturaleza, a través de las cuales los pueblos originarios establecen relaciones de intercambio, reciprocidad y comunicación (Bidaseca *et al*., 2020).

De ahí que se establezca la relación directa entre la mujer indígena y el tejido en Guanga, dado que a través del tejido se instituye un mecanismo natural de preservación de la memoria de las mayoras, quienes son las encargadas de trasmitir intergeneracionalmente este saber propio, que además se concibe como una práctica ancestral que representa el tejido social, siendo la mujer la encargada de compartirse este saber en la comunidad, tal como se evidencia en la

narrativa de la lideresa Quillasinga de Obonuco X. Botina (comunicación personal, 18 de febrero de 2023), quien afirma que:

> El tejido en guanga me permite irme al pasado para recordar las enseñanzas de las abuelas, me hace reconocer de dónde vengo, mis raíces y las huellas que dejaron en mí mis ancestros, ellos marcaron el camino a seguir desde el tejido, esta es la herencia que me dejaron para no olvidarlo y trasmitir este saber, porque el tejido permite conservar la memoria ancestral y lo que somos como pueblo Quillasinga y también ver hacia dónde vamos, es decir el tejido también nos teje como pueblo que somos.

Figura 17

Minga de saberes Comunidad Obonuco del Pueblo Quillasinga

Nota. Tomado de Minga de saberes Comunidad Obonuco del Pueblo Quillasinga [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Por otra parte, al retomar la concepción del tejido en guanga desde el simbolismo del empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga, es importante reafirmar que dicho empoderamiento se materializa en los procesos organizativos a nivel de administración, educación, justicia, cultura, participación política, entre otros; no obstante, el lugar de enunciación privilegiado desde donde emergen las voces del empoderamiento femenino son las

mingas de saberes, de ahí que se reafirme la importancia de generar esos espacios colectivos y estrategias comunitarias que posibiliten la escucha y resonancia de aquellas voces que han sido silenciadas por la lógica del poder en todas sus manifestaciones y afectaciones.

Rescatando las voces ancestrales de Taitas y Mamas.[12]

En el reconocimiento de la importancia del rescate y preservación de la oralidad como un legado cultural de los pueblos indígenas, es preciso retomar en primera instancia el planteamiento de Murillo (2016, p. 126), quien argumenta que "(…) la oralidad es para las comunidades indígenas el principal medio para la continuidad de su cultura y su memoria: por medio de la palabra los ancianos y sabedores comparten sus conocimientos. (…)", lo cual es congruente con el relato del sabedor de la comunidad Quillasinga de Obonuco W. Malte (comunicación personal, 18 de febrero de 2023), quien afirma que la principal estrategia que ha utilizado la comunidad para conservar la memoria ancestral ha sido la oralidad, a través de la cual se ha difundido el pensamiento y conocimiento indígena, se ha privilegiado la escucha a los abuelos y se ha convocado a la comunidad en torno a la circulación de la palabra como portadora del saber propio.

[12] Sabedores que poseen el conocimiento del poder de la naturaleza y hacen uso de este a través de las propiedades de las plantas medicinales. Son los consejeros de la comunidad.

Figura 18

Minga de saberes Comunidad Obonuco del Pueblo Quillasinga

Nota. Tomado de Minga de saberes Comunidad Obonuco del Pueblo Quillasinga [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Por otra parte, se retoma la concepción de oralidad como la creación a partir de la palabra, configurándose en un proceso dinámico intersubjetivo de producción simbólica a partir de lo sensible. De ahí que la oralidad movilice el propio imaginario simbólico, que le permite al individuo crearlo o recrearlo a partir del pensamiento mitopoético o la capacidad para crear mitos (Morin, 1986). Desde el concepto de mitopoiesis, se tejen símbolos para construir relatos o narraciones, siendo este el marco contextual desde donde se construye el tejido social y se trasmiten los saberes propios que surgen del territorio, a través de los cuentos, historias, mitos y leyendas.

En relación con lo anterior, se plantea que la oralidad se encuentra inmersa en el tejido social del territorio y en las prácticas de la vida cotidiana, ya que posibilita la transferencia intergeneracional de los saberes propios que se producen y reproducen en el territorio, lo cual necesariamente implica el rescate y pervivencia de los saberes de los Taitas y Mamas. En otras palabras, la transmisión oral se ha configurado en una estrategia para seguir las huellas ancestrales y conservar las memorias colectivas, difundir saberes propios, mantener circulando la

palabra, fortalecer el vínculo intergeneracional, facilitar el relevo generacional y escuchar a los sabedores, sabedoras, mayores y mayoras (Cabildo Obonuco del pueblo Quillasinga, 2021.).

Figura 19

Recorrido por el territorio para la transmisión oral de saberes de Taitas y Mamas

Nota. Tomado de Recorrido por el territorio para la transmisión oral de saberes de Taitas y Mamas [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

En el proceso cultural de rescate y pervivencia de la herencia ancestral, la oralidad de los Taitas y Mamas se configura como el mecanismo privilegiado para la transmisión de los saberes propios y se instituye en el eje articulador de los procesos pedagógicos y de transmisión del pensamiento y conocimiento indígena que se han desplegado en el ámbito comunitario, desde donde cobra vital importancia la participación de las mujeres en las prácticas de los saberes propios, ya que su rol de cuidadora de la familia, no sólo le permite ser la encargada de la trasmisión oral en los espacios domésticos como la tulpa y la chagra; también su lugar de enunciación como trasmisora de saberes, se extiende a espacios colectivos como las mingas de saberes, las asambleas comunitarias, los recorridos por el territorio, los encuentros de tejido, los espirales de palabra, entre otros.

Armonizando el alma y el cuerpo con la sabiduría de la medicina tradicional.

Se sabe que la medicina tradicional es una práctica ancestral ampliamente reconocida por los pueblos originarios, siendo su utilización una importante práctica de transmisión de saberes propios, que es impartida por los Taitas o mayores sabedores mediante la utilización de plantas medicinales, cuyo poder curativo se genera o potencializa con las buenas prácticas que hacen los Taitas de los beneficios que ofrecen para equilibrar o armonizar la salud física, mental y espiritual. En este aspecto, se resalta el lugar de importancia de las mujeres indígenas en los procesos de sanación o curación a través de la medicina ancestral, ya que a las mujeres se les han otorgado originariamente los roles de cuidadoras de las plantas medicinales y encargadas de transmitir sus saberes sobre las plantas en las comunidades (Cabildo Obonuco del pueblo Quillasinga, s.f.).

En este sentido, Agarwal (1991) argumenta que la relación que ciertas mujeres establecen con la naturaleza tiene su origen en las responsabilidades de género asignadas dentro de la economía familiar, tales como el cuidado del huerto, la cría de animales, la recogida de leña y otras actividades relacionadas con el territorio. Por lo tanto, es evidente la relación directa que existe entre el territorio y la medicina tradicional, privilegiándose el lugar de las mujeres como custodias del territorio, la tierra y las plantas medicinales, es decir, se reconoce la mímesis afectiva entre las plantas medicinales y las mujeres, su arraigo con el territorio y su conexión con la naturaleza, a través de lo cual se posibilita el cuidado del otro, la sanación y la divulgación del conocimiento.

Figura 20

Encuentro comunitario de medicina ancestral

Nota. Tomado de Encuentro comunitario de medicina ancestral [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

En virtud de lo anterior, se enfatiza la importancia de la medicina tradicional en la interacción que existe entre mujer y territorio, frente a lo cual el sabedor de la comunidad Quillasinga de Obonuco W. Malte (comunicación personal, 18 de febrero de 2023) sostiene que:

> La pervivencia de la medicina ancestral a través de la trasmisión de este saber de generación en generación y la importancia que tiene la mujer en salvaguardar este conocimiento y poner su sentir en esta labor, ha permitido entender la conexión que existe entre este saber propio y el lugar que ocupa la mujer, así como el apego con este saber ligado al reconocimiento del rol femenino en el cuidado del hogar, como ley natural o de origen, que contempla el principio de complementariedad, el cual ha sido trastocado por la cultura occidental, generando afectaciones a la ley de origen y a la sociedad actual.

En este sentido, resulta importante señalar que la forma del pensamiento occidental recobra importancia si se pretende entender la medicina ancestral como un medio para el posicionamiento social de la mujer y se la asume como un conocimiento que puede ligarse al

occidental -sin que este lo subsuma o someta bajo su lógica de saber dominante-, al reconocer que fundamentalmente la medicina ancestral busca la armonización de los aspectos emocionales y espirituales para promover la salud física, noción ligada al pensamiento y prácticas de vida ancestrales, que entra en diálogo con el abordaje de la promoción de la salud y el bienestar individual y colectivo de la medicina occidental.

Conectando con la herencia ancestral a través de las festividades tradicionales.

La conexión que existe entre la herencia ancestral y las fiestas tradicionales, se enmarca en usos y costumbres que han pervivido a través del tiempo y que se evidencian en representaciones culturales como las danzas autóctonas, las guaguas de pan, la música tradicional, las ofrendas, entre otros elementos, que se hacen presentes en las fiestas tradicionales de las comunidades indígenas y que en la actualidad hacen alusión a un conjunto de prácticas del sincretismo religioso y cultural, producto de la combinación de prácticas religiosas que se dio por el choque cultural de la invasión española en 1538 (Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga y Walter Malte, 1846-1985).

Figura 21

Guaguas de pan y ofrendas de las fiestas tradicionales

Nota. Tomado de Fiestas tradicionales [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

En este sentido, es preciso señalar que originariamente las Fiestas Ancestrales de la Cosecha y Pagamento a la Madre Tierra eran realizadas como parte de los usos, costumbres y cosmovisión indígena; sin embargo, con la conquista española y el subsecuente proceso de evangelización, estas festividades se fusionaron con las Fiestas Patronales de San Juan, San Pedro y San Pablo (Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga y Walter Malte, 1846-1985).

A pesar de la imposición cultural, el sabedor de la comunidad Quillasinga de Obonuco W. Malte (comunicación personal, 18 de febrero de 2023) afirma que:

> Dentro del proceso de resistencia cultural, la comunidad indígena de Obonuco sigue conservando algunas manifestaciones de la cultura propia y ha ido recuperando el sentido original de las Fiestas de la Cosecha y Pagamento a la Madre Tierra, por contener elementos culturales de gran importancia simbólica en la filosofía indígena, como por ejemplo la danza de las mojigangas, que simboliza la relación simbiótica entre el ser humano y la madre tierra.

Figura 22

Fiesta de la Ofrenda y Pagamento a la Madre Tierra del año 2023 en el Corregimiento de Obonuco

Nota. Tomado de Fiesta de la Ofrenda y Pagamento a la Madre Tierra del año 2023 en el Corregimiento de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Se conoce que históricamente esta danza ha sido realizada exclusivamente por los hombres, quienes se visten con atuendos femeninos, máscaras, espejos, cascabeles o chilindrines como los llaman los abuelos, para realizar el pagamento a la madre tierra, el cual consiste en fecundar simbólicamente la tierra a través de su danzar, acompañado del ritmo de la música tradicional que se ejecuta con instrumentos propios como la quena, el bombo y el tambor. Este acto simbólico de fecundación, representa el pagamento que realizan los habitantes del territorio por las cosechas obtenidas en el año (Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga y Walter Malte, 1846-1985).

Figura 23

Recorrido por el territorio de Obonuco para la pervivencia de la memoria histórica

Nota. Tomado de Recorrido por el territorio de Obonuco para la pervivencia de la memoria histórica [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Por otra parte, en el relato del gobernador del Resguardo Quillasinga de Obonuco E. Achicanoy (comunicación personal, 04 de marzo de 2023), se presenta otra versión recolectada de algunos historiadores, la cual corresponde a que la danza de las mojigangas la realizaban los hombres para proteger a las mujeres del abuso sexual que se perpetró en la época de la conquista española. Desde este tiempo hasta la actualidad, se mantiene esta tradición como un recordatorio de las estrategias de protección y defensa que tuvieron que adoptar los pueblos originarios para contrarrestar de alguna manera el avasallamiento y destrucción sobre los cuerpos y los territorios.

También ofrece una visión interesante la autoridad indígena S. Miranda (comunicación personal, 04 de marzo de 2023), quien argumenta que:

> En cierto punto algunas tradiciones se deben ir transformando, como por ejemplo, es necesario revisar y replantear el papel de la mujer en la danza de las mojigangas, debido a que el impedimento de la participación de la mujer en esta danza, no permite el reconocimiento de la relación ancestral que existe entre la mujer y la madre tierra en este

> escenario cultural tan importante, por eso pienso que hoy en día se le debería permitir a la mujer participar en esta manifestación de nuestra cultura Quillasinga, al igual que lo han hecho los hombres tradicionalmente.

De ahí la importancia de asumir la construcción y fortalecimiento de la identidad cultural, como un conocimiento situado, encarnado y vivo, que requiere de la constante revisión, reflexión y transformación, para acoplarse a las necesidades, demandas y retos con los que se dialoga en el marco de la apertura hacia otras miradas de mundo y la ampliación de los horizontes de sentido, que se construyen en el devenir histórico de las comunidades indígenas y en la relación dialógica con la cultura occidental.

De manera concluyente, el sabedor de la comunidad Quillasinga de Obonuco W. Malte (comunicación personal, 18 de febrero de 2023) enfatiza la importancia del Plan de Salvaguarda Cultural, que se encuentra actualmente en proceso de construcción colectiva, argumentando que:

> La recuperación y el fortalecimiento del tejido, la oralidad, la medicina ancestral, la danza, la música tradicional, las festividades, las artesanías, el teatro comunitario, la gastronomía, la chagra y las semillas propias, la tulpa como espacio de enseñanza de los mayores desde su conocimiento y su ser y otras manifestaciones de su cultura, han permitido que la comunidad indígena de Obonuco perviva, siempre y cuando siga viva su cultura. El salvaguardar nuestra identidad cultural nos ha permitido reconocernos como un grupo de personas que nos identificamos con este territorio que habitamos, con una iconografía, un idioma, unos ancestros o raíces culturales que se comparten, una cosmovisión y cultura propia que pervive y se ha mantenido a pesar del sometimiento.

Reflexiones finales

En la reflexión que surge en torno a la importancia de la apertura hacia otras miradas de mundo en el orden teórico, epistemológico y epistémico, que posibiliten el reconocimiento de la diversidad en contextos culturales, se enfatizan los aportes teóricos que ofrece la perspectiva del feminismo, configurándose en un lugar de enunciación válido desde donde emerge la descolonización del feminismo para descolonizar la academia. En este sentido, se destaca el trabajo de activistas argentinas como María Lugones (2021) y sus valiosas contribuciones a las luchas y búsquedas feministas desde la colonialidad y el género, centrando la mirada en su metáfora de los peregrinajes, que teoriza la poética política feminista de coaliciones desde el Sur contra múltiples opresiones.

Dentro de este proceso de descolonizar saberes, Lugones (2012) plantea la interseccionalidad de racismo y patriarcado, para visibilizar las experiencias marginalizadas de las mujeres que no han sido tenidas en cuenta en los discursos del feminismo ni el antirracismo, y es precisamente, desde estas epistemologías feministas del Sur, que se genera la posibilidad de replantear posturas frente a mundos posibles que se puedan crear en la relación saber-poder y construir a partir de ello conocimiento situado, desde la posibilidad que ofrece la perspectiva del feminismo decolonial, resultando pertinente el planteamiento de Haraway (1995) al proponer la revisión permanente del lugar donde se produce el conocimiento y hacer la lectura de la realidad y de las mujeres desde sí mismas, como un tejido del cuidado central para construir conocimiento.

Es así como se ha ido configurando por esta vía de construcción del conocimiento, una apuesta epistémica dirigida a propiciar espacios de reflexión desde el escenario académico –como un escenario de resistencia– y a enunciar diferentes lugares de decolonialidad, desde las

voces que históricamente han sido silenciadas por las diversas manifestaciones y afectaciones de la colonialidad del ser, el saber y el poder; emergiendo otros lugares desde los cuales se puede enunciar y construir conocimiento situado, siendo para ello indispensable visibilizar y validar los saberes propios que se reproducen desde lo ancestral, tradicional, cotidiano, local, colectivo, así como también, facilitar el diálogo entre estos saberes y el conocimiento académico-científico para generar una relación de enriquecimiento mutuo que posibilite la inclusión epistémica.

En este sentido, se destaca la importancia de reconocer los espacios de reflexión de la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco, que emergen en torno a la construcción de prácticas de acción colectivas dirigidas al fortalecimiento de la identidad cultural, y a su vez, al establecimiento del diálogo de saberes propios y occidentales, develándose el protagonismo de las mujeres indígenas en su territorio, dado el papel de liderazgo y la capacidad de empoderamiento que tienen frente al rescate de los saberes propios y la recuperación de memorias ancestrales; lo cual fomenta la potenciación de prácticas de acción colectivas que se configuran como apuestas contrahegemónicas o formas alternativas de construir epistémica y metódicamente el reconocimiento de la diversidad en los escenarios de expresión cultural de las comunidades indígenas.

Por lo anterior, es preciso señalar que las praxis de las mujeres indígenas Quillasingas, no solo están asociadas al rescate y transmisión de saberes propios en el ámbito familiar, también emergen de los espacios colectivos como las mingas de saberes, donde la decolonialidad epistémica, ontológica y la resistencia cultural, surgen como mecanismos de dinamización y entrecruzamiento de saberes para el intercambio y enriquecimiento cultural desde una mirada crítica; posibilitándose el tejido o la interconexión de saberes propios y occidentales que apunte hacia una relación intercultural inspirada en la diversidad cultural, la identidad cultural y el Buen

Vivir como filosofía de vida en las tradiciones andinas, asumida como la relación armoniosa y equilibrada entre el ser humano y la naturaleza y materializada en la comunidad Quillasinga de Obonuco a través de su organización comunitaria para la defensa de sus derechos, tradiciones y territorio, destacándose la transmisión de saberes propios relacionados con la oralidad, la medicina ancestral y las festividades tradicionales como prácticas de acción colectivas de pervivencia, reivindicación y resistencia cultural.

Desde el lugar de enunciación de las prácticas de acción colectivas de pervivencia, reivindicación y resistencia cultural, emergen los lenguajes divergentes frente a las lógicas del poder que se instauran en el saber, posibilitando la construcción de otras vías para tejernos, resistir, transformarnos y transformar las relaciones de opresión, dominación, explotación, subordinación, subalternización del Otro y desestabilizar los dispositivos culturales que se han instaurado para reproducir y mantener vigente la lógica de dominación sobre los cuerpos, los territorios y las epistemes, cuya base se encuentra sustentada en las relaciones asimétricas entre el dinamismo del poder y el saber en la vida cotidiana.

Siendo el anterior planteamiento congruente con la crítica o el cuestionamiento decolonial que proponen Santos, Carvalho y Dussel en sus apuestas por una epistemología encaminada a restaurar las condiciones de responsabilidad o ética del saber, a partir de la aplicabilidad de la alteridad y la cuestión del pensamiento situado desde la historia, la política, la ética y que contribuya a tensionar la ecuación hegemónica raza-género-poder-saber, con el fin de dar paso a una epistemología que se configure en el orden de la praxis política, ética, social y cultural, validando las particularidades de los saberes propios, reconociendo las potencialidades interculturales del lugar desde donde se produce el conocimiento y ubicando al conocimiento originario en un nivel equiparable al conocimiento científico.

Los sentidos del empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga desde los escenarios develados: El “Gran Poder” de la Mujer Volcán guardiana de su cultura y territorio

En el cierre de las aportaciones y reflexiones en torno a la comprensión del proceso de incorporación de los sentidos que construyen las lideresas del pueblo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco del municipio de Pasto, departamento de Nariño, en torno al proceso de empoderamiento que han asumido por la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural; siendo fundamental para esta comprensión el planteamiento sobre el cuerpo como primer territorio de defensa, lo cual inspiró la investigación abordada en este texto y la enmarcó en el contexto de defensa territorial que sostiene el grupo de lideresas indígenas del territorio de Obonuco.

Frente a la pregunta central de la investigación sobre cómo se incorporan los sentidos que construye la mujer líder del resguardo indígena Quillasinga del corregimiento de Obonuco en torno al proceso de empoderamiento que ha asumido en su comunidad, se trasegó hacia un proceso metodológico que permitió construir un tejido de pensamientos y conocimientos propios y occidentales, posibilitando extender las fronteras del conocimiento, en torno a la construcción de la categoría de “Mujer Volcán” desde los feminismos descoloniales de Abya Yala, lo cual se aborda a través de la consecución del objetivo central de comprender la incorporación de los sentidos de empoderamiento que construyen estas mujeres en su comunidad, logrando reconocer que este proceso se despliega a partir de las nociones de cuerpo-territorio y territorio-cuerpo y que estos sentidos del empoderamiento emergen en torno al proceso de movilización de espacios de reflexión frente a las problemáticas relacionadas con la defensa del territorio y la preservación de la identidad cultural y se traducen en prácticas colectivas para promover la construcción y la

transformación social de la comunidad, en el marco de las apuestas de descolonización epistemológica que se presentan en este capítulo de cierre.

Figura 24

Minga de saberes Mujer Indígena Quillasinga

Nota. Tomado de Minga de saberes Mujer Indígena Quillasinga [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

A su vez, se trata de visibilizar los patrones, rasgos e interacciones inscritos en los acontecimientos o las pragmáticas de la vida cotidiana en el ámbito comunitario, que subyacen tras las posiciones de liderazgo y empoderamiento de la mujer indígena y que legitiman las relaciones sociales de dominación masculina, dados los condicionamientos contextuales, estructurales y coyunturales emergentes en este escenario indígena; desde donde emergen las categorías de liderazgo, empoderamiento y participación organizativa y política de las mujeres indígenas en general y la mujer indígena Quillasinga de Obonuco en particular, frente a la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural.

Por lo tanto, dicho proceso se configura a nivel individual y colectivo a partir de la realidad cotidiana y se encuentra anclado a un contexto y a una historia particulares, develándose como un importante constructo teórico, el tejido social que se ha erigido a través de sus usos y

costumbres y que integra las realidades sociales y culturales a partir del tejido constante que se hace del territorio y la cultura, trenzando los elementos inseparables hombre-naturaleza-cosmos, así como la trasmisión y preservación de ese conocimiento propio a partir de la narración o comunicación que se propicia en la interacción con otros, como un potente elemento generador de transformación e impacto social.

Figura 25

Encuentro de Tejedoras Indígenas Quillasingas de Obonuco

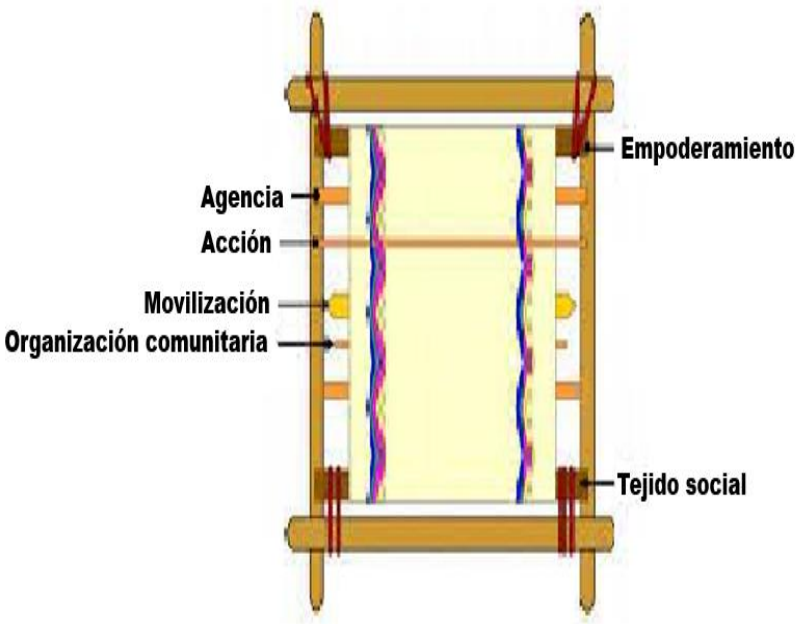
Nota. Tomado de Encuentro de Tejedoras Indígenas Quillasingas de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Desde esta perspectiva, emerge el lugar de enunciación de la "Mujer Volcán" como significación de la mujer indígena Quillasinga empoderada; o en un lenguaje propio de la comunidad, es aquella mujer que ostenta "El Gran Poder", representado en la guanga ancestral, como un elemento cultural potente que simboliza el empoderamiento de la mujer indígena y su incidencia en el tejido social de la comunidad. Desde la construcción epistémica del empoderamiento, se resalta el sentido que adquiere "El Gran Poder" de la mujer indígena,

configurándose como el poder personal o la fuerza interior para hacer visible el ejercicio de su rol de lideresa y ampliar sus posibilidades de participación política.

Figura 26

Representación gráfica de las nociones de empoderamiento



Nota. Fuente: Esta investigación, 2022.

En este sentido, se resalta la construcción epistémica del lugar de enunciación de la "Mujer Volcán" y la territorialización de esta categoría de pensamiento, centralizando la mirada en la mujer indígena Quillasinga de Obonuco, guardiana de su cultura y territorio, quien se configura en una sujeta política desde el principio feminista que consagra lo personal como político, reconociéndose su accionar no sólo en los espacios públicos de organización y participación comunitaria, sino también en los roles y contribuciones que hace en el espacio privado del hogar.

Así como se evidencian sus aportaciones en los espacios sociales y culturales de descolonización epistemológica, que se han consolidado a través del tejido y las propuestas estéticas como el teatro comunitario, donde se han instituido procesos de investigación y creación colectiva, que han dado lugar no sólo al rescate de saberes propios y memorias colectivas, sino también a la visibilización de la realidad social que vive la mujer en la comunidad, dado el lugar de subordinación y opresión que históricamente ha ocupado, frente a lo cual se ha posibilitado a través del teatro su construcción de identidad como sujeta política.

Figura 27

Nociones de la categoría Mujer Volcán

Nota. Fuente: Esta investigación, 2023.

Haciendo alusión a los sentidos del empoderamiento de la mujer Quillasinga, se construye esta categoría a través de las nociones de la Mujer Volcán como aquella mujer: a) con la capacidad de reconocimiento del propio poder y la capacidad de aprender a ejercerlo en la cotidianidad, en las relaciones humanas, en los hechos de la vida donde emergen procesos de conciencia, reflexión y acción; b) que cuenta con las capacidades de actuación autónoma y de

agencia desarrolladas desde su posición de liderazgo, a través del cual ha aportado a la reconstrucción del tejido social, la organización y dinamización de sus comunidades, la garantía de sus derechos, la defensa de los territorios y su cultura en su amplia expresión; c) que asume el reto de construir poder en clave de las apuestas feministas, de sus experiencias y articulaciones frente a las diversas expresiones de opresión y poder de las dinámicas patriarcales; d) que se reconoce como sujeta de derechos y como sujeta política con incidencia en la toma de decisiones relacionadas con su territorio y; e) que construye una apuesta contrahegemónica para reivindicar los saberes propios y el legado ancestral y que consolida su lugar de enunciación en los escenarios comunitarios desde su propia voz.

Siendo esta concepción de la Mujer Volcán, el marco de referencia para abordar la pregunta derivada del cuestionamiento central de investigación, la cual hace alusión a ¿cómo se incorporan los sentidos del empoderamiento en los cuerpos de las mujeres indígenas Quillasingas y se traducen en acciones colectivas de defensa del territorio y pervivencia de la identidad cultural?, frente a lo cual se concluye que lo incorporal, a saber los sentidos del empoderamiento expuestos con anterioridad, se incorporan en el cuerpo de la mujer indígena Quillasinga de Obonuco a través de experiencias y realidades corporales sustentadas en “el hacer”, las cuales se instituyen en prácticas colectivas de la descolonización epistemológica y política y se centralizan en el arte como herramienta para descolonizar epistemologías y conocimientos, no sólo intelectualmente, sino como forma de conectarse con la realidad y el propio mundo, dado el impacto del colonialismo en la intersubjetividad.

Dicha construcción teórica y epistemológica de las prácticas colectivas que se abordan a continuación, se posibilitó a través de la experiencia de pasantía doctoral realizada en mayo de 2023 en Buenos Aires (Argentina), con el acompañamiento de la doctora Karina Bidaseca de la

Universidad San Martín, mediante el cual se hizo el acercamiento y la reflexión en torno a las posibilidades del arte en la descolonización epistemológica, particularmente el artivismo, las corpoestéticas y las propuestas artísticas y estéticas articuladas al feminismo descolonial, constituyéndose el arte en una forma de trasladar, traducir, reinterpretar, dialogar, intervenir, reconectar e interpelar aquellas experiencias fracturadas o borradas por el colonialismo y la marca o trauma colonial.

Descolonización epistemológica: Tejidos subversivos y teatro comunitario como estrategias de acción colectiva

Al abordar el reconocimiento de las estrategias de acción colectiva o estrategias comunitarias de transformación, dirigidas a fortalecer la identidad cultural en el marco de la ecología de saberes y propiciar el diálogo de saberes ancestrales y occidentales a través de herramientas interculturales, es preciso señalar que dichas prácticas encarnan y narran las memorias colectivas de los grupos indígenas que se posicionan en el mundo en virtud de unas condiciones diferenciales que aluden a su identidad y diversidad cultural, desde sus diferentes formas de ser, hacer, pensar, ver y estar en el mundo, lo cual confronta su cosmovisión con la ideología occidental y posibilita la reflexión en torno a las posibilidades de articulación entre los conocimientos occidentales y propios a partir de la producción artística y estética en los territorios. En este sentido, sus prácticas colectivas se configuran como rituales que definen su territorio como propio, donde la pertenencia y la continuidad en el territorio y en las prácticas colectivas, a pesar del desarraigo territorial que lo está afectando actualmente, han mantenido viva la memoria ancestral y la cosmovisión originaria a través de las prácticas culturales que han abordado el arte como acción o correlato político.

Es decir, desde esta visión alternativa, el arte está constituido por aspectos indivisibles de sus prácticas socioculturales ligadas íntimamente a los territorios, conocimientos y creencias asociados a sus prácticas rituales como la danza, la música, el tejido, y en general los sentidos implicados en la creación artística. Desde esta perspectiva, se configura el artivismo como posibilidad del arte en la interacción cuerpo, tierra, territorio y la puesta en marcha de propuestas artísticas situadas, que contemplan la fusión cuerpo-territorio y cuerpo-memoria, lo cual ha permitido la pervivencia de identidad cultural…

En virtud de lo anterior, emergen dos estrategias fundamentales que contribuyen a la descolonización epistemológica, las cuales son el tejido ancestral y el teatro comunitario, que se configuran en herramientas políticas para el empoderamiento de saberes ancestrales —en el marco de las estéticas descoloniales desde el Sur para la descolonización epistemológica— y se instauran a partir de las nociones de arte, memorias, cuerpo y territorio, que son entretejidas con la relectura sobre cómo se produce una episteme estética en las artistas y artivistas de América Latina que se consideran en este apartado y cuyas construcciones son rearmadas de forma diferente frente a la lógica del poder colonial.

Dicho abordaje se hace a partir de algunas propuestas artísticas, que bosquejan las posibilidades de la estética para establecer una crítica descolonial desde la performance subversiva que toma una experiencia traumática, la mímesis distorsionada que utiliza esa experiencia para transformarla, la herida abierta y la cicatriz colonial de un cuerpo de memoria y trauma, el cuerpo-territorio-territorialidad y los mapas como forma de intervenir la herida colonial, la yuxtaposición/el montaje y la identidad/el fragmento de los pedazos cercenados por el colonialismo.

En este sentido, el arte abre posibilidades para la reflexión en torno al cuerpo como un constructo social activo atravesado por la memoria, la herida, la cicatriz y el trauma colonial y el reconocimiento de las huellas de la herida colonial en los territorios, lo cual se instituye en la puerta de entrada del proceso de sanación de la herida colonial y el proceso de cicatrizar las memorias de esta herida, atravesado por las poéticas eróticas de la relación, que conducen hacia la liberación de las amarras del trauma colonial, a través de las posibilidades de la estética para establecer una crítica descolonial, al intervenir, dialogar, trasladar o reconectar aquello que ha sido dislocado y quebrado por la experiencia del colonialismo; haciendo especial énfasis en el tejido como otro lenguaje que emerge del proceso de creación artística y cuya construcción epistémica aborda la concepción de cuerpo-territorio-territorialidad y su relación con el arte.

Al respecto, se considera que las posibilidades otorgadas a la estética en la crítica descolonial se conciben más allá de la cuestión política, ya que profundizan en la alternativa de crear una identidad colectiva, desde donde emergen espacios analíticos y epistémicos inéditos, que se distancian del pensamiento eurocéntrico y posibilitan el rescate cultural e identitario, ya que estos se generan a partir de la propia historia de las comunidades y sujetos (hombres y mujeres) históricamente silenciados, invisibilizados y excluidos por las dinámicas de los poderes y epistemologías dominantes del Norte global.

¿De qué se habla cuando hablamos del arte textil?

Es reconocido el hecho que, desde la más remota antigüedad, la presencia de las prácticas textiles ha acompañado la historia de la humanidad. El hilo y la aguja son anteriores a la agricultura; su aparición data a los 15.000 A.C. en el paleolítico superior (Postrel, 2024), así como también la evidencia científica, antropológica y arqueológica demuestra la vinculación inseparable entre lo femenino y lo textil, por lo que "acercarnos a las prácticas textiles de

mujeres compone lo que podríamos clasificar como un mapa de presencias y huellas" (Ruiz, 2018, p. 144), a la vez que se tiene constancia de la dedicación femenina a las prácticas textiles en todas las culturas y civilizaciones (Ruiz, 2018).

En este sentido, el textil connota una doble significación, dada por la domesticación femenina y, por otra parte, la subversión, ya que los quehaceres textiles han sido una labor inseparable de la construcción social de feminidad y la domesticación de lo femenino, principalmente en y desde Occidente, en el sentido de generar o imponer un "ideal de mujer". Así, la percepción de lo textil está ligada al ideal femenino y su representación de cautiverio (Lagarde, 2001). Ante esta mirada homogénea y de profunda contradicción, que instaura lo textil como práctica de sumisión/opresión, emerge la mirada subversiva de lo textil como una herramienta de resistencia política (Parker, 1984).

Desde esta mirada, los tejidos subversivos se conciben como el ensamblaje de técnicas y elementos que generan creaciones textiles multidimensionales, que contienen el cuerpo textil, el cuerpo del territorio donde se elabora, el cuerpo de quien lo elabora, las memorias, los afectos, las experiencias, las emociones. Por lo tanto, darle valor al arte textil en la memoria, en las resistencias, en lo político, en los territorios, permite recomponer la trama rota por las huellas del colonialismo y visibilizar los procesos de resistencia desde la potencialidad artística, política y epistémica del arte textil como presencia que resiste.

En consonancia con lo anterior, Silvia Rivera Cusicanqui (2022) señala que, en cualquier proyecto de fortalecimiento de las mujeres, el textil tiene que ser un ingrediente central porque tiene un potencial impresionante de recuperación de la memoria, toda vez que el textil es un registro de la memoria. Es así como se considera que lo textil, en una dimensión material y

simbólica, puede observarse como un archivo para leer y narrar memoria y las estrategias de arte y oficio textil como prácticas para denunciar violencias que se erigen desde espacios liminales.

De ahí que el tejido se configure como un lugar de creación que hace el cuerpo y sus afectaciones, no sólo desde el lugar femenino, sino como un arte, oficio o quehacer que se encuentra por fuera de la lógica del sistema capitalista y patriarcal, dado que su fundamento central se encuentra en el "Hacer", que genera encuentro, unión y complicidad con otras mujeres y una práctica de sanación y resistencia, que además posibilita el sostenimiento económico.

Figura 28
Arpilleras chilenas

Nota. Tomado de Escuela de Otoño/Primavera Artivismos descoloniales desde el Sur I edición [Fotografía]. Fuente: Informe de investigación, proyecto de graduación para Licenciatura en Crítica de Artes, Universidad Nacional de las Artes Argentina, 2016.

En este arte textil se aprecia a las mujeres, principalmente habitantes de poblaciones marginalizadas de afuera de Santiago de Chile y otras comunas de este país, quienes comenzaron a organizarse en talleres auspiciados por la Vicaría de la solidaridad desde 1974. Con respecto a esto, es preciso mencionar que la función sociopolítica de las arpilleras también responde a una necesidad económica y vital, el hambre, ante lo cual confeccionaban y vendían sus textiles para

alimentar a sus hijos de padres asesinados o desaparecidos forzosamente. En la recolección en terreno de prácticas colectivas en Chile, se encuentra la práctica textil de las arpilleras chilenas que posteriormente adopta el sentido de resistencia y denuncia en la dictadura chilena.

En el contexto local, se presenta el trabajo textil realizado por mujeres de diferentes lugares del territorio, que también se configura como una herramienta de encuentro, sanación, resistencia y denuncia textil en la exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar", realizado en la ciudad de San Juan de Pasto (Departamento de Nariño) en el mes de septiembre del 2023. Según J. Rosero López (comunicación personal, 12 de septiembre de 2023), el nombre del evento "Entramar" hace referencia en primera instancia a la línea como horizonte, vida, límite y escritura, que a través de la memoria como humanidad se entrelaza, creando un soporte para establecernos primero como comunidad y luego como sociedad, lo cual fue posible a través de la intención y necesidad de crear objetos y piezas para comunicar o retratar nuestra historia. De ahí que "Entramar" no sólo es un encuentro de piezas textiles que exponen la habilidad de conectar mente-mano; aquí se presenta y representa la comunidad a través del entramar el hilo vital, siendo esta entendida como lo que nos es común, los acontecimientos y realidades que nos intervienen, nos afectan y también nos enorgullecen.

Figura 29

Textil No. 1 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar"

Nota. Tomado de Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar" [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

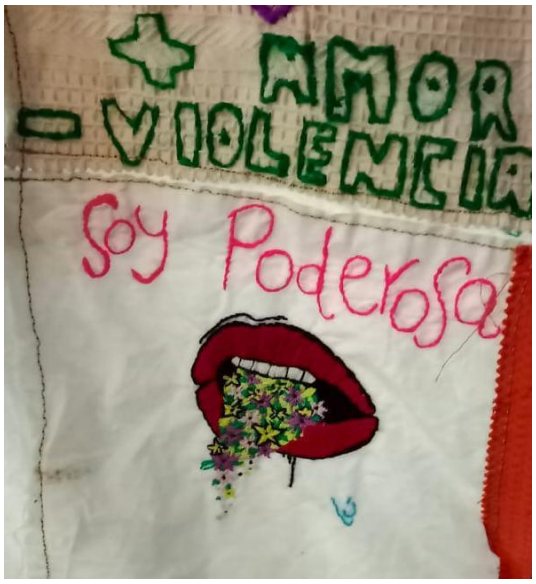
Figura 30

Textil No. 2 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar"

Nota. Tomado de Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar" [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Figura 31

Textil No. 3 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar"



Nota. Tomado de Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar" [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Figura 32

Textil No. 4 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar"

Nota. Tomado de Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar" [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Figura 33

Textil No. 5 Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar"

Nota. Tomado de Exposición del I Encuentro de Prácticas Textiles Contemporáneas "Entramar" [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

La exposición de algunos de los trabajos textiles que se incluyeron en este apartado muestra como los hilos se entretejen de una pieza a otra de manera sutil, guardando profunda relación entre las experiencias, los contextos y los diferentes lenguajes que se utilizan para comunicarlas. Es así como los patrones de tejido no son más que la abstracción de nuestra realidad como humanos y la recurrencia en la que se presentan las acciones o comportamientos que se recrean en los tejidos, en gran parte para no ser olvidados y otra para no volver a repetirlos. Por otra parte, estos trabajos evocan la memoria de los objetos, el poder y la capacidad de decisión que se les otorga, para crear una extensión simbólica de la cotidianidad, las tradiciones y costumbres de los roles de género en las alianzas familiares y sociales.

Relacionado con lo anterior, se destaca la capacidad de las prácticas textiles de materializar la creación liberada mediante el textil, donde se plasma en el entretejido texto-y-

textil los cuerpos-territorios, memorias, afectos, experiencias, emociones; dando soporte material y político de conocimiento y acción feminista. Por lo tanto, se destaca en las estéticas descoloniales el arte u oficio textil en Abya Yala, dados sus potenciales epistémicos y subversivos para ir tejiendo los feminismos del Sur.

A partir de lo anterior, se propone la mirada de la estética como un dispositivo para controvertir los elementos constitutivos del pensamiento hegemónico que determina la estética colonial, retomándose dentro de este espacio de la crítica descolonial el concepto de la "poética (erótica) de la relación" de Bidaseca (2020), acuñado por esta autora en la inspiración del cruce de la obra de Édouard Glissant (2017) y Audre Lorde (1984), como una construcción propia de la territorialización de la memoria y como una costura que puede ayudar a cerrar y cicatrizar la herida colonial y a visibilizar las prácticas artísticas colectivas, así como aquellas estéticas ubicadas por fuera del canon del arte occidental y clasificadas como "artes menores".

Lo anterior se configura en una invitación radical a trasformar el orden colonial de lo fragmentado, escindido e individual propio del canon moderno occidental de cultura, para darle espacio a lo plural y lo múltiple, a la conexión y a la relación. En este orden de ideas, Bidaseca (2020) plantea que mediante prácticas de denuncia, resistencia y "gestos micropolíticos" -que rompen el límite y la asepsia propios de la "caja blanca" impuesta por el paradigma hegemónico del arte de Occidente, relacionado con la percepción del arte como bienes o propiedades y aspectos mercantilistas, elitistas y clasistas-, las estéticas decoloniales, puestas intencionalmente "fuera de lugar", propician experiencias del ser más allá de la centralidad de la vista; convocan la dimensión erótica, espiritual y política, la ecología de saberes, la trasposición y solapamiento espacial y temporal e invitan a transitar del yo al nosotros, de la división a la relación, de la clasificación y el análisis a la pluralidad.

De este modo, estas estéticas posibilitan rescatar las memorias y la posibilidad de narrarlas, recuperar la soberanía sobre la propia identidad, historia y construcción de futuridades posibles, reinventar y recrear otros modos de hacer y estar en el mundo en coherencia con la complejidad de la vida. Por ello, desde la diversidad de los elementos estéticos y sus diversas manifestaciones, se develan las posibilidades de una crítica descolonial a partir de la estética, como, por ejemplo, en el uso del que posiblemente sea uno de los elementos más sagrados del pensamiento occidental, la temporalidad, puesto que estas estéticas van también a contrapelo de una temporalidad lineal y universal de la historia (Bidaseca, 2022).

En este sentido, se destacan los textiles, ya que estos guardan una forma de concepción que solo le es propia a los pueblos que los confeccionaron y siguen confeccionando. Dentro de esta concepción, por supuesto, se establece una forma de resistencia y crítica a la linealidad temporal de Occidente. Según Bidaseca (2016), lo textil o el tejido puede interpretarse entonces como una práctica cultural y material de resistencia a las fuerzas de la modernización. Sin embargo, es también una forma de lograr un modo abierto de representación de un feminismo comunitario que niega significados fijos, privilegia conexiones creativas y posiciona lo efímero como una forma de esperanza contra los discursos hegemónicos de poder.

Al respecto, Sonia Álvarez (2014) plantea el concepto de translocalidad para referirse a una dinámica que señala distintas formas de migración y relocalización de archivos culturales y saberes, en este caso de los saberes tradicionales de la cultura mapuche en la expresión cultural contemporánea, dado que lo textil es una forma de reconstruir el tejido dañado por la herida colonial. Por su parte, Claudia de Lima Costa (2014) plantea la idea de traducción, que significa estar en tránsito, lo que María Lugones denomina "world-traveling" (2021) y Gloria Andalzúa (1987) enuncia como estar en la frontera.

Lo anterior implica poner en contacto el arte como un mecanismo transnacional, lo que llaman "translocal". Es decir, es un arte que entra en diálogo con geografías diferentes y que permite entender lo propio desde el otro. Es así como Álvarez y Costa (2021) proponen una perspectiva de lectura de la práctica feminista, adoptando un punto de vista transnacional y "translocal" y la idea de la traducción cultural como un instrumento para descolonizar los conocimientos y encontrar puntos en común en diferentes praxis feministas.

En este sentido, se enfatiza en la idea de Word Traveling o viajar al mundo del otro de María Lugones, dado que la crítica feminista decolonial permite hacer el desplazamiento a ese otro lugar y posibilita una estrategia de comunicación, traducción e interpelación con el otro y su escenario. Esta idea de trasladar, de mover significados y praxis, es una idea central del abordaje de la perspectiva de descolonización, que al mismo tiempo implica una mirada revisionista y crítica de los saberes sobre el género, la sexualidad, la raza, la identidad social y cultural, entre otros aspectos, que se producen en una sociedad determinada y que se intersectan dentro de la estructura de la lógica de poder.

Provocaciones del artivismo y las corpoestéticas para la descolonización epistemológica

Como punto de partida, se considera necesario hacer alusión a la colonialidad, como un término que acuñó Aníbal Quijano (2005), para referirse a una forma de pensar esta noción en términos de violencia, pervivencia, perduración o persistencia de la colonización en las sociedades y la afectación o experiencia del trauma de la colonización en distintos ámbitos por la colonialidad del poder. Para este autor, el sistema-mundo moderno es organizado mediante la colonialidad del poder, sustentada en el capitalismo y el eurocentrismo, cuya configuración se centraliza en la raza como un concepto que se erige con la dominación colonial e implica un

sistema de categorización de las personas por su color de piel, es decir, se implementa un sistema de castas como una cuadrícula de dominación.

Desde la idea de racialización de los cuerpos, se ha perpetuado la violencia, la segregación, el sometimiento y demás expresiones de la neocolonización, que se sustentan sobre la base de la noción cuerpo-territorio y el ejercicio de la violencia como forma privilegiada de poder y dominación sobre los cuerpos subordinados, invisibilizados, exterminados; así como la invasión, apropiación y destrucción de los territorios, que dan cuenta de la relación de estos cuerpos con sus contextos y su historicidad.

Al pensar en las múltiples opresiones, las formas violentas y las lógicas de dominación que históricamente han atravesado a los cuerpos racializados y que están relacionadas no sólo con los cuerpos, sino también con los territorios y las epistemes –que perviven en el tiempo tanto en el macro como en el microcontexto de la vida cotidiana–, se considera importante hacer una lectura de los relatos y memorias de la herida colonial al ir al pasado para recoger, revisar, sanar y volver al presente a salvo; ya que volver a la herida colonial y transitar el dolor de sus memorias históricas, abre la posibilidad de resignificar la herida y pensarnos a partir de la capacidad de autodeterminación que fue negada, para sanar de manera simbólica la violencia sobre los cuerpos y los territorios y que se expresan a través de problemáticas como el extractivismo, la desaparición forzada, las diversas formas de esclavitud, entre otras.

En este sentido, es necesario revisar el debate ontológico de deshumanización del otre, que se materializó en la esclavitud de la población afro por el desconocimiento de su condición de humanidad y el reconocimiento de la condición de "media humanidad" para los indígenas y su equiparación a la condición de las mujeres y su inferioridad biológica, siendo el indígena y la mujer concebidos como seres penetrables y aniquilables por su condición feminizada. De ahí la

lucha histórica de los pueblos indígenas por el reconocimiento y garantía de los derechos humanos, dado que los dispositivos de dominación se transfirieron a poblaciones enteras y se instauraron bajo la lógica de dominación del otre, cuyas formas de jerarquización se mundializaron en el sistema mundo moderno-colonial-capitalista, es decir, que no se quedaron en el contexto indoamericano y se transfiguraron para operar a nivel global sobre poblaciones racializadas, teniendo aún vigencia en la actualidad (Ochoa, 2014).

Por otra parte, las epistemologías del Sur invitan a pensar que las bases cognoscitivas hegemónicas tienen una base eurocéntrica, emergiendo la necesidad de la descolonización, pues se reconoce que tanto la colonialidad del saber, como la del poder, parten de un proceso profundo de subjetivación colonial, que demanda la compleja tarea de cuestionarlo y desarmarlo para proyectar nuevas posibilidades del saber. Como forma de conocimiento, el arte no escapa a esta lógica de dominación colonial, por lo que las reflexiones estéticas descoloniales constituyen una crítica a los parámetros dominantes eurocéntricos para la comprensión y delimitación de lo artístico.

De ahí la importancia de crear un "tercer espacio", como lugar de enunciación de los espacios "entre medio", que atomiza la dicotomía del centro-periferia y "reclama una memoria narrativa para los devenires del Sur" (Bidaseca, 2022, p. 22). Un tercer espacio que nombre y sane la herida colonial del despojo, el vaciamiento y el silenciamiento, y que se traduzcan en diversidad de estéticas situadas, en relación, de resistencia y cuestionantes. Hablar de la importancia de estéticas que se sitúan "en relación" es central, porque implica pensar al "otro en nosotros" sin reducir la singularidad o el derecho a la opacidad. El tercer espacio, entonces, posibilita tornarse sujeto (hombres y mujeres), subvertir el patriarcado, tener una voz propia, con nuevos relatos que sanen las heridas coloniales y la violencia epistémica.

En este sentido, Bidaseca (2022) enfatiza que un tercer espacio implicará el uso de nuevos formatos, materiales, formas innovadoras de investigar, transposiciones y transtemporalidades, siendo este último elemento claramente evidenciado en las propuestas de las artistas y artivistas que se analizan en este apartado, ya que ofrecen la posibilidad de estéticas feministas multiespecies, distanciándose de la mera reflexión occidental que sólo desplaza las ideas de un lugar a otro para situarse en las "conexiones entre", donde los cuerpos dejan de invisibilizarse, se tornan archivos de la memoria, sienten, incorporan y poseen profunda significación en la vida social y colectiva.

Por lo tanto, la descolonización de los sentidos y del propio cuerpo representa el primer contacto con la cicatriz colonial, que permite el habitar de la multiplicidad, levantando la voz propia y generando estéticas que sanen la herida colonial, al dejar de representar el corpus epistémico del imperialismo colonial. Desde este planteamiento, se desarrolla el contenido de esta revisión teórica, la cual se tejió con las aportaciones de autoras como Karina Bidaseca y Marta Sierra (2022) y sus planteamientos sobre las otras formas de generar desplazamientos entre lo impuesto durante el periodo colonial y lo que queremos ser y hacer como sociedades libres e independientes, particularmente en los modelos que se siguen reproduciendo bajo las lógicas del poder en las estéticas o expresiones artísticas.

Un ejemplo de desplazamiento es propuesto en la Estética Descolonial Erótica que presenta Bidaseca (2022), para establecer una crítica descolonial a partir de la estética, desde el proyecto más desafiante denominado "programa estético-político y epistémico", es decir, que la crítica devenga en acción política concreta para la transformación social; destacándose dos puntos que se consideran centrales en este análisis: a) la centralidad de la experiencia corporal como condición artística indispensable y b) la relación como posibilitante del hecho artístico.

Profundizando en las anteriores ideas, es preciso señalar que frente a una idea europea del arte como el resultado de una inspiración trascendental/divina, el hecho artístico desde el Sur está potentemente atravesado por la herida colonial, por lo que su producción está atada a la experiencia dolorosa, no solo sensual sino también emotiva, en donde se destacan los sentidos y sentimientos que arraigan y emergen al involucrar al sujeto con las prácticas. Por otra parte, se toma distancia del canon del arte impuesto por el paradigma hegemónico, que muestra una imagen eurocéntrica personalizada, individualizada, exitista, de galería o de la "caja blanca", del genio artístico; en contraposición con el arte desde el Sur que se constituye a partir de la alteridad, la crueldad del otro conquistador, la solidaridad con sujetos (hombres y mujeres) conquistados y la acción conjunta liberadora, como algunas expresiones de la otredad en este arte.

Teniendo en cuenta lo anterior, se considera fundamental abordar las provocaciones del arte en la descolonización epistemológica, ya que la estética se constituye en una barrera de resistencia, un fortín de lucha para la reivindicación de derechos, una oportunidad de reflexión epistémica y una ruptura de fronteras formales y materiales entre diversas comunidades del mundo. En este sentido, el ejercicio comunicativo que propone la estética -que se basa en la simbología, la sensibilidad, la conciencia y la percepción de la otredad-, posibilita cuestionar los diversos efectos del neocolonialismo, el patriarcado y el capitalismo, siendo uno de los más contundentes, el silenciamiento sistemático y la invisibilización histórica de los saberes otros, tal como lo señala Aimé Césaire (2018) al plantear que la humanidad ha sido reducida a un monólogo, lo cual implicaba la objetivación del colonizado que carece de espacio de enunciación y representación por el efecto del colonialismo

Es así como el colonialismo se ha configurado en una forma de silenciar o acallar la voz del otro y también de invisibilizar una forma de representación y una frontera epistemológica, en correspondencia con lo que plantea Santos (2014), quien argumenta que la modernidad occidental se inicia con un "epistemicidio". En los estudios de Quijano (2005) y en la crítica Santos (2014), se enfatiza en que la colonización implica un epistemicidio, haciendo referencia a matar o asesinar el conocimiento del otro; además implica cercenar una identidad lingüística y una identidad social.

Sin embargo, Santos manifiesta una posición que confronta la de Quijano, al no estar dispuesto a hablar de colonialidad del poder, ya que él plantea que en los lugares donde hay ocupación de territorios no hay colonialidad, sino colonialismo que se hace presente bajo la ocupación imperialista de los territorios. Es así como el asumir esta perspectiva va más allá de la discusión sobre colonialidad o colonialismo, ya que implica reconocer las repercusiones e implicaciones de la colonialidad del poder, del saber y del ser en relación con el dominio del pensamiento hegemónico occidental sobre las concepciones y formas de vida negadas e invisibilizadas por la modernidad-colonialidad.

En relación con lo anterior, la colonialidad se instituye en un efecto o un producto sobre el lenguaje, el conocimiento, el territorio, el cuerpo; siendo este último una categoría de la colonialidad del ser, desde donde las artistas y artivistas que se abordan en este cuerpo teórico, están dialogando con la idea de cómo el ser, en particular el ser mujer, se construye a partir de una serie de estructuras coloniales, frente a lo cual están buscando de alguna manera reescribir, destruir y resistematizar la historia, a través de propuestas social y políticamente conscientes del dinamismo de las relaciones humanas y, en esencia, fundamentadas en el reflexionar el sentido

de los movimientos de reivindicación, concretamente del feminismo de Abya Yala para repensar cuerpos, afectos, memorias, territorios.

Al respecto, varias pensadoras feministas han cuestionado una suficiente o apropiada teoría de género frente a la formulación de Quijano, especialmente los estudios en América Latina de Segato (2003) sobre las relaciones raciales de opresión y la violencia histórica y sistemática ejercida en el cuerpo femenino como primera colonia humana y los aportes de Lugones (2008) sobre el cruce entre colonialidad del poder y las categorías de raza/género para explicar la configuración del sistema moderno-colonial de género.

Según esta autora, el entender el lugar de enunciación del género en los pueblos originarios denota la importancia y la magnitud del género en la desintegración de las relaciones comunales e igualitarias, del pensamiento ritual, de la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones y de la economía; frente a lo cual las mujeres indígenas resisten frente a la dicotomía y distorsión del concepto de complementariedad por la colonia, pero también reconocen que la dualidad complementaria es el uso y costumbre más importante; aun así expresan su resistencia al cuestionar tan importante noción de origen, a través del sentido de empoderamiento que han construido, frente a las desigualdades de género en la organización comunitaria de sus contextos.

De manera particular, se enfatiza en las contribuciones de Lugones (2010), al plantear lo descolonial como una praxis que posibilita la construcción de otra manera de creer, pensar, sentir, hacer y reconstituir saberes. Por lo tanto, el arte como la práctica para descolonizar posibilita la reestructuración de las teorías de la descolonización desde la praxis artística y los saberes propios, que construyen territorios a través de las memorias colectivas y las prácticas ancestrales. En este sentido, Lugones (2010), en su artículo "Hacia un feminismo descolonial",

permite comprender esta forma de hacer teoría artística y propone que lo más importante del pensamiento descolonial es desobedecer y disociar el conocimiento y su producción de la matriz colonial. Lo descolonial para Lugones como una praxis se puede aplicar a lo artístico y concebir como una praxis artística de reestructuración de saberes. De ahí, que se enfatice en el elemento del cuerpo y dentro de las estéticas que se van a discutir, se señale un elemento central de cuestionamiento de los discursos sobre el cuerpo y de las producciones sociales, sobre todo las hegemónicas sobre el cuerpo".

Por ejemplo, un elemento que se discute fuertemente en muchas de estas artistas es la idea de la ruptura del eurocentrismo androcéntrico, es decir, este modelo de corporalidad, de género, de estética; al mismo tiempo, se busca de alguna manera deconstruir la racialización de los cuerpos en las distintas sociedades latinoamericanas. Por otra parte, se señala que existe otro nivel del arte descolonial, que consiste en examinar estos procesos de racialización y es una forma de analizar también los distintos ensamblajes, frente a lo que Lima Costa (como se cita en Bidaseca y Sierra, 2022) asume la subjetividad como una serie de ensamblajes y las propuestas artísticas como una forma de desamblar o separar estas piezas que forman el ensamblaje colonial.

En virtud de lo anterior, se destacan las propuestas de las estéticas feministas situadas, en relación con los escritos en el cuerpo y la descolonialidad del poder, para introducir aquellas discusiones sobre el arte y el activismo o artivismo y que implica pensar si existe como tal una estética feminista situada, ya que artistas y activistas desde los Sures han permitido potenciar este pensamiento descolonial, antirracista, antisexista, anticlasista; asumiendo la descolonialidad desde la perspectiva que plantean Mignolo y Walsh (2018), al argumentar que lo descolonial es una “vincularidad”, es decir, una forma de entender la relación integral de interdependencia que

existe entre las distintas culturas, frente a lo cual resulta fundamental la revisión de las correlaciones que esta vincularidad ofrece, para pensarnos más allá de las estructuras de dominación del colonialismo.

En este sentido, se enfatiza en el cuestionamiento sobre cómo se escribe el poder en los cuerpos, siendo este el elemento clave que concierne especialmente a los estudios de género y a los estudios feministas, al posibilitar la articulación de estos dos campos epistemológicos —el elemento de los estudios de género con el elemento de los estudios decoloniales y postcoloniales— y a la vez insertar este diálogo en el contexto de una discusión sobre el arte, específicamente la consideración de distintas teorías que se refieren a la relación intrínseca entre la colonialidad del poder, el cuerpo y las creaciones artísticas.

Es así como las artistas y artivistas que se consideraron retomar en este apartado hacen una reestructuración y una lectura crítica de las matrices de poder y de saber que dan forma a las sociedades en las que viven, destacándose en la obra las siluetas de la cubana americana Ana Mendieta y las corpografías de las brasileñas Adriana Varejao y Lygia Clark, el uso del cuerpo como un mapa para enunciar y denunciar la resistencia de los pueblos, especialmente a través del cuerpo femenino a los avatares de la colonización, convirtiendo la corpografía en un instrumento para rebelarse ante estos fenómenos sociales e impactar a un espectador que no sólo es un ente pasivo, sino que se integra en la acción/sensación, para dejar una huella de este mensaje de rebeldía y resistencia. Así como también se resaltan las aportaciones de las performances de Ana Mendieta en torno a la violencia ejercida sobre los cuerpos femeninos colonizados, juntamente con artistas como la guatemalteca Regina José Galindo y la mexicana Teresa Margolles y sus propuestas sobre cómo su arte se encarga de mostrar la violencia en los cuerpos.

De ahí, que pensar en la importancia del concepto planteado por Santos et al. (2018) sobre las epistemologías del Sur permite entender el arte como una forma de conocimiento que implica una forma de producción de una serie de saberes que son alternativas. Por lo tanto, las estéticas feministas descoloniales en América Latina y el Caribe se instituyen en aproximaciones al arte feminista desde una perspectiva descolonial, ya que considerar el arte desde una perspectiva descolonial y feminista es algo que aún no está suficientemente trabajado.

Para tejer vínculos entre las estéticas descoloniales y los feminismos, se considera importante retomar la postura crítica sobre la categoría mujer que propone Griselda Pollock (1992) y retoma Andrea Giunta (2011). Su postura abre la posibilidad de escapar a un sistema binario de clasificación y valoración donde lo masculino construye lo femenino a través de mecanismos de negación. Este punto de partida permite evidenciar aspectos políticos en los usos y los modos de la cultura en las prácticas artísticas.

Se retoma este argumento para reflexionar sobre el texto de In Search of Our Mothers' Gardens de la escritora afroamericana Alice Walker (1972), en donde hace una reflexión sobre la creatividad de las mujeres afroamericanas desplegada en los espacios domésticos. Estas prácticas están cifradas como femeninas por una construcción masculina que lo diferencia para desvalorizarlo, así como todo lo relacionado con lo privado y lo femenino. Un artículo que permite discutir esto a profundidad y situarlo en la esfera pública y política lo muestra Katia Olalde (2019) en su artículo Bordando por la paz y la memoria en México: feminidad sin sumisión y aspiraciones democráticas, en donde aborda el quehacer de los colectivos de mujeres bordadoras, que encuentran en la práctica del bordado, feminizada y relacionada con lo doméstico, un medio performativo que hace memoria y exige justicia ante la desaparición forzada en México.

Por otra parte, resulta central entender la poética de la relación, denominada así por Édouard Glissant (2017), como la configuración del mar Caribe o Caribe en un espacio cultural abierto, que permite una criollización o hibridación de distintos elementos culturales provenientes de distintas tradiciones y distintos escenarios culturales. Desde esta idea, se piensa la descolonialidad de criollar, de mixturizar, de poner en contacto distintas tradiciones y distintos escenarios culturales, donde se desarrollan las propuestas particulares de las artistas.

Teniendo en cuenta lo anterior, se encuentra la idea de Audre Lorde (1984), quien propone reconocer el poder que reside en lo erótico y cómo esto permite reimaginar otros horizontes de deseo individuales y colectivos, así como también propone el conocer a través de la experiencia como una práctica erótica, argumentando que "(…). Pues el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico (…)". Y, a su vez, lo erótico es "el ama de cría o la nodriza de nuestro conocimiento profundo" (Lorde, 1984, p. 41); siendo este lugar de enunciación de lo erótico, el concepto que se articula a la "poética erótica de la relación" propuesta por Bidaseca (2020).

De ahí emerge la necesidad de la creación de un lenguaje estético nuevo capaz de hablar desde una perspectiva "trans", como lo exponen Bidaseca y Sierra (2022, p. 19). "No desde los binarismos, sino desde la poética de la relacionalidad, de la transcolonialidad, de la transnacionalidad (…)", una estética feminista decolonial de la redefinición de términos que doten de sentido de existencia y herramientas de resistencia al colectivo, con la capacidad para desestabilizar construcciones conceptuales dicotómicas e incluso para desestructurarlas; lo cual se instituye en una aportación teórica muy potente en el proceso de pensar y resignificar las estéticas descoloniales situadas, desde donde emergen las aportaciones del artivismo y las corpoestéticas para descolonizar las epistemes.

Aportes del artivismo y las corpoestéticas como actos vitales y encarnados de la descolonialidad

Los aportes del artivismo y las corpoestéticas para descolonizar epistemes, se centran en el trabajo de las artistas y artivistas que crean a través del arte de sus performances y corpografías, una matriz de nueva de identidad, de práctica corporal, una nueva serie de códigos y convenciones a partir de la praxis artística que se produce como resignificación y reactuación de las matrices de dominación colonial, tal como es el caso de Ana Mendieta de Cuba, Regina José Galindo de Guatemala, Astrid Hadad y Teresa Margolles de México, Adriana Varejao y Lygia Clark de Brasil; cuyas propuestas artísticas han posibilitado una reestructuración de las teorías de la descolonización desde la praxis artística y se han instituido en una nueva forma de descolonizar, que fundamentalmente emerge a partir de su arte que sirve para transferir y reescribir los saberes hegemónicos.

En relación con lo anterior, se destaca la obra artística de Mendieta (como se cita en Lucero, 2014), la cual se focalizó en el propio cuerpo atravesado por los patrones de la cultura patriarcal y los procesos hegemónicos instaurados en la cultura global, que tienden a ordenar, encasillar y objetualizar. En la serie *Siluetas* (1973-1977, como se cita en Lucero, 2014), que desarrolló como forma de cartografía en diferentes lugares geográficos, la artista dejaba marcas del contorno de su cuerpo que eran borradas por la fuerza climática, mediante una estrategia visual efímera que sugería el desborde del contorno y de la materia orgánica. En su propuesta performática el cuerpo se proyectaba en la tierra, en el fango, en el mar, en las rocas, en los árboles y en las montañas, promoviendo de este modo nuevas lecturas sobre las prácticas artísticas, con la intención de alterar las políticas dominantes sobre las identidades femeninas y entablar un diálogo permanente entre cultura y naturaleza.

Figura 34

Ana Mendieta, Imagen de Yagul, series Silueta en México 1973-1977

Nota. Tomado de Territorializar las memorias, abrazar los mundos: Ana Mendieta, arte feminista situado [Fotografía]. Fuente: https://doi.org/10.26512/cmd.v7i2.31147

En este mismo sentido, su trabajo está dirigido a la exploración del mundo de la naturaleza, como en su obra *Pájaro del océano*, desde donde la artista se mimetiza con las aves y lo resignifica con las experiencias vitales que la atravesaron en su infancia (Bidaseca, 2021a); recreando su escritura en los colores, las formas, la naturaleza, la sangre. Con respecto a este último elemento, se hace hincapié en la dinámica ritual en la que se utiliza la sangre, para recalcar el quiebre de los mandatos masculinos frente al ensañamiento con los cuerpos femeninos a través de la violación, el feminicidio y otras manifestaciones contemporáneas de la violencia de género, ligadas a nuevas formas de guerra (Mendieta, 1973; como se cita en Lucero, 2014). También es importante mencionar que la propuesta de Mendieta se instaura desde su color de piel negra y la crianza de las madres negras, con la intencionalidad de dar apertura a la ruptura de estereotipos de los años setenta frente a la raza.

Figura 35

Ana Mendieta, Plumas y Sangre 1974

Nota. Tomado de El amor como una poética de la relación discusiones feministas y artivismos descoloniales [Fotografía]. Fuente: El-Amor-como-poetica.pdf (clacso.edu.ar)

Es así como el arte feminista situado de Ana Mendieta se constituye en una exploración del pensamiento situado y el afro-centrismo en la obra de esta artista cubana de color, quien aborda las prácticas de estéticas feministas transatlánticas tomando su obra en Oxaca (México) y en Cuba, para abrazar los conceptos organizadores de "territorios de la memoria" y "arte feminista situado y des-colonial", a través del cual se pretende territorializar las memorias y abrazar los mundos geopolíticamente diversos (Bidaseca, 2021c). Por otra parte, se destaca de la propuesta de esta artivista el abordaje de la invisibilidad del arte y el significado de la cultura en su propuesta política, explicando el arte desde el nivel de la emoción y la creatividad, frente a lo cual se observa la correspondencia de este planteamiento con la funcionalidad del teatro comunitario "El Chutón", que se desarrolla en el territorio de Obonuco como una herramienta política aplicada al ámbito cultural.

Otra de las propuestas estéticas descoloniales, que resalta la relación entre las cartografías y los cuerpos a partir de la noción corporal y de sus praxis, se evidencia en los trabajos de las

artistas brasileñas Adriana Varejao y Lygia Clark, quienes hacen una deconstrucción del mapa como una representación del poder y la dominación colonial y una forma de referirse a la geografía cultural, lo cual ha permitido entender el mapa y sus relaciones con las coordenadas de poder en una sociedad, siendo el mapa fundamentalmente considerado como un instrumento de deconstrucción feminista y utilizado como una herramienta descolonizadora.

Figura 36

Adriana Varejao, Lenguas e incisiones serie de 1998

Nota. Tomado de El amor como una poética de la relación discusiones feministas y artivismos descoloniales [Fotografía]. Fuente: El-Amor-como-poetica.pdf (clacso.edu.ar)

Desde la burla de la autoridad del mapa y del cartógrafo, la polifonía de voces y la reutilización de la materialidad de la colonización –el azulejo, el cuerpo, el territorio–, Varejao en la mayor parte de sus obras arma una crisis de la superficie del mapa, donde se constituyen diferentes estéticas visuales al rasgar o quebrar y elementos desestabilizadores que aparecen en las relaciones coloniales de la iconografía del paisaje con el edén, mostrando una relación armónica con la tierra y el sujeto colonizado y poniendo en evidencia la colonización como una violencia, al igual que imágenes grotescas para la denuncia de la colonización (Neri, 2001).

Figura 37

Adriana Varejao, Mapa de Lopo Homen II

Nota. Tomado de El amor como una poética de la relación discusiones feministas y artivismos descoloniales [Fotografía]. Fuente: El-Amor-como-poetica.pdf (clacso.edu.ar)

La artista brasileña emplea el arte como medio de exploración territorial de la colonización acontecida en Brasil, haciendo uso de símbolos y metáforas artísticas como representación del proceso colonizador portugués. En su obra Mapa de Lopo Homem II, se observa una herida sangrante y viva que se sitúa en el centro de una ilustración cartográfica, una llaga que se incorpora en la figuración de una visión del mundo trazada por otros. Es interesante como, a través del lienzo, construye texturas y juega con el espectador para transmitir el mensaje de la obra, como una crítica simbólica de los efectos coloniales en su país, los cuales se perciben como heridas y rupturas en la historia e identidad, revelando que esa herida aún no está suturada, que sigue presente en la sociedad actual a través de la racialización de los cuerpos, el ordenamiento social jerarquizado por razas y las desigualdades sociales.

Por otra parte, se plantea la noción del cuerpo como fecundación y fertilidad femenina, a partir de lo cual se instituye la cartografía del deseo, de inmersión, es decir, desde el arte como experiencia, donde el espectador crea ese espacio experiencial del objeto artístico o mapa experiencial, que rompe con la dicotomía entre la observación y la acción. Siguiendo esta misma

línea, Harley David (como se cita en Sierra, 2023) concibe el mapa como un objeto de autoridad, históricamente construido como un instrumento de ejercicio del poder. Harley David, sostiene la autora, piensa el mapa como un texto en el que se leen las coordenadas del secreto, la censura y la dominación, dado que esa forma de constitución del espacio fragmentó el mundo en pedazos y legitimó la organización del dominio y explotación en las relaciones coloniales e imperiales.

Por otra parte, desde una reflexión crítica, el mapa es una imagen otra, un conjunto de signos y de representación sensorial y es, por tanto, algo más que coordenadas visuales… Es sensorialidad, es corpografía, es cuerpo, territorio, mundo, realidad(es) que manifiestan distintos movimientos o producciones que proponen distintos tipos de interacciones.

En este sentido, Sierra (2023) retoma la noción del mapa como una corporalidad o corpografía, al pensar la cartografía como un cuerpo que manifiesta movimiento, producciones sensoriales, imágenes corporales y que propone distintos tipos de interacciones con otros cuerpos… Siguiendo este planteamiento, el mapa crítico y contrahegemónico de Lygia Clark se concibe por esta artista como un instrumento de deconstrucción y representación de la cartografía sentimental, de neoconcretismo, de arte existencial, emocional y afectivo que cuestiona la relación entre sujeto y objeto. A lo largo de su obra, recorre un camino desde un neoconcretismo abstracto hacia lo sensorial y performático (Sierra 2023).

Es así como su obra resulta visualmente muy rica, por cuanto emplea conceptos geométricos para desdoblar los planos y generar una visión en múltiples dimensiones de su construcción estética, utilizando elementos que no se encuentran entre los consagrados por las artes plásticas, como papeles, ropa, elementos móviles, túneles con telas, que son propuestos al público para ser usados, manipulados, modificados, intervenidos, al mismo tiempo que estimulan múltiples sentidos -no sólo el visual, dominante en el arte en Occidente-.

Su creación artística se interpreta como una invitación participante al espectador para darle vida a las diferentes obras, en la cual toda apreciación es válida porque se origina en la visión del participante. En igual sentido, plantea una cartografía sentimental como la unión entre arte y vida, unión con el tropicalismo, argumentando que cualquier persona puede interactuar con este arte y que esa interacción intrínseca entre el objeto artístico y el espectador se configura en un proceso fluido de interacción y construcción de subjetividades.

Al reemplazar al sujeto que conoce por el sujeto que desea, éste no se dibuja en un espacio objetivo, sino en un espacio que lo denomina micropolítica, por ser un espacio sentimental, vital, del deseo; lo cual convoca a pensar en la micro y la macropolítica de la sociedad colonial capitalista, que está básicamente construyendo este sujeto que es una exterioridad, un sujeto que mantiene su "statu quo" dentro de una coordenada social (Sierra, 2023). Por lo tanto, esta autora plantea una micropolítica del movimiento que desestabiliza esas relaciones de poder, que también se pueden pensar desde las relaciones de poder en el arte y la noción del cuerpo como espacio-territorio de expresiones del arte descolonial.

Desde el cuerpo como espacio-territorio del arte descolonial, se retoman los aportes de Taylor, haciendo alusión particularmente al performance y a actividades artísticas como la danza, que se instituyen desde las nociones del "hacer y ser" en el espacio y el cuerpo como territorio. Al respecto, Taylor (2012) concibe el performance como un acto vital de transferencia al ser una forma de trasmitir o comunicar el saber social, la memoria compartida y el sentido de identidad para transformarlo de otra manera, aspectos que la configuran en una práctica casi epistémica, ya que mediante esta se construye una forma particular de comprender al contexto circundante, así como también es un dispositivo corporal que genera conocimiento mediante tácticas de sentido o conductas actuadas, las cuales pueden ser reales o ficticias.

Para Taylor (2012), las performances operan a partir de acciones repetidas, es decir, la performance es comportamiento reiterado, re-actuado o re-vivido. Esto significa que la performance -como práctica corporal- funciona dentro de un sistema de códigos y convenciones, siendo una práctica y una epistemología, una forma de comprender el mundo y un lente metodológico. En virtud de lo anterior, el género se inscribe en la performance como un texto que se solidifica a través de ciertas convenciones sociales, que se repiten y están relacionadas con la idea de la colonialidad del ser, a la que se refiere Quijano y la performance como una manera de reescribir los textos impuestos por la cultura sobre el género como un rol social. Aunado a esto, se encuentran las expectativas de género reproducidas según ciertos paradigmas sociales en las sociedades latinoamericanas y que están relacionadas con el ideal de la belleza, la virginidad, la imagen de un cuerpo perfecto, entre otras.

Es así como descolonizar ciertos mecanismos sociales a través de las performances permite repensar la categoría de género a partir de los aportes de autoras como Segato, Lugones y Walsh, quienes al abordar la colonialidad del género, plantean que es necesario deconstruir los binarios sobre los cuales se han estructurado la sociedad patriarcal y la sociedad capitalista moderna. Por lo tanto, a través de la performance es posible entender el rol de género dentro de la colonialidad del poder -que según Quijano no considera el género más allá que una categoría biológica-, dado que el arte performático se configura en una manera de romper la estructura del texto colonial y sobre todo romper algunas de sus categorías fundantes.

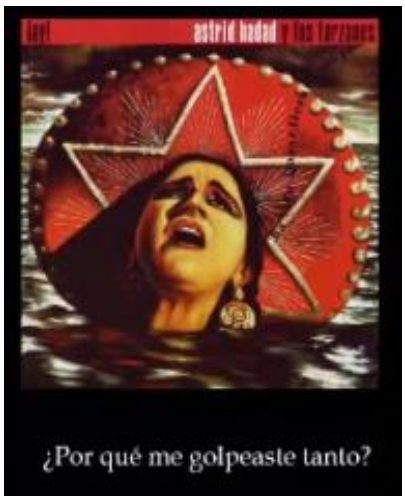
Haciendo alusión a lo anterior, hay un debate sobre cuándo empiezan estos binarismos de género, cuándo se construye esta idea de género en las sociedades latinoamericanas, si es antes o después de la conquista. Cualquiera que sea el punto, las críticas a las que se hace referencia están buscando fundamentalmente desarmar estos binarismos y tratar de pensar más allá de esta

categoría de género como una categoría colonizadora. De ahí que la performance conciba que el género es una performance, ya que se considera que el género es una categoría que no necesariamente es física o biológica, sino más bien tiene que ver con una repetición de comportamientos y acciones, y al mismo tiempo, con la consolidación de una identidad social.

En esta línea de pensamiento, se destacan las propuestas performáticas de la guatemalteca Regina José Galindo y la mexicana Teresa Margolles para denunciar las formas de violencia que han atravesado los cuerpos y la mexicana Astrid Hadad, quien intenta reconstruir o parodiar ciertos roles de género que las sociedades latinoamericanas imponen sobre los individuos. Particularmente, Galindo cuestiona la relación entre categorías de género y la violencia social como una manifestación de esta estructura de género. A su vez, Margolles visibiliza la violencia que se vive actualmente en México a través de la voz de las víctimas. Por otra parte, Hadad con su propuesta de retomar el humor como estrategia de desconstrucción hace una crítica a la relación entre el nacionalismo mexicano y el rol de género particular de la mujer.

Figura 38

Astrid Hadad y los tarzanes



Nota. Tomado de El amor como una poética de la relación discusiones feministas y artivismos descoloniales [Fotografía]. Fuente: El-Amor-como-poetica.pdf (clacso.edu.ar)

Astrid Hadad ha optado por trabajar con los íconos identitarios mexicanos y latinoamericanos que aluden al machismo para reexaminarlos, cuestionarlos, reacomodarlos y reescribirlos, evidenciando ciertas imágenes históricas que han construido un discurso sobre la mujer, como es el caso de las santas, las monjas, las pecadoras, entre otras, como formas de dominar y categorizar a la mujer. Su trabajo reproduce y se burla de las imágenes estereotipadas que han modelado la identidad sexual y étnica de la mujer mexicana: la virgen de Guadalupe, Coatlicue, la mujer marimacha con tacones altos y espuelas, la mujer golpeada, la seductora diabólica. Hadad con disimulada ironía señala el peso de la acumulación iconográfica y de la repetición compulsiva. Al reproducir imágenes sobrecargadas de etnicidad para el consumo del público, llama la atención sobre los estrechos límites de la visibilidad cultural, que en el cuerpo de la artista se ve como una repetición más (Bidaseca y Sierra, 2022).

Figura 39

Astrid Hadad

Nota. Tomado de El amor como una poética de la relación discusiones feministas y artivismos descoloniales [Fotografía]. Fuente: El-Amor-como-poetica.pdf (clacso.edu.ar)

La mexicanidad es uno de los ejes centrales del trabajo de Hadad, quien intenta cuestionar la cultura y la política oficiales, por medio de un rescate de las manifestaciones

populares y modelos de feminidad resistentes al proyecto de la gran nación mexicana. Es así como Hadad juega con la incomodidad que se esconde detrás de esas imágenes excesivas, mostrándoles a los espectadores cómo los estereotipos de la diferencia cultural, racial y étnica son producidas, reproducidas y consumidas. En palabras de Hadad, Latinoamérica es visible sólo a través del cliché (Bidaseca y Sierra, 2022).

Frente a ello, Galindo hace la representación de la represión social que la sociedad impone a la mujer. Un punto importante de sus performances es traer a la discusión la idea de lo ayecto (ayección) para referir a esto otro que ha sido reprimido, dejado de lado en la sociedad, en la discusión, en las convenciones sociales, que han hecho que las mujeres tengan que comportarse de acuerdo con ciertas expectativas sociales (Bidaseca, 2022).

Figura 40

Regina José Galindo, Hilo del tiempo, México. 2012

Nota. Tomado de María Jiménez Romero, Lydia Reich, Cecilia Monroy Cuevas [Fotografía]. En la performance *Hilo de tiempo,* el cuerpo permanece oculto dentro de una bolsa tejida para cadáveres y el público es libre de ir deshilando la bolsa hasta descubrir el cadáver. Fuente: https://www.reginajosegalindo.com/hilo-de-tiempo/

Otro aspecto importante que se considera necesario abordar es la violencia social que se conecta con la violencia de guerra en Guatemala y que queda incrustada en el cuerpo social. La autora evidencia la violencia como la posesión de un cuerpo que se convierte en algo público y pone en su propio cuerpo la violencia que no se ha querido ver, como ha pasado en gran parte de las sociedades latinoamericanas, señalando que quieren dejar de lado la discusión sobre los abusos que se han llevado a cabo en estas sociedades, así como la violencia estructural, que se va relacionando con la cuestión de una identidad racial y étnica particular.

Figura 41

Regina José Galindo, Paisaje, Guatemala. 2012

Nota. Tomado de David Pérez [Fotografía]. En la performance Paisaje, de espaldas, permanece de pie una mujer junto a un hombre que cava una fosa. Nunca se ven, él cava un agujero, un vacío, mientras ella recibe la tierra que empuja la pala hasta quedar enterrada. Fuente: https://www.reginajosegalindo.com/paisaje/

Es así como los objetos teoréticos de Regina José Galindo, relativos a la relación entre performance, performatividad, género, sexo y deseo, invitan a propulsar el deseo hacia ese viaje conceptual y sus obras, donde se percibe que la espectadora juega un rol activo en la performatividad del género y se involucra en la búsqueda de justicia social, a través del deseo

como un impulso inconsciente y un acto reflexivo, en correspondencia con la definición de lo erótico como poder de Audre Lorde.

> (…). Por un lado, el performance es un acto pensado y crítico. Por otro lado, la espectadora ya no sólo es una persona expectante, un testigo, sino que es parte activa en la performatividad del género y se la incita a involucrarse y a reflexionar. De esta manera, el deseo puede entenderse no sólo como un impulso inconsciente o una fuerza incontrolable, sino también como un acto reflexivo bilateral que incluye no sólo a la artista, sino también a la espectadora. Aunque inmóvil, el cuerpo performativo de Regina José Galindo desea gritarnos a través del arte que actuemos ante estas escenas de horror. Propulsión. (Cejudo-Escamilla, 2019, p. 166)

Por su parte, la obra de Margolles resulta altamente impactante y cuestionante respecto al lugar de lo ético en el arte y su función con relación a la capacidad de denuncia política. En cuanto al contenido de sus propuestas artísticas, utiliza restos humanos que quedan en las escenas de crimen o en la morgue como sangre o huesos para crear sus obras. Hay un accionar creador muy potente para impactar a los espectadores y evidenciar una realidad política de violencia extrema y de masacre en México. En ese sentido, su trabajo desvela las formas más descarnadas de la muerte, frente a lo cual María Campiglia (2014) cuestiona los argumentos de la obra de Margolles, a partir de un análisis en torno a los procedimientos seguidos para la realización de su trabajo artístico, argumentando que "Margolles interpela la noción de legalidad y la manera de operar de diversas instituciones aparentemente destinadas a su cumplimiento, parasitando su estructura y visibilizando una serie de mecanismos institucionales no sólo ineficientes sino completamente corruptos" (Campiglia, 2014, p. 114).

También, Campiglia cuestiona a la artista porque provoca estupor en el espectador, que no necesariamente produce una invitación a actuar y además no genera empatía con los sectores más vulnerables que viven la violencia de manera cotidiana, instituyéndose en un ejercicio de violencia perpetrado nuevamente sobre las víctimas, más que en un arte de denuncia. Por lo tanto, los cuestionamientos planteados por Campiglia respecto al trabajo de Margolles giran en torno a si bien la obra invita a participar de lo morboso y lo obsceno o si bien la obra arroja luz sobre la potencia del arte para transgredir lo instituido y sobre los límites del cuerpo, la vida, el poder y la norma ética, moral y legal.

De ahí que resulte central pensar críticamente sobre las dinámicas de opresión estructural de los sujetos (hombres y mujeres) y comunidades subordinados y subalternizados por la lógica de poder de la modernidad-colonialidad y retomar los aportes de activistas y académicos que permitieron reconocer y conectar estas situaciones en las que el colonialismo sigue actuando hoy en día como lugar de enunciación y desde las cuales se pueden encarnar las posibilidades de la estética para establecer una crítica descolonial, que conlleve a la acción y a la transformación dentro del proceso de descolonización del poder, del saber y del ser.

A partir de este contexto, se considera importante retomar el concepto de cicatriz colonial (Bidaseca, 2021d), que tiene que ver con la herida colonial, la espectacularización de la guerra y la perspectiva decolonial, particularmente en las masacres de poblaciones indígenas y poblaciones que han pasado por diferentes traumas hasta llegar al momento de descolonización del ser indígena, incipiente pero profundo, en el que las mujeres indígenas han tenido un papel protagónico al levantar su voz de protesta y denuncia frente a los actos de violencias que han sido perpetrados en su contra, tal como es el caso de las mujeres Ketchis que se enfrentaron en juicio oral con los dictadores y perpetradores de las masacres.

Desde esta noción, la piel y el desgarramiento de la cicatriz colonial que va a hacerse latente a través de la ocupación del cuerpo y del territorio, se configura el cuerpo como la última frontera a controlar, haciendo alusión al estudio de Segato (2006) sobre los textos de Ciudad Juárez, en los cuales se plasma la actual forma de violencia contra las mujeres, la cual consiste en la apropiación de sus cuerpos originada a partir de las guerras no formales, el paradigma territorial y el cambio de cultura política. Es decir, es una forma de violencia que se ejerce cuando el territorio es visto como cuerpo, transformando el cuerpo en un espacio de disputa hasta llegar al feminicidio, especialmente hacia las mujeres indígenas en Ciudad Juárez, convertida en emblema del feminicidio o aniquilamiento de las mujeres de físico semejante, perpetrados con excesiva crueldad, con evidencia de torturas, mutilación, estrangulamiento y violación; evidenciando la relación directa que existe entre capital y muerte, economía monetaria y economía simbólica, control de recursos y poder de muerte.

Y es precisamente la incorporación y la relacionalidad de las nociones de cuerpo-territorio, herida-cicatriz colonial, opresión-liberación, colonialidad-descolonialidad, en las estéticas feministas del Sur, lo que permitió evidenciar los aportes y provocaciones del artivismo y las corpoestéticas que se abordaron en este apartado para la descolonización epistemológica, y, a su vez, materializar las posibilidades de la estética para establecer una crítica descolonial, a través de las construcciones epistémicas en los territorios en torno al tejido y el teatro comunitario, frente a lo cual se enfatiza en el planteamiento de Bidaseca (2022, p. 26), quien sostiene que

Las estéticas descoloniales son prácticas pedagógicas radicales de resistencia erótica en relación, situadas en el Sur material y metafórico, que cuestionan un canon colonial y desafían los formatos artísticos, curatoriales y de investigación y que logran subvertirlo mediante la

creación de un tercer espacio. Podemos comprender al tercer espacio como una ficción que permite imaginar posibles.

Un tercer espacio que posibilite descolonizar las estéticas desde prácticas situadas y encarnadas que emerjan desde los lugares que se habitan y que impriman una interioridad que le de potencia a lo que se enuncia y a la intencionalidad de transformación de los mundos de vida que han sido subordinados y subaltenizados por el canon de la estética occidental, instituyéndose mecanismos para luchar, resistir, trasmitir saberes ancestrales, conservar memorias colectivas, entre otras apuestas contrahegemónicas, desde donde se configura lo subversivo de los tejidos para la descolonización epistemológica.

Tejidos subversivos y descolonización epistemológica

La construcción de esta categoría tiene como base conceptual una definición sobre el tejido brindada por el Diccionario de la Real Academia Española (RAE, 2023), la cual plantea que el tejido es una cosa formada al entrelazar varios elementos. De esta definición se desprende la noción de tejido social, como aquel conjunto de individuos y grupos que articulan la estructura de una sociedad. A partir de estas dos nociones sobre tejido y tejido social, es desde donde emerge el sentido de lo subversivo, el cual hace alusión a la capacidad de perturbar o trastornar algo (RAE, 2023).

Aunado al anterior concepto, se encuentra la definición de descolonización, que según la RAE (2023) hace referencia a la supresión de la condición colonial de un territorio. Relacionado con esto, se encuentran las conceptualizaciones sobre descolonialidad y colonialidad que, desde los aportes de las epistemologías del Sur, se entiende por descolonialidad al acto crítico de enunciación y de construcción de alternativas, es decir, es el acto vivo de construir conocimiento encarnado y la decolonialidad se concibe como aquel constructo teórico que proviene de los

principios de deconstrucción, cuya significación no implica un acto vivo de construir alternativas (Ochoa, 2014).

Dentro de estas intersecciones o conexiones entre tejidos subversivos y descolonización epistemológica, se menciona la noción epistemológica que aporta la RAE (2023), la cual la concibe como la teoría de los fundamentos y métodos del conocimiento científico. No obstante, en la construcción de esta categoría, se retoma la perspectiva epistemológica que ofrece el feminismo descolonial y el feminismo comunitario e indígena; siendo este último de vital importancia para la comprensión de lo epistemológico y su relación con el tejido, como aquel espacio "otro" que posibilita la desestabilización de la posición privilegiada y excluyente del conocimiento académico-científico frente a saberes "otros" como los ancestrales y la construcción de conocimientos situados que reivindiquen estos saberes y permitan establecer una relación de complementariedad con los conocimientos occidentales.

Al respecto, Mendoza (2014) argumenta que la descolonización epistemológica se ha planteado como una forma de desafiar las categorías teóricas de Occidente que han colonizado y negado el mundo del saber indígena, donde se incluyen los conceptos de género y patriarcado en esta revolución epistemológica que se lleva a cabo en América Latina, particularmente dentro de los movimientos feministas indígenas. En este sentido, se retoman los aportes de Paredes (2013) para hilar desde lo comunitario las concepciones de mujer, indígena, comunidad, territorio; dado que la autora considera necesario establecer el horizonte desde el que se sitúa la lucha, es decir, un análisis que permita la recuperación de los cuerpos, las historias y las propuestas de futuro; aunado al abordaje que hace con Lorena Cabnal, ya que según Paredes (2015) y Cabnal (2010b), el feminismo comunitario rescata la metáfora del cuerpo-territorio de las mujeres originarias

feministas comunitarias de Abya Yala, planteando el feminismo comunitario desde los tejidos, como escenario donde se teje la colectividad.

En efecto, el tejer en red desde el feminismo configura una red que sostiene emociones, afectos, cuerpos, territorios, comunidades, desde donde emerge el tejido como una apuesta contrahegemónica para la descolonización de saberes. Lo anterior contempla: a) el arte de tejer como simbología del tejido social, b) la apuesta epistemológica se entrama con las nociones fundamentales de mujer, tejido y territorio desde las estéticas descoloniales del Sur; c) las prácticas de acciones colectivas que se van tejiendo en la resistencia a través de los procesos organizativos para la defensa del territorio y la identidad cultural y d) el diálogo horizontal que posibilita la escucha de las voces de las lideresas de las comunidades indígenas.

Desde el entramado —como el conjunto de cosas relacionadas entre sí que forman un todo— de la descolonización epistemológica se tejieron los aportes del artivismo y las corpoestéticas como actos vitales y encarnados de la descolonialidad, así como sus provocaciones para la descolonización epistemológica, las reflexiones y aprendizajes, desde donde se vislumbran los retos que encara el pensar las descolonizaciones; lo cual permitió proyectar las posibilidades de la estética para establecer una apuesta descolonial.

Aunado a lo anterior, se destaca la apuesta del movimiento colectivo de Argentina Un cuarto impropio, que promueve la lectura en clave feminista, con la intencionalidad de desarmar la estructura de dominación desde adentro, para generar rupturas que permitan la emergencia de otros significados. No obstante, es preciso señalar que existen muy pocas publicaciones que aborden la relación entre estética y descolonialidad, por lo tanto, el abordaje que se hace en este apartado se instituye en una perspectiva innovadora, tanto del cuerpo teórico que analiza la

relación entre estética y descolonialidad, como de las estrategias artísticas del tejido y el cine comunitario del territorio de Obonuco, que trabajan desde esta perspectiva.

En este sentido, se reconoce la necesidad de dotar del espíritu de vida al tejido y al cine comunitario, a través de las significaciones que acompañan el proceso de teorización sobre estas estrategias y la reflexión en la academia, desde la teoría que se plasma en la práctica y en la realidad cotidiana, y que permite construir conocimiento situado y encarnado, al hacer ciencia incluyendo el sentimiento, la emoción y el espíritu, para teorizar desde este lugar, otorgándole un espacio a la afectación, la emocionalidad, al sentipensar, a todo lo que se encuentra detrás de los procesos investigativos, es decir, el "dejarse afectar" que es el reverso que hace posible visibilizar lo que se quiere investigar y propicia la emergencia de archivos de memoria vivos, diálogos encarnados y saberes situados, como un espacio o lugar desde el cual se tejen los sentidos.

Descolonizando las memorias colectivas: Tejidos subversivos en acción.

A partir de la configuración de la memoria colectiva como un acto vivo desde donde se protege y lidera la preservación del conocimiento transmitido generacionalmente y se reconocen otras expresiones que hacen parte de la cosmovisión de los pueblos originarios, como, por ejemplo, la medicina ancestral ejercida por los Taitas en su rol de autoridades y sabedores que trabajan con lo energético y lo espiritual y las Mamas que son las curanderas y sanadoras de enfermedades espirituales como el espanto, el mal aire, el mal de ojo, entre otras, siendo estas memorias colectivas, al igual que el arte textil, formas de preservar la cultura desde la visión en la que todo está conectado y se privilegia la relación del cuerpo y el espíritu.

Desde la reivindicación del tejido como una forma de escritura milenaria y un mecanismo de resistencia frente al olvido —que intenta borrar la historia de los pueblos originarios—, se

instituye la propuesta subversiva del tejido para rescatar las memorias colectivas y salvaguardar la herencia ancestral, ubicándose el tejido en la descolonización epistemológica, como un acto de aprendizaje y desaprendizaje, que se representa en el tejer y destejer y que se concreta en una forma eficaz de desdibujar las brechas de la academia a través del artivismo y las corpoestéticas, dado que los procesos artísticos y artesanales están ligados a la recuperación de los saberes, conocimientos y memorias que han sido subalternizados por el pensamiento hegemónico occidental.

Por lo tanto, la reactivación del tejido como una apuesta contrahegemónica se instituye en los procesos de reconocimiento y fortalecimiento del lugar que ocupa la mujer y el papel que desempeña no solo en su territorio sino en la sociedad, de manera particular, en la recuperación de la memoria ancestral y la visibilización de su capacidad de liderazgo en los procesos artísticos. Por otra parte, el tejido se instituye como el mecanismo de pervivencia de la cultura, dado que permite recordar los aprendizajes y saberes que se producen y reproducen a través de las memorias colectivas y su aplicabilidad en el hacer, ya que cuando se va tejiendo se van recordando los aprendizajes y en el hacer se generan las transformaciones individuales y colectivas, siendo una forma comunitaria y pedagógica de "hacer" para dar paso a las transformaciones.

Figura 42

Encuentro de lideresas tejedoras de Obonuco

Nota. Tomado de Encuentro de lideresas tejedoras de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Con respecto a las memorias colectivas, cabe destacarse la intrínseca relación que estas memorias tienen con la evocación de los quehaceres en el vivir cotidiano de las ancestras o antepasadas, para activar la memoria del cuerpo de las lideresas Quillasingas y, con esta remembranza, despertar la conciencia sobre el hacer o las actividades que realizan en su vida cotidiana y que les permiten contactar con quienes son en su esencia e identidad, a través de lo que hacen en el lugar de mundo en el que habitan, tal como se observa en el siguiente relato de una lideresa tejedora:

El tejido me ha permitido relacionarme no sólo con las lanas y los hilos, sino con las plantas medicinales del territorio, lo que me ha llevado a conectarme con mi bisabuela Diocelina. Ella vivió 120 años y en vida fue curandera y miraba la muerte; fue muy juzgada y sufrió mucho por sus dotes mágicos y curanderos. Mi bisabuela fue la que le enseñó a tejer a mi abuela, mi abuela le enseñó a mi mamá y mi mamá nos enseñó a mi hermana y a mí a tejer; es por eso por lo que nosotros decimos que el tejido viene de las abuelas. Con mi tejido yo te abrazo, abuelita Diocelina y te reivindico. *Gracias por permitirme recordar mis raíces ancestrales y por hacerme*

sentir que nuestro linaje traza su camino con el tejido como maestro, la sanación con las plantas medicinales y el autocuidado con la naturaleza; estos son el foco del cambio y la subversión a lo impuesto desde afuera. (Narrativa 10).

Es así como, desde el colectivo de tejido de las lideresas Quillasingas de Obonuco, emerge su lugar de enunciación como mujeres tejedoras de pensamiento y palabra, donde el tejido ancestral tiene una connotación social, política y cultural y representa un solo cuerpo femenino amalgamado por diversos cuerpos que se conectan entre ellos a través del oficio de tejer y destejer; pero sobre todo el tejerse y destejerse para transformarse a sí mismas, a las otras y a lo otro -que es su territorio y su relación con la madre tierra y la naturaleza-, que según la perspectiva de mundo de las lideresas Quillasingas, el territorio las ha nutrido desde la más antigua de sus ancestras y les provee el sustento y el sentido de su identidad individual y colectiva hasta el día de hoy.

Por lo tanto, el territorio representa una memoria colectiva, así como también el oficio de tejer, ya que este les permite entretejer, resignificar y fortalecer la identidad cultural desde la memoria y saber ancestral, la espiritualidad, la esencia milenaria indígena y la cosmovisión propia del territorio Quillasinga de Obonuco. Con relación a lo anterior, se configura el colectivo de tejido como un lugar de posicionamiento social de la mujer Quillasinga, a partir del cual se reconoce socialmente la importancia del oficio del tejido que realiza la mujer, al unir, trasmitir y sostener el espacio privado desde el que se teje la intimidad del hogar y aperturar el espacio público donde se teje la colectividad para la trasmisión de saberes, aperturando la palabra en torno a las historias del territorio, la medicina ancestral, las vivencias cotidianas, entre otros.

Siendo el tejido un círculo o espiral de palabra, dado el flujo interminable de energía que se comparte-y también el compartir recíproco de saberes que transforma-dentro del cultivo

mutuo de las artes textiles, se reconoce que no se trata de dominar una técnica o materia prima, sino de crear una mirada horizontal sin jerarquías, que posibilite gestar un espacio que represente el poder femenino de tener vientre creativo para sostener y sostenerse y para romper una dimensión del espacio-tiempo, abriendo la posibilidad de pensar bonito, ya que *"para aprender a tejer hay que aprender a pensar bonito" (Narrativa 2).*

En definitiva, el tejido sostiene y les permite sostener a las demás, acompañar y ser acompañadas, escuchar y ser escuchadas, aprender y enseñar; en correspondencia al principio de reciprocidad en la cotidianidad, que rige a la comunidades indígenas, dentro de su cosmovisión del churo cósmico o eterno espiral, que se contrapone al pensamiento lineal de occidente;, tal como se expone en estos relatos, "*todos somos una sola hebra en el tejido del universo, el espiral nos enseña que el final no es definitivo, sino un continuo inicio, tal como nos enseña el arte de tejer" (Narrativa 18).*

> *El tejido es una escuela en la que se aprende y se enseña, pero lo más importante es que cuando estamos en el oficio de tejer en el grupo todo es mutuo, así como se escucha y se acompaña a las demás, también las demás lo hacen con uno. (Narrativa 10)*

Por otra parte, el tejido se configura como un lugar de encuentro donde se descansa, se permite el desahogo emocional y se experimentan estados de bienestar como la paz mental, la tranquilidad, la quietud y la calma; evidenciándose relatos como los siguientes, *"el tejido es mi lugar para apaciguarme, desestresarme, reflexionar y estar en conexión con las demás al estar mente tranquila" (Narrativa 13), "el tejido es tranquilidad y paz porque me ayuda a desconectarme del mundo y dejar las cargas y obligaciones por un momento" (Narrativa 3), "en el grupo de tejido SIXE Obonuco he podido desahogarme, desestresarme y olvidar las preocupaciones" (Narrativa 9), "tejiendo he encontrado la paz, la calma y la quietud que*

necesito para fortalecerme espiritualmente" (Narrativa 15), "el tejido es un pretexto para compartir experiencias, acompañarnos y ayudarnos entre todas y también es un espacio para aprender a expresar y manejar nuestras emociones, como una herramienta para afrontar las dificultades cotidianas" (Narrativa 2).

> *El tejido hace que nos escuchemos y que tengamos un espacio para nosotras poder ser escuchadas y sentirnos apoyadas. En estos tiempos muchas de nosotras nos guardamos nuestras cosas y nos mantenemos en silencio porque quizás en casa no somos escuchadas ni comprendidas. (Narrativa 4)*
>
> *El entretejido que hemos hecho es conformar el grupo, poco a poco nos fuimos conociendo, hemos compartido la palabra, las experiencias de vida y en este entretejer de la vida nos hemos dado cuenta de que muchas vivimos cosas similares en nuestro diario vivir, y eso ha hecho que, si bien no podemos desahogarnos en nuestros hogares, en el grupo hemos encontrado ese espacio en el que nos sentimos escuchadas y más fuertes desde nuestra palabra, apoyo y sororidad (Narrativa 17).*

Además, les permite compartir sentipensares, saberes, vivencias y experiencias cotidianas y tejer relaciones de afecto, confianza, armonía, seguridad y cohesión grupal; tal como lo refieren algunos relatos, *"el grupo de tejido es la experiencia de encontrarnos, conversar, escucharnos, compartir historias y enseñanzas de las mayoras y nuestras propias historias de vida, también es acompañarnos desde la amistad, el afecto y la alegría" (Narrativa 11), "a través del tejido he encontrado buenas compañeras y amigas que me han hecho sentir querida y estar en un lugar seguro para mí", "en el grupo de tejido podemos contarnos nuestras vivencias diarias y soltar las cargas porque me siento acompañada y sostenida" (Narrativa 7).*

Relacionado con lo anterior, este espacio presenta dos connotaciones, por una parte, está el hilar lo íntimo, lo privado, lo que es oculto para destejer y tejerse a sí mismas, lo cual representa el proceso personal de confrontación, reencuentro y conexión consigo mismas y una herramienta de sanación, dado que el arte textil permite la expresión de emociones y por lo tanto posibilita la sanación. Dicho proceso personal se expresa a través de diferentes intencionalidades como, por ejemplo, sanar heridas y pérdidas afectivas, cerrar ciclos o concluir historias de sus trayectorias de vida, confrontarse, gestionar sus perturbaciones emocionales, entre otras; observándose relatos como, *"el tejido ha sido mi espacio para sanar en compañía de otras mujeres" (Narrativa 12), "el tejido me ha enseñado a sostenerme para sostener y en lo personal me ha ayudado a afrontar de mejor manera las dificultades cotidianas" (Narrativa 19).*

> *Estoy segura de que el tejido nos sana individual y grupalmente y el grupo de tejido para mí ha sido una experiencia mágica porque se construye con el saber y la experiencia de todas, además me ha ayudado emocionalmente y a integrarme y sentirme parte de él, es por eso por lo que me siento muy comprometida con el grupo y con mi proceso. (Narrativa 1)*

> *El tejido significa para mí esos momentos íntimos, donde a veces vienen memorias de miedo tristeza y dolor por las pérdidas que he tenido en mi vida, pero también encuentro en estos espacios la oportunidad de desahogo y compañía, que me han permitido encontrar las soluciones a mis problemas actuales y a ir soltando poco a poco el pasado que me agobia a veces. (Narrativa 6)*

Por otra parte, el proceso personal permite sostener el espacio colectivo en el que se construye el tejido social, es decir, destejer y sostener a la otra; y es precisamente en esta dinámica de lo personal y lo colectivo, donde se genera la motivación, la ayuda, el trabajo en

equipo y el sentido de pertenencia, que adquieren potencia en los contextos social y comunitario, al permitirles acompañarse y sostenerse como colectivo y afrontar juntas las manifestaciones del machismo y otras barreras propias de las dinámicas familiares.

Es desde este escenario que van emergiendo los diferentes significados y significaciones en torno al tejido como una potente expresión de la transformación; cuyas fuentes, herramientas, formas, posibilidades y oportunidades permiten el seguirse pensando con las manos, planificarse, organizarse y transformarse tanto en el ámbito individual como colectivo, al vivir el tejido como una forma de revolución ancestral y un dispositivo de conservación y transmisión de la memoria colectiva, siendo la tradición textil y los oficios textiles generadores de impacto social. Lo anterior se puede evidenciar en los diferentes relatos que se presentan a continuación.

"El quehacer del tejido en la casa me dio la apertura al espacio social, donde encontré compañeras para tejer en grupo y así poder enseñarnos y aprender entre todas" (Narrativa 3), "el tejido representa para mí la experiencia de apertura para el mundo y los demás, por eso yo digo que el tejido me ha transformado porque he aprendido a hablar en público y a mantener la tranquilidad en medio de las dificultades" (Narrativa 16), "el tejido es mi espacio por fuera de la cría de animales y la agricultura, me permite salir de la rutina cotidiana y en él he aprendido a generar vínculos de amistad, fraternidad y unión con las demás" (Narrativa 8), "a través del tejido me he convertido en una mujer autónoma e independiente porque me ha permitido generar ingresos para salir adelante con mi familia y mejorar nuestra calidad de vida" (Narrativa 2), "el tejido ha despertado mi creatividad en la búsqueda de soluciones que las puedo aplicar en mi vida cotidiana" (Narrativa 13), "el tejido como emprendimiento también es importante porque si bien aprendemos y compartimos diseños, técnicas, ideas, el tejido nos genera un recurso económico y eso nos ha ayudado a ser independientes" (Narrativa 11).

> *El tejido me ha ayudado a fomentar mi capacidad de creación, gracias al tejido me di cuenta de que soy capaz de imaginar, descubrir y crear algo que puedo hacer con mis manos y además es una fuente de ingresos que me ha permitido aportar económicamente en mi hogar. (Narrativa 6)*

Haciendo énfasis en el aspecto colectivo, es preciso señalar que en este espacio social se vive el tejido como un ritual, una enseñanza de los abuelos y una experiencia espiritual que cada una vive de diferente manera, que se potencia en el compartir con otras y que las interpela a todas: *"en el tejido ancestral se plasma la simbología del pueblo Quillasinga, las enseñanzas de los abuelos, los Taitas, los espíritus" (Narrativa 1), "en el tejido se aplica la reciprocidad en la vida diaria en el territorio, porque hay un beneficio mutuo cuando se cuidan a los animales que prestan el servicio de brindar las materias primas para tejer" (Narrativa 3), "el tejido me llena el alma y el espíritu de gozo y felicidad, tiene un sentido espiritual para mí" (Narrativa 14), "nosotras venimos de la descendencia de las tejedoras, a nosotras nos enseñaron el oficio de la guanga los abuelos, por eso es que decimos que el tejido viene de los abuelos, aprendimos de ellos para no olvidarlo y trasmitirlo" (Narrativa 5).*

> *Mi abuelita hacía sus tejidos en guanga, sus ruanas, sus cobijas en lana de oveja, esos son los recuerdos que tengo de mi abuela, por eso para mí es muy importante rescatar y fortalecer estas prácticas porque son la memoria de nuestra identidad cultural. (Narrativa 20)*

> Urdir es un trabajo difícil, pero cuando uno empieza a tejer se olvida de todo, hasta de preparar los alimentos, de darle comida a los animales, de cuidar la chagra (…) y sólo quiere tejer y es como si las abuelas estuvieran detrás de uno diciéndole "hágale, hágale, tizando e hilando lana, coja su guango de lana y teja". (Narrativa 2)

> Así como se hila y se va conociendo la lana y se la va acariciando, así también ha sido este proceso entre nosotras. Inicialmente entramos en contacto las demás, con el paso del tiempo nos hemos conocido y estamos aprendiendo juntas a reconocernos y a acariciar nuestras almas, nuestras formas de ser para poder ayudarnos, acogernos, cubrirnos, abrigarnos, dándonos entre todas la fuerza y el apoyo que necesitamos, así como cuando se teje una manta para que de calor y proteja del frío, así mismo se crean esos lazos con esos hilos que se hacen cada vez más fuertes en nuestra forma de ser mujeres, nuestro pensamiento, nuestro sentir. (Narrativa 15)

Haciendo referencia a lo anterior, estos encuentros de tejido representan en esencia lo que son, de dónde vienen y hacia dónde quieren ir, en el sentido de enriquecer su identidad individual y colectiva, y mostrar lo que es la mujer Quillasinga y su lucha por la defensa de su identidad cultural y su territorio, al reivindicar técnicas ancestrales. Es así como, se hace referencia a los siguientes relatos, “es necesario recuperar el tejido tradicional en la comunidad, inculcando a las nuevas generaciones estos saberes” (Narrativa 12), “el arte de tejer y las artesanías que hacemos, muestran que verdaderamente somos Quillasingas, por eso debemos volver al trabajo que hacían los ancestros en lana de oveja, barro, madera” (Narrativa 3).

> Yo recuerdo que mis abuelos trabajaban con lana virgen y teñían la lana con plantas, pero ahora esas enseñanzas se están perdiendo y con esto se está perdiendo nuestra identidad cultural, nuestras costumbres, el legado de nuestros abuelos, por eso es muy importante que salvaguardemos nuestra herencia ancestral y rescatemos el tejido como un quehacer cotidiano en nuestro territorio, así como se hacen otras actividades en el día a día como cuidar la chagra, criar a los animales, estar en familia en la tulpa. (Narrativa 5)

De ahí, que se enfatice en la significación del oficio de tejer como tejido social, el poder trasformador del tejido, la sensación familiar del colectivo y el sentido de vida que también emerge en relación con este quehacer. Lo anterior se evidencia en los siguientes relatos, "para mí tejer significa el tejido social y representa una oportunidad para saber cómo estamos, cómo pensamos, cómo sentimos y también nos permite encontrarnos, narrarnos y narrar las experiencias, compartir sentires y recuerdos, aprender a escucharnos *(…)" (Narrativa 9), "a través del tejido podemos conversar sobre nuestro diario vivir, también podemos dialogar para abordar los saberes propios como el tejido, la oralidad, pero sobre todo podemos compartir el saber y las vivencias y compartir el territorio" (Narrativa 16), "el tejido es un escape de la realidad para luego volver a ella con las soluciones que uno encuentra en el enredar y desenredar, urdir y desurdir, empezar y terminar, tal cual como fluye todo en la vida real" (Narrativa 10).*

> *Llegamos en un punto del entretejido a ser una sola, por eso yo creo que el tejido va más allá de la técnica de tejer, es el compartir con las demás para hilar ideas, construir pensamientos y crear mantas imaginarias para cubrirnos, protegernos, sentir que somos apoyadas y que estamos acompañadas (Narrativa 5).*
>
> *El tejido como la vida es una danza, un vaivén, un ir y venir (…). El tejido en guanga, por ejemplo, nos recuerda el movimiento en zigzag y circular para poder venir, regresar, pasar, devolver. También nos recuerda la repetición al estar en el pasado y volver al presente, mirar al futuro para regresar al presente, que es volver al punto de inicio del tejido, es decir, el presente es el punto de inicio del tejido y de la vida misma. (Narrativa 11)*

> *Me he tejido de muchos colores para volverme más fuerte ante las dificultades de la vida (…). Con el tejido también se aprende a tramar y desentramar la vida, así como cuando se hacen las tramas en el tejido, que son los cruces con los que se va tejiendo, también en la vida hay que hacer esos cruces para sostenerse, construir algo y seguir avanzando" (Narrativa 3).*
>
> *Si bien el tejido es la forma de cruzar hilos para crear un diseño, el tejido para mí significa el trabajo que se hace con los hilos imaginarios, con los hilos de la vida, esos hilos que dependen del lugar donde uno esté, la comunidad a la que uno pertenece o el grupo que uno conforma. El quehacer del tejido se asemeja a la vida en la que uno inicia a encontrar esos hilos y a cruzarlos para hacer de entretejido unas estructuras de vida, para eso se necesita el saber, el pensar, el hacer, pero también se necesita pausar, repensar, desbaratar cuando se cometen errores y volver a iniciar para hacer las cosas bien, así también es la vida, las cosas que uno hace mal, las reflexiona y las vuelve a iniciar (…). Por eso reconozco que el tejido me ha enseñado a ser constante y a no desistir cuando las cosas no salen bien o como uno quiere que sean. (Narrativa 15)*

En esta confluencia de espacio-tiempo que también representa el tejido, hay lugar para las reflexiones y aprendizajes desde la mirada y la voz de las lideresas, que surgen en el oficio de tejer y se configuran en una manera de entramarse dentro de los procesos de sanación y acuerpamiento social, revalidándose las significaciones que han construido en torno al tejido y que se articulan al sentido del tejer como la creación de espacios en los que se tienen y sostienen unas a otras y desde donde emergen formas diferentes de pensarse y pensar los dilemas de la academia y los retos que surgen de este oficio; para reducir las brechas entre el conocimiento occidental y el pensamiento originario, a través del surgimiento de otras miradas que posibiliten

rescatar el valor del arte textil, desde su concepción de escritura milenaria, su potencial transformador y su impacto en la recuperación y conservación de las memorias colectivas.

En relación con lo anterior, se destaca la contundencia de las siguientes aportaciones: *"el tejido me sanó, me salvó y me sostuvo" (Narrativa 14), "el tejido es sanación porque me ha hecho sentir escuchada, sostenida, querida, parte de un grupo, pero también me ha enseñado a concentrarme, a desarrollar mi creatividad y a entrar en un estado de meditación y conexión" (Narrativa 20), "el aprender a tejer permite tener la capacidad de desconectarse de afuera para conectarse hacia dentro, para poder concentrarse, entender y saber leer el entramado del tejido" (Narrativa 7), "el tejido es una terapia para recordar, para ejercitar nuestra memoria y para conservar la memoria ancestral" (Narrativa 19).*

> *Para tejer se necesita tener conciencia del tejido, es decir, saber lo que se va a crear y cómo se va a ir creando, saber dónde va cada trama para seguir tejiendo. También se requiere querer el tejido, acariciar la lana, tocarla, entenderla. Pero hoy en día la conciencia y el querer del tejido se han ido perdiendo, la tradición de tejer se ha ido perdiendo, en el hogar ya no enseña a tejer, ya no es como antes que los padres y abuelos nos enseñaban el tejido para que les enseñemos después a nuestros hijos y así conservar nuestras tradiciones y memorias (Narrativa 15).*

Es así como, se posibilitó en este espacio de reflexión con las lideresas, el reconocimiento de la importancia del tejido y el oficio de tejer en la organización de las comunidades y del papel que tiene la mujer para trasmitirlo intergeneracionalmente, asumiéndose el tejido como un elemento de transformación y construcción social, y como un quehacer que va más allá de lo económico y que se ha convertido en uno de los fundamentos significativos del proceso de liderazgo, empoderamiento, participación y lucha de la mujer indígena Quillasinga en su

territorio y por fuera de él, "*el tejer y entretejernos en comunidad nos ha hecho más fuertes desde nuestros sentires, nuestros saberes, nuestras memorias, nuestras historias para defender nuestra identidad y nuestro territorio" (Narrativa 4).*

> *Hemos ido creciendo y ganando visibilidad dentro de diferentes espacios, en los que vamos dando a conocer nuestra cultura a través del tejido y elementos simbólicos como nuestras guaguas de pan, los diablos danzantes de nuestra tradición oral, los cuyes como representación de este sur de historia, memoria y contrastes. El ser parte de este proceso investigativo nos ha permitido visibilizar elementos como los antes mencionados, pero también recuperar otros como la elaboración de jigras o bolsos de cabuya utilizados por nuestros abuelos para trasladar sus productos a las plazas de mercado, así como el tejido en guanga, que a través de la evocación de nuestras mayoras resurge y se hace nuevamente tangible. (Narrativa 18)*

En conclusión, a través del tejido se ha posibilitado el fortalecimiento de su identidad cultural asociada a los saberes ancestrales, las memorias colectivas y la espiritualidad, dado que el arte textil se vive en las lideresas tejedoras como un ritual que permite conectarse consigo mismas y con el territorio, puesto que en éste reposa la memoria de su simbología sagrada y las enseñanzas de los mayores y mayoras que conservan y trasmiten generacionalmente el conocimiento de este tipo de prácticas que los conectan como pueblo originario con las tradiciones del territorio Además, el proceso de recuperación y fortalecimiento de este saber ancestral les ha permitido a las mujeres trabajar por su autonomía económica, dado que la elaboración de los tejidos les facilita la obtención de recursos para su autosostenimiento y la autogestión comunitaria.

También cabe destacar que en el proceso de recuperación de las memorias colectivas a través del tejido, se ha hecho nuevamente uso de fibras como hilos naturales y lanas, privilegiándose el tradicional tejido en Guanga, con la intencionalidad de recuperar y revitalizar la técnica que estaba perdida y desvalorizada y volver a leer y escribir a través de la complejidad inmersa en el tejido, para poder vivirlo desde sus tradiciones y posibilitar que este nuevo posicionamiento les ofrezca mejores condiciones de vida. Así como también, el rescate de estas memorias ha permitido la validación del tejido desde la potencia de su efecto sanador y de su impacto en la resistencia frente al olvido, en correspondencia con el propósito del teatro comunitario, que al igual que el tejido busca el rescate y pervivencia de las memorias y tradiciones ancestrales.

El teatro comunitario en la descolonización epistemológica

Partiendo de las bases del teatro de los Oprimidos —que pretende la visibilización, reconocimiento y reivindicación de los derechos de las comunidades subordinadas y subalternizadas—, se configura el teatro de las Oprimidas, como una herramienta política en la defensa de los derechos de las mujeres y la visibilización de las diversas opresiones y violencias de género. A través de esta estrategia de lucha frente al racismo, el sexismo y otras intersecciones que se viven en la cotidianidad, se exteriorizan en el escenario las distintas trayectorias de vida, vivencias y experiencias mediante el método instrospectivo, que prioriza el volver la mirada, el pensar y el sentir "hacia dentro", para trabajar desde el cuerpo, su sensibilidad, su movimiento, su memoria, sus emociones.

En el teatro del Oprimido y la Oprimida, resulta fundamental la relación entre arte y política, ya que desde esta interacción se enfatiza en el principio feminista "lo personal es político", dada la necesidad colectiva de incorporar el trabajo con el cuerpo al accionar hacia

dentro en el ámbito individual y colectivo y hacia afuera en la interacción con otros. En virtud de lo anterior, se entiende la política como cualquier acto que permita expresar la voz sobre algo que está pasando en la realidad inmediata y que permita visibilizar las múltiples opresiones que se experimentan en la cotidianidad, siendo la palabra la herramienta que posibilita la acción y la transformación individual y colectiva para neutralizar su connotación de medio estético de opresión. Al respecto, Boal (2012) afirma que:

> (…) a través del arte, la cultura, y a través de todos los medios de comunicación, las clases dominantes, los opresores, con el propósito claro de analfabetizar al conjunto de la población, controlan y utilizan la palabra (periódicos, tribunas, escuelas), la imagen (fotografía, cine, televisión), el sonido (radio, CD, espectáculos musicales) y monopolizan esos canales para producir una estética anestésica –valga la contradicción–, conquistan el cerebro de los ciudadanos para esterilizarlo y programarlo para la obediencia, el mimetismo y la falta de creatividad. (p. 25)

En definitiva, este autor plantea que la palabra es uno de los mecanismos de opresión, junto con el sonido y la imagen:

> Es mediante la posesión de la palabra, de la imagen y del sonido como los opresores oprimen, antes de hacerlo por el dinero o las armas. Tenemos que reaccionar contra todas las formas de opresión. Y esta lucha debe darse, también, en los tres importantes campos de batalla del Pensamiento Sensible. Tenemos que reconquistar la Palabra, la Imagen y el Sonido. (Boal, 2012, p. 57)

Por lo tanto, el teatro de los Oprimidos y las Oprimidas se configura como una apuesta contrahegemónica para pensarse como colectivo, discutir la forma organizativa desde las propias colectividades o grupos de adscripción, decidir el problema que se desea abordar en diálogo con

la sociedad y tener una voz representativa que materialice el sentimiento y la conexión con el cuerpo, su fragilidad, su potencia, su sensibilidad, su memoria, su movimiento, sus emociones; sin dejar de lado la centralidad de la palabra, dada la necesidad de resignificarla, pero sobre todo de tomarla, de re-apropiarla, de recuperar la palabra expropiada en el contexto histórico del silenciamiento de sujetos (hombres y mujeres) oprimidos.

De ahí que la apuesta estética desde el marco de referencia del teatro de los Oprimidos y las Oprimidas se configure en una propuesta de resignificación de la imagen, la palabra y el sonido para realizar el trabajo inseparable, continuo y transformador entre mente y cuerpo para visibilizar y analizar de manera crítica cuáles son las opresiones y violencias que atraviesan a los cuerpos en los momentos que hacen parte de la cotidianidad, y a partir de esas instancias en las que se comparte, discute y reflexiona, posibilitar la creación estética que conjuga arte y política con lo individual y lo colectivo.

Desde estos dos escenarios, emerge el teatro comunitario como una forma cultural autogestionada, autónoma, participativa y de resistencia para recuperar y fortalecer saberes ancestrales, mediante la cual se propicia la toma de decisiones de manera colectiva frente a lo que se desea poner en escena y enunciar, como parte de esta estrategia comunitaria encaminada a hacer actos políticos en los espacios culturales a través de obras de teatro, teatro-foro, clown, performances.

En este último elemento, se destaca la importancia de la idea del arte como una performance en la producción de lo descolonial, frente a lo cual se retoma a Taylor (2012) para enfatizar en la idea sobre las performances como actos vitales de transferencia, que implica fundamentalmente el acto de la memoria, ya que no sólo se trata de transferir saberes, sino transferir las memorias colectivas y los sentidos de identidad a partir de acciones que se repiten,

planteando que "el performance en la vida diaria y como vida diaria tiene una larga historia de varias facetas". En primer lugar, hay que tomar en cuenta a los performances en sus contextos locales y permitir que sea la praxis la que informe su producción teórica" (2011, p. 124).

Explorando nuevos caminos para desafiar y resistir en la descolonización epistemológica: Teatro Experimental de Obonuco.

En la exploración y apertura de nuevos caminos para la descolonización epistemológica, resulta importante destacar en este proceso el papel de los líderes y lideresas indígenas Quillasingas de Obonuco, quienes han desarrollado acciones de gestión ante las instituciones y de reivindicación de la autogestión comunitaria para implementar proyectos de fortalecimiento de la identidad cultural a través de prácticas artísticas, que han favorecido el reconocimiento de sus liderazgos y el apoyo de la comunidad. Entre otras iniciativas, se ha logrado el apoyo a propuestas culturales y artísticas para motivar y comprometer a las personas más jóvenes a continuar con el proceso organizativo y la sostenibilidad de proyectos para fortalecer su identidad por medio del tejido, la educación propia, el rescate y fortalecimiento de las tradiciones culturales.

Es así como en el territorio Quillasinga de Obonuco se destaca, al igual que el tejido, el proceso de la cultura teatral, el cual nace desde los grupos juveniles que trabajaron inicialmente el sainete y la danza folclórica. En el año 2000 surge la necesidad de realizar un trabajo de expresión corporal, el cual fue apoyado por la Secretaría Municipal de Juventud a través de unos talleres dirigidos por el maestro Baldomero Beltrán, que se amplían a la formación en teatro… Posterior a este proceso de formación en expresión corporal y teatro, se crea el grupo artístico Casa Blanca, siendo el inicio del grupo de Teatro Experimental de Obonuco, como se lo conoce en la actualidad.

En el año 2001, se continúan con los talleres de formación de teatro con el maestro Oswaldo Villota y el apoyo de la Secretaría Municipal de Cultura. Se inaugura el teatro con la obra La casa del que dirán. Desde la clausura de este proceso formativo en expresión corporal, teatro y creación colectiva, se formalizó la creación del grupo de Teatro Experimental de Obonuco y el inicio del festival de teatro que posteriormente se denomina "El Chutón" y que se realiza hasta la actualidad en el marco de las festividades culturales, que antiguamente se denominaban fiestas de las guaguas de pan y actualmente se conocen como las fiestas de la cosecha y pagamento de la madre tierra del Cabildo de Obonuco. Este festival de teatro cuenta con la participación de grupos del ámbito nacional y latinoamericano y este año cumple 23 años de creación.

Con respecto al grupo de teatro experimental de Obonuco, es importante señalar que sus obras artísticas se desarrollan a través de la creación colectiva basada en la investigación. Por lo tanto, se configura en una herramienta de formación y replicación de las historias que se investigan. De esta manera, sus obras son un reflejo de la idiosincrasia y la forma de ser de los habitantes del territorio de Obonuco, por lo cual éstos se identifican con las puestas en escena, teniendo una gran acogida por parte de los espectadores. También es importante mencionar la creación de la escuela de teatro como una forma de garantizar el relevo generacional en este aspecto cultural.

Figura 43

Teatro Experimental de Obonuco

Nota. Tomado de Teatro Experimental de Obonuco [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

El legado de la investigación de las obras se basa en el archivo histórico de Obonuco y en las experiencias de los mayores y las mayoras, los mitos, las leyendas y las historias autóctonas. Entre algunas de sus obras se encuentran Cuando el río suena, Margarita sin juicio, Mitos y leyendas; destacándose en el crepúsculo como la obra de teatro más representativa, dado que expresa la idiosincrasia, la historia y la identidad del habitante de Obonuco. En otros procesos artísticos se destacan la danza contemporánea Amasijos, guaguas de pan, la técnica teatral de clown Los buenos vecinos, la performance. Cuerpo, movimiento y territorio.

Tanto el proceso de teatro como de danza se han instituido en una fortaleza cultural muy potente en el territorio, además de dar apertura a la recuperación del Cabildo indígena de Obonuco en el año 2011 y a la vez al proceso de reivindicación cultural e histórica, lo cual ha contribuido a la formación de una cultura teatral que ha coadyuvado a fomentar el pensamiento crítico en la comunidad, frente a las diferentes expresiones artísticas que se han desarrollado

juntamente con el teatro, como danza contemporánea y experimental y diferentes expresiones del teatro como el clown y la cuentería.

Es así como en este territorio, el teatro comunitario se instituye en un mecanismo cultural de defensa de la identidad individual y colectiva, ligado a la intencionalidad del feminismo comunitario, que busca la sanación tanto individual como colectiva frente a la herida y la cicatriz coloniales, y que también se configura en una forma de resistencia política ante las imposiciones del sistema colonial, patriarcal y capitalista. En este sentido, se destacan algunos relatos de las lideresas Quillasingas, desde sus experiencias en el proceso artístico del teatro comunitario en su territorio. "*Mi mayor irreverencia ha sido empoderarme a mí misma y sanarme desde la militancia política en las artes" (Narrativa 7), "sanarme a mí misma a través del arte es declarar mi resistencia ante el patriarcado impuesto que no nos ha permitido sanarnos" (Narrativa 15), "el teatro de Obonuco es la forma que hemos construido para resistir ante las imposiciones culturales de afuera, que buscan someter nuestras expresiones culturales propias" (Narrativa 9).*

Desde la consigna "lo personal es político", el Teatro Experimental de Obonuco y su Festival de Teatro "El Chutón" han posibilitado la transformación individual y colectiva en los escenarios donde se despliega la vida cotidiana y los lugares donde cada uno se coloca y se reconoce. En este sentido, es preciso resaltar que, en el escenario y lugar personal, se ha posibilitado a través del teatro comunitario del territorio de Obonuco el reconocimiento y resignificación de los cuerpos, las memorias, los saberes, las historias y las identidades, lo cual ha permitido el redescubrimiento y la transformación de sí mismos a través del despertar la conciencia, una conciencia de estar en el mundo a partir de la construcción de su propia identidad, una conciencia de deconstrucción de género en la relación con los otros y una

conciencia de estar en armonía y equilibrio con lo otro, que es la naturaleza, el territorio y la madre tierra.

Figura 44

Festival de Teatro "El Chutón"

Nota. Tomado de Festival de Teatro "El Chutón" [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

> *En este proceso de descubrir el teatro mi experiencia se fue transformando de una búsqueda personal a una colectiva, fui descubriendo las cosas específicas que quería cambiar de mí, con respecto a ser mujer, artista y lideresa. Para muchas de nosotras fue la primera experiencia en el arte, pero estoy segura de que esto nos ha cambiado a todas y que nos ha permitido la creación colectiva. (Narrativa 16)*

Si bien es cierto que este espacio se había convocado para lideres o personas que trabajan con grupos o comunidades, algunos de nosotros nos acercamos al teatro buscando expresarnos desde el arte, motivados por hacer teatro *(…), otros desde la necesidad de pensarnos a nosotros mismos junto a otras y otros (…). Yo, por ejemplo, me*

> *encontré empezando un camino de reconocer mis propias historias y trabajándome a mí misma a través de mi cuerpo y mi identidad (…). He aprendido a poner mi cuerpo en escena, pero también he aprendido a pensar mi cuerpo, a tomar conciencia de mi cuerpo, a sentirme y reconocerme en este cuerpo. (Narrativa 2)*
>
> Los aprendizajes y los cambios que hemos experimentado en este proceso del teatro al lado de nuestros compañeros, nos han permitido ser escuchados al poner en escena las vulneraciones de nuestros derechos como pueblos originarios y a expresar nuestra voz para rescatar nuestros saberes, *así como hemos podido tomar decisiones conjuntas con los compañeros en igualdad de condiciones para la creación de nuestras propuestas artísticas. (Narrativa 13)*
>
> *Pararse en un escenario frente a una comunidad y poder entregarles ese saber ancestral de nuestro legado cultural y de nuestro territorio, es algo que he podido hacer porque me he dado cuenta de que, si ese saber no se expresa con el cuerpo, no se puede compartir con los demás y no es posible aprender el Buen Vivir ni reconocernos desde nuestra identidad Quillasinga y nuestra historia ancestral. (Narrativa 11)*

Por otra parte, se cuenta con las lecturas de lo político dentro del grupo que conforma el teatro comunitario y la subsecuente politización de la vida cotidiana, al reconocerse como protagonistas de sus vidas, lo cual se concreta en la problematización del lugar que ocupa la mujer indígena dentro de una cultura patriarcal y colonial, deconstruyéndose esta mirada para resignificarla en la construcción de la identidad individual y colectiva. En virtud de lo anterior, se exponen los siguientes relatos: *"El encontrarnos en el teatro para unir y hermandar nuestras voces es un acto político" (Narrativa 6).*

> *Considero que el teatro es una herramienta política, porque me permitió reconocer las opresiones y las violencias que culturalmente no se reconocen, eso para mí es un antes y un después en la historia de mi vida, porque a partir del reconocimiento de esto en mí, pude empezar a ser la protagonista de mi propia vida, aunque a veces me cuesta mucho serlo. (Narrativa 15)*

Desde el escenario del teatro comunitario también se ha dado lugar al performance, dada su funcionalidad para entretejer el arte de tejer, la danza contemporánea, la danza experimental y otras expresiones artísticas, y con ello abordar los ejes de mujer, cuerpo, movimiento, tejido, territorio, comunidad. Las imágenes que se presentan a continuación, corresponden a la perfomance Cuerpo, movimiento y territorio, que hace alusión a tres nociones fundamentales de las estéticas descoloniales desde el Sur: a) el cuerpo de la mujer, b) el movimiento que representa el tejido y, c) el territorio como simbología del tejido social. La puesta en escena se entrelaza con el arte de tejer y la danza contemporánea y experimental, protagonizada por una mujer tejedora perteneciente a la comunidad indígena de Obonuco.

Figura 45

Imagen 1 Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio

Nota. Tomado de Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Figura 46

Imagen 2 Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio

Nota. Tomado de Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

Figura 47 *Imagen 3 Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio*

Nota. Tomado de Perfomance Cuerpo, movimiento y territorio [Fotografía]. Fuente: Rosero, 2023. Elaboración propia.

En este sentido, se enfatiza en la potencia de la performance como un acto de intervención en el espacio público, que se da de forma efímera, continúa, concreta, histórica,

contextualizada y que produce interrupciones en el sistema de dominación patriarcal, colonial y capitalista, al nombrar y ritualizar experiencias desde el lugar del feminismo descolonial para mitigar la herida colonial y desde las lecturas del mundo simbólico de las mujeres y sus narrativas, que dan cuenta de los saberes, memorias, sentidos de identidad, prácticas corporales, entre otros, gracias a la reactuación de las matrices de dominación y su impacto en el propio cuerpo, el cuerpo del otro y el cuerpo colectivo.

Por lo tanto, las reflexiones y aprendizajes de las apuestas estéticas desde el Sur, que se aportan a esta perfomance, se centran en el rescate y visibilización de las memorias y saberes subalternizados por el pensamiento occidental, tales como el tejido. Desde el reconocimiento de la tradición tejedora de los ancestros, se concibe que el tejido guarda las memorias de lo que se vive en el día a día, cómo nos relacionamos y nos tejemos. Es así como toda comunidad tiene su forma de expresión artística propia que no se ajusta a los términos del arte del canon occidental. Lo anterior nos interpela desde el sentido profundo del tejer, no solamente el tejer el cuerpo de la mujer a través del movimiento, sino también a tejernos en común-idad, como aquellos espacios en los que también nos conectamos y sostenemos los unos con los otros y creamos otras formas de pensarnos y relacionarnos; es decir, el tejido posibilita el tejido social.

En este sentido, los tejidos subversivos y el teatro comunitario, que se hacen desde lo más íntimo hasta lo más usual, dan apertura al encuentro consigo mismos desde la relación de las memorias colectivas, la esencia y sensibilidad del linaje de los ancestros y la comprensión del territorio como el hogar, lo que sustenta la vida. Así como también, la necesidad de crear escenarios culturales, sociales y políticos en la vida cotidiana, que resguardan la identidad individual y colectiva, y a la vez generan formas de relación mancomunadas y recíprocas, que permiten visibilizar que la propia experiencia no es ajena a los otros, más bien se comparte y se

utiliza para crear prácticas de acción colectivas en la defensa del territorio y la identidad cultural, que invitan a crear en comunidad y colectividad nuevas apuestas de visibilidad, encuentro, reflexión, y sobre todo, acciones o prácticas para la transformación de lo obsoleto, sin olvidar las raíces que lo han sostenido desde tiempos inmemorables.

A manera de reflexiones y aprendizajes

Las porosidades, tensiones, vínculos e intersticios de las apuestas estéticas desde el Sur aportaron al abordaje de las reflexiones y aprendizajes de este apartado, las cuales se centran en el rescate y visibilización de las memorias y saberes subalternizados por el pensamiento occidental, tales como el tejido, que se instituye en una memoria colectiva de saber ancestral trasmitido de generación en generación, fue invisibilizado en los pueblos andinos y se le quitó su valor como producto de la colonización, al exterminar las prácticas propias e imponer otras prácticas a través de la violencia, el terror, la aniquilación; siendo el tejido una de las tantas deudas de la historia occidental.

Las reflexiones que surgen en el oficio de tejer como cosmovisión de los Andes están centradas en el entramarnos, en el urdir los hilos para tejernos y tejer el territorio, lo cual nos convoca a replantearnos la historia y recuperar el sentido de América, en el que se piensa en la unión, en el tejido; en contraposición con el pensamiento de Occidente que se instaura en la separación, en el sistema binario. América propone que todo está conectado con todo; sujetos vivos y no vivos estamos siendo parte de un mismo tejido, pensamiento que plantea otra forma de pensar diferente a la occidental. Mientras la estética en los Andes es la predisposición a las artes creativas, Occidente nos presenta la idea de estética socialmente aceptada.

Desde el reconocimiento de lo subversivo del tejido y la pluralidad de caminos en los que se crean propuestas estéticas situadas y encarnadas, se producen puntos de contacto y sinergias que posibilitan las prácticas colectivas, las resistencias, el sentipensar, el corazonar, que implica el reconocimiento y expresión de emociones, sentires, pensamientos y construcciones internas; así como también se generan espacios colectivos en los que se crean otras formas o estrategias de pensarnos y relacionarnos para la lucha y resistencia de los territorios y la identidad cultural.

En este sentido, Fals Borda (2009) plantea el sentipensar la educación desde la comunalidad, configurándose esta noción como una filosofía de goce, espacio y vida, un ejercicio de resistencia y de territorio que va más allá del conectar el sentir y el pensar, dado que en el pensar se aprende y en el aprender se actúa. Desde la comunalidad se construyen experiencias particulares a través de las conversaciones e intercambios relacionales entre el saber de la comunidad y el saber de la academia, llevándonos a una afectación y construcción de experiencias que nos sensibilizan en doble vía, para narrar en conjunto otras maneras de entender la realidad frente a la instrumentalización del pensamiento originario, que ha coadyuvado al despojo de las herramientas de lucha y de sus saberes emancipatorios y contrahegemónicos.

Por lo tanto, el reivindicar oficios y artes menospreciados como el tejido, implica superar los desafíos y resistencias en la descolonización epistemológica, de cara a cuestionar los conocimientos hegemónicos y eurocéntricos, problematizar la dominación y reproducción de los saberes coloniales, neutralizar la uniformidad y homogeneidad en el pensamiento académico. Particularmente al pensar las descolonizaciones, emerge el reto de enunciar otros lugares desde los cuales se puede construir el conocimiento situado, siendo para ello indispensable visibilizar y validar los saberes propios que se reproducen desde lo ancestral, tradicional, cotidiano, local,

colectivo y el diálogo que se pueda llegar a establecer entre estos saberes y el conocimiento académico-científico, para generar una relación de enriquecimiento mutuo que posibilite la inclusión epistémica.

Cuando se toma conciencia de esta relación interconectada del arte, el conocimiento de la academia y el saber propio, se reconoce el valor del arte por la experiencia en el "Hacer". En el caso del tejido, se trata de reivindicar su valía a través de la experiencia en la que se hace el tejido. Por lo tanto, el tejerse los propios rotos con el hilo de la palabra, configura al tejido como una forma de expresión del sentir pensar en el espacio-tiempo del compartir y el hacer, que emerge en el tejido que hacemos de nosotros mismos y el tejido que sostenemos con otros.

Por lo tanto, la experiencia en el "Hacer" se aborda desde la perspectiva feminista desde la subjetividad que se despliega en la vida cotidiana, enmarcándose según Giglia (2003, p. 90) en "un conjunto de habilidades inconscientes que pasan por y se inscriben en el cuerpo", siendo el cuerpo como elemento constitutivo del sujeto (hombres y mujeres) , el territorio mediante el cual en la epistemología feminista tiene que dar cuenta de la movilidad de las posiciones y del lugar de enunciación del observado y el observante, como co-creación de conocimiento situado (Haraway, 1995).

Lo anterior implica tomar en cuenta los saberes locales, contextuales, propios, cotidianos que han sido invisibilizados o subordinados por la lógica de dominación colonial y permitir que la praxis posibilite la producción teórica. Planteamiento que es congruente con la crítica o el cuestionamiento decolonial que plantea Dussel (2006), en su apuesta por una epistemología que se configure en el orden de la praxis política, académica, ética, social y cultural y que posibilite restaurar las condiciones de responsabilidad o ética del saber, a partir de la aplicabilidad de la

alteridad y la cuestión del pensamiento situado desde la historia, la política, la ética, que contribuya a tensionar la ecuación hegemónica raza-género-poder-saber.

Relacionado con lo anterior, emerge el reto de posibilitar la construcción de apuestas epistémicas contrahegemónicas, dada su capacidad para desestabilizar construcciones conceptuales dicotómicas como arte/ciencia, razón/emoción e incluso para profundizar con ellas, lo cual se instituye en una aportación epistemológica muy potente en el proceso de pensar y resignificar las estéticas descoloniales situadas y construir sentidos propios y situados para hacer los desplazamientos epistemológicos, metodológicos, ontológicos y políticos de rearticulación del poder y el saber y descolonizar las epistemes.

Desde el lugar de enunciación del tejido como una apuesta subversiva, emergen lenguajes para tejernos, resistir, transformarnos y transformar las relaciones de opresión, dominación, explotación, subordinación del Otro y los dispositivos que se han instaurado culturalmente para reproducir la lógica de dominación sobre los cuerpos, los territorios y las epistemes, que aún se mantiene vigente dadas las relaciones asimétricas que se presentan en el dinamismo del poder y el saber en la vida cotidiana.

Esto demanda el reconocimiento de experiencias, vivencias, prácticas colectivas y resistencias que visibilicen formas alternativas de sentipensar la organización y participación comunitaria, la vida cotidiana en comunidad, la recuperación de memorias colectivas, las conversaciones con otros para encontrar los puntos comunes en medio de las diferencias; entre otras formas insurgentes, que se instituyen como un lugar descolonial donde se ubican las polifonías de los cuerpos racializados y los territorios geo históricamente marcados.

Desde este posicionamiento, emerge el reto de plantearse la capacidad perturbadora o desestabilizadora de las estructuras que deben ser desestructuradas, al generarse diversas formas

de transformación desde los escenarios políticos y sociales, como son la academia, las organizaciones de mujeres, los movimientos de base, para ir urdiendo el tejido colectivo de saberes y sentires desde estas otras formas de habitar el mundo, que no sólo posibiliten el desmontaje de la lógica de poder, sino que también se contrapongan a la fragmentación, objetividad, neutralidad y universalidad de la ciencia moderna, que ha excluido saberes otros como el sentipensar y el corazonar propios de las epistemologías de América Latina o Abya Yala, que han permitido la construcción de conocimientos encarnados y el tejido de sentidos de vida situados, desde las resistencias y re-existencias de las sabidurías ancestrales.

Consideraciones finales: Construyendo narrativas neutrales y saberes situados

En este apartado se articulan los aportes, la discusión, las conclusiones, las recomendaciones y el cierre de la investigación, partiendo del reconocimiento de las luchas históricas que movilizan a las comunidades indígenas andinas y que han estado impulsadas por la defensa del territorio y las prácticas culturales, que en sí mismas mantienen el equilibrio sistémico contemplado en su filosofía ancestral del Buen Vivir como apuesta política del mundo andino, que sustenta la vida y las ritualidades, principios y prácticas vinculadas con la sostenibilidad de la vida en armonía con uno mismo, con los demás y con la naturaleza.

Ese equilibrio, que integra un todo indivisible de relación situada entre las comunidades y los hábitats naturales, está en gran parte tejido por los linajes femeninos que se entrelazan en biografías intergeneracionales, historias de vida y entramados de sentidos del feminismo descolonial, comunitario e indígena, que unen los hilos en los que las perspectivas se encuentran y dialogan entre mujeres indígenas que han tejido sus vidas en torno a causas comunes, como la defensa del territorio y la preservación de la identidad cultural.

Esa relación situada y los conflictos que subsisten cuando se ve amenazado o afectado ese equilibrio, donde se incorporan los sentidos del empoderamiento de la mujer indígena Quillasinga, se constituye en una categoría fundamental que se abordó en este trabajo investigativo. Es así como, desde la premisa del cuerpo como primer territorio de defensa, se inspiró la investigación abordada en este texto —la cual se enmarcó en el contexto de defensa territorial que sostiene el grupo de lideresas indígenas Quillasingas del territorio de Obonuco—, con el objetivo central de comprender el proceso de incorporación de los sentidos del empoderamiento que construyen estas mujeres en su comunidad, para la defensa de su territorio y la pervivencia de su identidad cultural.

A partir del marco teórico-metodológico propuesto en esta investigación, se recurrió a la autoetnografía narrativa para develar la territorialización de las categorías de liderazgo, empoderamiento y participación política de la mujer indígena, en las que se articulan las categorías de raza, género, poder y saber, siendo un elemento clave del estudio la exploración del sentipensar —como fundamento para trabajar epistemologías feministas— de las mujeres indígenas frente a manifestaciones que naturalizan las diferentes formas de violencia hacia la mujer, el sometimiento, la discriminación, la desigualdad de género y el machismo.

El trayecto investigativo recorrido tuvo como punto de partida la comprensión de las nociones de cuerpo-territorio, cuerpo como territorio y territorio como cuerpo, para intentar dialogar con las luchas y resistencias femeninas que atraviesan el espacio de Abya Yala. En definitiva, se plantea que en los feminismos del Sur se encuentra el lugar de retorno para renombrar y resignificar a los sujetos femeninos —cuyos liderazgos son en la actualidad el centro de atención de los escenarios—, a través de sus propias voces y contribuir co-participativamente a la construcción epistémica de las categorías de cuerpos-territorios, desde donde se escucha, se comprende, se aprende, se interpela y se hacen visibles las prácticas colectivas de lucha y resistencia de los pueblos originarios.

En la experiencia particular de la comunidad indígena Quillasinga del Corregimiento de Obonuco, la apuesta contrahegemónica se ha centrado en la visibilización de prácticas colectivas relacionadas con la recuperación y fortalecimiento de la identidad cultural, a través de la trasmisión intergeneracional de saberes ancestrales y memorias colectivas como son el tejido, la oralidad, la medicina ancestral, las festividades tradicionales, entre otros elementos culturales y propuestas estéticas territoriales…

Al respecto, cabe resaltar que la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco ha generado espacios comunitarios de educación propia, los cuales han sido importantes en la visibilización del papel que ocupa la mujer en la práctica y transmisión de saberes propios, tales como los talleres de artes y oficios, las festividades culturales y especialmente las mingas de saberes, que se han instituido en la estrategia comunitaria de recuperación de la identidad cultural, dirigida a la enseñanza y aprendizaje de usos y costumbres, pensamiento indígena y memoria ancestral, entre otros.

Así como también, las prácticas de las mujeres indígenas Quillasingas en la defensa de su territorio se instituyen en una apuesta política congruente con las apuestas de las mujeres indígenas en el Abya Yala, dado que en éstas se enfatiza en las voces de las ancestras, autoridades, mayoras, abuelas, mamas, lideresas y mujeres en general, que se tejen a lo largo del tiempo en el escenario colectivo a partir de la recuperación de sus saberes ancestrales y memorias colectivas para recordar el camino que han recorrido los pueblos originarios y reconocer las luchas que hicieron en defensa de la vida y los territorios, siendo este trabajo de fortalecimiento y recuperación de la memoria histórica una necesidad que contribuye a las luchas actuales por los territorios.

He de señalar que, a pesar de que este contexto indígena se ha reconocido dentro y fuera de la comunidad, por la emergencia del papel de liderazgo y capacidad de empoderamiento de la mujer indígena, desde los hallazgos del estudio se develaron las manifestaciones de discriminación y las relaciones asimétricas de poder basadas en el género, en función de los estereotipos de género que justifican las interacciones de desigualdad social entre hombres y mujeres; particularmente, el lugar de subordinación que ocupa la mujer en dichas relaciones, las cuales tienden a imponerse en los escenarios de organización comunitaria.

A su vez, los roles históricamente asignados por los estereotipos de género enmarcados en la estructura patriarcal han condicionado a la mujer a las labores domésticas y le han otorgado superioridad social a la autoridad masculina, reproduciendo y perpetuando formas de relacionamiento entre géneros que obedecen exclusivamente a la lógica de poder patriarcal, las cuales han limitado la visibilización de la mujer como sujeto activo en el ejercicio de su rol de liderazgo y en el despliegue de su capacidad de empoderamiento dentro de la comunidad y más aún en la asunción de posiciones de representatividad y poder político.

Frente a este panorama, emergen lugares de emancipación y resistencia de la mujer indígena, que implican el despliegue de recursos personales con impacto en las dinámicas y prácticas colectivas, para potenciar el ejercicio del liderazgo, el empoderamiento y la participación política en su comunidad. Sin embargo, los lugares de emancipación y resistencia de la mujer indígena tienden a invisibilizarse desde la colectividad, dada la imposición de la lógica de dominación masculina propia de la cultura occidental; suscitándose la discusión a partir de la validación de los aportes teóricos del estudio, relacionados con las barreras o dificultades que enfrenta la mujer indígena en el ejercicio del liderazgo, empoderamiento y participación política dentro de su comunidad.

Por tanto, se evidencia la afectación de la lógica de dominación masculina en los escenarios colectivos, desde donde existe la tendencia a invisibilizar el liderazgo, empoderamiento y participación política de la mujer, particularmente la gestión realizada por las lideresas en los procesos de desarrollo y mejoramiento comunitario, por parte de las autoridades y líderes masculinos, entendiéndose que la influencia de prácticas occidentales como el machismo y la discriminación hacia la mujer han permeado este contexto y se hacen visibles en sus dinámicas de vida cotidiana; caracterizándose fundamentalmente por la predominancia del

patrón masculino en la estructura de jerarquía y poder que atañe al ámbito político y la administración de recursos públicos.

Frente a ello, resulta importante plantear que el abordaje de dichas barreras en el escenario de la colectividad contribuye significativamente a potenciar el quehacer de liderazgo, la capacidad de empoderamiento y la participación política de la mujer indígena Quillasinga, dado que el conocimiento de aquellas barreras identificadas favorece el reconocimiento positivo del lugar que ocupa la mujer en la organización comunitaria y contribuye significativamente a la potenciación de los recursos personales con los que cuentan las lideresas, lo cual, a su vez, favorece el despliegue de su capacidad de empoderamiento y la apertura de oportunidades y espacios de participación política, en condiciones igualitarias entre hombres y mujeres.

En virtud de lo expuesto, es preciso develar también los sentidos del empoderamiento que construyen las lideresas en torno al sentir y el pervivir desde el territorio y la identidad individual y colectiva; frente a lo cual emergen los sentidos del empoderamiento en los cuerpos de las mujeres indígenas Quillasingas, que se incorporan a través de experiencias corporales que surgen a partir de la noción cuerpo-territorio, se materializan mediante acciones colectivas de defensa del territorio y pervivencia de la identidad cultural y se visibilizan en los escenarios de participación comunitaria como las mingas de saberes, las asambleas, los recorridos por el territorio, los proyectos de fortalecimiento cultural, entre otros, movilizando las relaciones igualitarias de género dentro del tejido social, simbolizado al igual que el empoderamiento en la guanga ancestral.

En relación con lo anterior, la incorporación de los sentidos del empoderamiento en los cuerpos de las lideresas indígenas Quillasingas se configura como una experiencia corporal femenina atravesada por la intersección cuerpo-territorio y territorio-cuerpo, y diversas

circunstancias y fenómenos que subyacen a esta experiencia, donde se ubica a la mujer en un lugar de invisibilización y silenciamiento frente a las violencias, opresiones y vulnerabilidades que emergen de las dinámicas propias del sistema patriarcal. No obstante, se vislumbra el surgimiento de una dinámica de contención entre el cuerpo racializado, sexualizado y violentado de la mujer y el sujeto legítimamente valido para ejercer el poder sobre el cuerpo femenino y feminizado, instituyéndose en un fenómeno tanto íntimo o personal como político y estructural dentro de la sociedad.

Desde esta experiencia de contención corporal, que trasciende las fronteras corporales para dar paso a la construcción del sentido de existencia de la mujer más allá de su concepción como persona y comunidad, se inscriben los sentidos del empoderamiento que se incorporan en los cuerpos de las mujeres y se traducen en lugares de enunciación contrahegemónicos, desde donde emergen las acciones o estrategias de emancipación, resistencia, movilización y transformación social, que fundamentalmente se enmarcan en la perspectiva feminista de Abya Yala, con el fin de posibilitar la denuncia o visibilización de las formas naturalizadas de discriminación y desigualdad de género en los espacios de la organización comunitaria, donde se ejercen las relaciones de poder y saber, ligadas al liderazgo, empoderamiento y participación política de la mujer indígena.

En este sentido, se considera fundamental nombrar al cuerpo como ensamblaje territorial de (auto)enunciación, reconstrucción y resignificación de las experiencias de las mujeres que atraviesan y se incorporan en sus cuerpos desde la noción de territorio, desde donde emergen los sentidos del empoderamiento, los cuales posibilitan el pensar y vivenciar individual y colectivamente los procesos contrahegemónicos de emancipación, resistencia, movilización y transformación social, que se inscriben desde la epistemología feminista como una apuesta de

construcción de conocimiento situado y encarnado, que se centra en el saber incorporado, el saber hacer, el saber hacer con el cuerpo y el unirse sororamente con otros cuerpos, como formas de contrarrestar la afectación del ensamblaje de poder del sistema capitalista, patriarcal, neoliberal y colonialista de la época contemporánea, que sitúa a las sujetas y cuerpos femeninos y feminizados en una posición jerárquica de desigualdad.

Desde esta perspectiva feminista, los saberes, sentires, pensares, vivencias y experiencias cotidianas de las mujeres se inscriben en sus cuerpos y se interrelacionan con las circunstancias o condiciones que se viven en el territorio, siendo fundamental en esta comprensión de incorporación de los sentidos del empoderamiento, el reconocimiento de las dinámicas que emergen de su rol de liderazgo, su capacidad de empoderamiento y las posibilidades de participación política de las mujeres indígenas en el escenario de organización comunitaria; el cual se configura como el lugar de enunciación en el que se ponen en evidencia los patrones, rasgos e interacciones que naturalizan la discriminación y la desigualdad de género y desde donde las pragmáticas de la vida cotidiana legitiman las relaciones sociales de dominación masculina. Así como también, emergen los lugares de enunciación contrahegemónicos para superar las barreras de invisibilización del liderazgo, las manifestaciones de violencia simbólica hacia la mujer —que opera bajo la lógica del sometimiento femenino—, la discriminación, la desigualdad de género y el machismo.

En consideración a lo expuesto a lo largo del texto, se valida como tesis de investigación que la incorporación de los sentidos del empoderamiento en el cuerpo de la mujer indígena se desarrolla a partir del reconocimiento y apropiación de la noción del cuerpo como sentido de territorio, potenciando las prácticas de acción colectivas enmarcadas en la movilización, reivindicación discursiva e interacción vivencial de la comunidad para la defensa del territorio y

la pervivencia de la identidad cultural y propiciando la relación de diálogo entre el conocimiento académico-científico y los saberes propios.

Desde estas prácticas de acción colectivas, resulta fundamental señalar la importancia de un nuevo discurso indígena, dado que la identidad étnica se encuentra profundamente arraigada a la tradición, por lo tanto la reivindicación discursiva está dirigida a salir de ella para dialogar con la modernidad, obviamente sin perder su esencia y autenticidad, lo que se conoce como etnogénesis, posibilitando con esta apertura la reinvención de prácticas culturales, usos y costumbres, rituales, entre otros elementos, que configuran la identidad de los pueblos originarios y que requieren adaptarse a los cambios constantes de nuestros tiempos y de la vida indígena globalizada que exige respuestas a las preguntas sobre identidad, teniendo en cuenta que la identidad individual y colectiva es una construcción en constante evolución y no un constructo estático.

En definitiva, es importante señalar que el fenómeno estudiado responde a múltiples confluencias y dinamismos provenientes de distintos niveles. Por lo tanto, el ejercicio investigativo exhorta a ampliar la mirada y el horizonte metodológico frente a la realidad estudiada, a través de las perspectivas feministas y sus metodologías ubicadas por fuera del eurocentrismo y la colonialidad del saber, tales como la interseccionalidad o la teoría del "punto de vista", siendo ésta última utilizada para el estudio de cómo opera el poder, cómo se instala y cómo hace la conexión o la relacionalidad del poder que se traduce en políticas del Estado, representaciones sociales, entre otras. Lo anterior implica la búsqueda de opciones metodológicas descoloniales y vías de construcción del conocimiento divergentes, que vayan más allá del relato personal, posibiliten tomar una mayor conciencia de la realidad y construir

horizontes de sentidos sobre la realidad, anclados a un contexto y a una historia particulares, para leer el horizonte global desde el contexto local.

Por lo tanto, en este estudio se recurrió a la interseccionalidad como una herramienta de acción y diálogo en los territorios y una autocrítica a la academia y a las ciencias sociales, que contribuye a la autonomía y descolonización epistemológica, en clave de los sentidos de empoderamiento que se incorporan en el cuerpo de la mujer indígena y se traducen en acciones colectivas de defensa de su territorio y su identidad cultural; lo cual exhorta a la continua reflexión, deconstrucción y construcción de las dinámicas y relaciones de la colonialidad del poder y el saber en razón al género, desde donde se articula el feminismo decolonial a la investigación abordada en este texto, dado que esta perspectiva epistemológica cuestiona la colonialidad del poder, del saber, del ser y del género.

Aunado a lo anterior, la construcción de nuevas dinámicas y lógicas de relacionamiento frente al cuestionamiento de la colonialidad, sus manifestaciones y afectaciones, necesariamente debe contar con la participación de hombres y mujeres indígenas, tal como se realizó en el transcurso de esta investigación, estableciéndose un entrecruzamiento entre los estudios descoloniales y los saberes de líderes y lideresas indígenas del territorio y aperturándose el camino hacia un trabajo comunitario basado en la solidaridad, la reciprocidad y la complementariedad de los vínculos preexistentes, dado el reconocimiento y entendimiento de los roles y espacios que viven en la cotidianidad los hombres y las mujeres y las formas de relacionamiento que se han adoptado de la cultura occidental por el patriarcado impuesto.

Frente a lo cual, la comunidad indígena Quillasinga de Obonuco ha asumido, a partir de los procesos de reflexión abordados en el transcurso de la investigación, que los hombres y mujeres Quillasingas son pares, iguales y complementos con poder de decisión compartido por

ambos en los espacios de toma de decisiones colectivas; procesos de reorganización comunitaria que se deben seguir mingeando o reflexionando en torno a la consolidación y operativización de relaciones de género equitativas, siendo el empoderamiento femenino una posibilidad significativa en la búsqueda del auténtico sentido de la complementariedad y dualidad andina.

Por otra parte, dentro de las dinámicas que surgen de las relaciones entre género, colonialidad y poder, se aborda la relación que existe entre arte y descolonialidad desde el reconocimiento y la reflexión de las practicas colectivas de pervivencia, reivindicación y resistencia cultural, centralizadas en el empoderamiento femenino como un medio de recuperación de la memoria ancestral, basado en la experiencia de la ritualidad como memoria del cuerpo y los ancestros, que se materializa en la recuperación de los saberes propios como el tejido, la medicina tradicional, las festividades, la oralidad y en prácticas culturales para implementar herramientas de producción artística y estética que posibiliten mitigar la herida colonial, a través del artivismo como un intento de romper con la mirada colonial occidental y promover formas de rituales contrahegemónicas, el teatro comunitario como una aproximación al teatro del Oprimidx , la performance como una categoría para deconstruir la retórica de dominación, las corpografías para evidenciar la relación entre cartografía-cuerpo y cartografía-identidad.

Desde estas prácticas colectivas y colectivizantes se generan los espacios para el diálogo entre los conocimientos académicos-científicos y los saberes propios, posibilitando la desestabilización de los mandatos de la academia, donde no hay espacio para la subjetividad en la producción del conocimiento y donde se visibiliza la ausencia más profunda de las ciencias sociales en la construcción de la categoría cuerpo-territorio desde la corporalidad y el sentir de quien investiga. Por lo tanto, la investigación abordada en el transcurso de este texto se configura

en un enlace con la etnografía afectiva y la autoetnografía situada, desde donde se produjo una tensión o giro en la investigación de las ciencias sociales que permitió situar la cuestión afectiva en la investigación, y con ello se abrió una fisura del modelo moderno-colonial del conocimiento que posiciona la mirada epistémica para descolocar y hacer el desplazamiento para pensar, leer y abrir aún más la fisura hasta hacer otro camino que dé lugar a la posibilidad en torno a la descolonialidad del saber y la descolonización de las metodologías de investigación para incluir otras formas de generar conocimiento.

Es así como desde las apuestas metodológicas "otras", particularmente las descoloniales, se propone recuperar los referentes de sentido de las comunidades ancestrales y de los sabedores, para analizar desde este criterio a los autores, investigadores y académicos en la relación de co-construcción del conocimiento, que permitan visibilizar los contextos y realidades particulares, enunciar de otras maneras y tender otros puentes entre la academia y los saberes propios, reconocidos y validados como conocimientos situados, encarnados y vivos, que requieren de la constante revisión, reflexión y transformación, para acoplarse a las necesidades, demandas y retos con los que se dialoga en el marco de la apertura hacia otras miradas de mundo y la ampliación de los horizontes de sentido, que se construyen en el devenir histórico de las comunidades indígenas y en la relación dialógica con la cultura occidental.

Por otra parte, el reconocimiento de los saberes ancestrales como válidos y valiosos en la producción de conocimiento académico, posibilitó transformar estos saberes en prácticas de vida cotidianas, lo cual a su vez permitió profundizar en el conocimiento sobre los feminismos descoloniales, indígenas y comunitarios en torno a la descolonización incipiente pero profunda del ser mujer indígena y el acercamiento con la academia a través del tejido y las estrategias de recuperación, reivindicación y resistencia cultural implementadas en el territorio, reconociéndose

el papel decisivo del arte en la descolonización epistemológica, que se materializa a través del tejido que crea y sostiene las tramas de existencia y resistencia de la comunidad en lo cotidiano y la visibilización del lugar que ocupa el cuerpo, el territorio, la memorias, la palabra y las diferentes formas de los lenguajes subjetivos que recobran su lugar de enunciación, dado el silenciamiento epistémico de esos "saberes otros" en la academia.

Por último, se cierra este apartado con el planteamiento del aporte de la tesis a la diversidad, el cual se centró en el reconocimiento, la deconstrucción y la resignificación de lógicas hegemónicas occidentales en los discursos de diversidad y la (auto)enunciación de lugares de construcción del conocimiento situado, encarnado y vivo, posibilitando el surgimiento de otros lugares de enunciación de la diversidad, que emergen a partir del feminismo descolonial, comunitario e indígena, al diversificar la noción del cuerpo y la normativa en relación a la clase social, la condición étnica, el género, entre otros aspectos que se intersectan en la lógica de poder patriarcal y colonial, frente a lo cual el aporte de la tesis también posibilitó desestabilizar la estructura de poder impuesta sobre el cuerpo y el ensamblaje territorial, al develar apuestas contrahegemónicas en el marco de los procesos históricos y cotidianos de lucha y resistencia de los pueblos originarios.

En este sentido, se posibilitó la enunciación de lugares contrahegemónicos a partir de los cuales es posible la construcción y transformación social, a través de los procesos organizativos de lucha y resistencia para el Buen Vivir de los pueblos originarios, desde donde se visibilizan los saberes que se reproducen desde lo ancestral, el diálogo que se pueda llegar a establecer entre estos saberes, las memorias colectivas, las prácticas de acción colectivas y el conocimiento académico-científico y la construcción de ésta dialéctica como una relación dirigida hacia el reconocimiento de la diversidad cultural y la identidad cultural conectadas a sus lenguajes,

prácticas de comunicación y cosmovisiones, siendo importante lograr diferenciarlas como formas diferentes de construir epistémica y metódicamente estas concepciones de mundo y saber cuándo se entrelazan desde una lectura de reconocimiento de la diversidad humana en escenarios de expresión cultural de las comunidades indígenas.

A manera de recomendaciones

Es importante señalar la problematización que surge de las investigaciones de tipo extractivistas y utilitaristas en las comunidades, frente a lo cual se recomienda desarrollar procesos de co-construcción del conocimiento a partir de posicionamientos teóricos, metodológicos y ético-políticos de Abya Yala como la interseccionalidad; que posibiliten la unión de saberes, dada su potencia en la intención de enriquecer los conocimientos propios y occidentales, siendo estos últimos un lugar de transformación a partir de la apertura, tensión, discusión y reflexión con otros saberes, que posibiliten el desplazamiento al lugar del Otro y la movilización a otros significados y praxis.

Es así como se recomienda posibilitar la incorporación de la academia en los procesos investigativos, como parte de la experiencia de los sujetos históricos y el establecimiento de diálogos académicos que hacen resonancia con autores y con las voces que contribuyen a visibilizar las jerarquías establecidas y develar las capas que componen el entramado de la lógica de dominación, para configurar la producción del conocimiento colectivo y polifónico dentro y fuera de la academia y las interconexiones con los propios horizontes de sentido, desde donde nos vamos a nombrar como investigadores y nos descolonizamos en el sentipensar de nosotros mismos, para que las investigaciones no sean instrumentalizadas o se reduzcan al extractivismo académico y se ubiquen en el lugar de enunciación de la exploración y la reflexión, que no se concluyen, dejando el camino abierto para la construcción de conocimientos situados,

encarnados y vivos y su profundización en torno a nuevas vetas de análisis y fisuras desde donde emerjan narrativas neutrales y nuevos conocimientos que correspondan a las diversas realidades y contextos.

Por otra parte, se plantean puntos de convergencia entre la categoría del feminismo descolonial y las masculinidades no hegemónicas, siendo ésta última categoría un límite de la investigación desarrollada, dado que el estudio se centralizó en la mirada y la voz protagónica de las mujeres dentro de los procesos organizativos, a pesar de que se generaron espacios de reflexión, deconstrucción y construcción colectiva con la participación de hombres líderes y autoridades de la comunidad, lo cual permitió reconocer puntos de encuentro entre los sentidos construidos por hombres y mujeres indígenas y el cruce entre los estudios decoloniales y los saberes de los lideres y lideresas del territorio, evidenciándose la necesidad de continuar los procesos investigativos en torno a masculinidades no hegemónicas y el liderazgo y empoderamiento de mujeres indígenas articulados al debate feminista de Abya Yala, profundizando en: a) el ensamblaje de las lógicas de poder que atraviesan los feminismos y las masculinidades y los patrones de dominación del patriarcado y el colonialismo sobre los cuerpos y los territorios, b) las afectaciones del colonialismo y el patriarcado en las dinámicas de vida la cotidiana y las intersecciones de desigualdad en términos de las múltiples opresiones y, c) el feminismo descolonial como una epistemología de pensamiento y conocimiento situado y encarnado, que también se configura en un referente de construcción de conocimiento en torno a las masculinidades no hegemónicas.

Así como también, se logró reconocer los vacíos del conocimiento para continuar investigando sobre: a) la construcción de la masculinidad y la feminidad como miradas de mundo opuestas en el pensamiento occidental y la trasgresión de la dualidad femenino-masculino como concepciones diferentes pero complementarias en el mundo andino, articuladas al debate

feminista latinoamericano y comunitario, b) el feminismo y la masculinidad como concepciones que integran la dualidad y complementariedad andina, principios filosóficos a través de los cuales se posibilita la creación, el equilibrio y la transformación en las comunidades y, c) el abordaje del liderazgo y el empoderamiento de las mujeres indígenas del territorio colombiano, articulado a las teorías y prácticas en el marco del debate feminista latinoamericano y comunitario.

Finalmente, se recomienda privilegiar en los procesos investigativos el trabajo ética y políticamente comprometido con las comunidades, lo cual implica investigar desde la solidaridad, la reciprocidad, los vínculos de confianza preexistentes y las relaciones afectivas que se construyen en la interacción genuina con el Otro, como aportes valiosos del giro afectivo de las etnografías afectivas y las autoetnografías situadas para co-construir diálogos encarnados y saberes situados desde las subjetividades, los cuerpos, las memorias, los saberes, las experiencias, los afectos, las emociones, desde los cuales se tejen los sentidos de las re-existencias y las resistencias de las mujeres indígenas, campesinas y de los movimientos sociales femeninos en los territorios, en conexión con los feminismos de Abya Yala.

Para el cierre de este texto, es importante mencionar que la tesis concluye entre idas y venidas y con caminos abiertos a la reflexión para continuar interpelando y movilizando la acción política de la lucha y resistencia en la transformación de los cuerpos y los territorios desde los feminismos descoloniales, comunitarios e indígenas, lo cual implica la renovación crítica de pensamientos y prácticas en clave de interseccionalidad, que posibilita el reconocimiento de la amalgama de teorías, metodologías y prácticas políticas de Abya Yala.

Referencias

Acevedo, S. (2014). *Los derechos de las mujeres en el movimiento indígena latinoamericano Tendencias conceptuales y líneas de acción.* https://justassociates.org/sites/justassociates.org/files/los_derechos_de_la_mujer_en_movimiento_indigena.pdf

Agarwal, B. (1991). Engendering the environment debate: Lessons from the Indian Subcontinent. UK: Michigan State University Press.

Alcaldía Municipal de Pasto, (2019). Resignificación de los Planes de Vida Comunales y Comunitarios en el municipio de Pasto, "Plan de vida Corregimiento de Obonuco". Pasto: Alcaldía Municipal de Pasto.

Alkire, S. (2005). Subjective Quantitative Studies of Human Agency. *Social Indicators Research, 74*(1), 217-260. https:// www.ophi.org.uk.

Álvarez, S. (2014). Enacting a Feminist Politics of Translation. En S. Álvarez, C. de Lima Costa, V. Feliu, R. J. Hester, N. Klahn, M. Thayer (Eds.), *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latina Americas* (pp. 1-18). Duke University Press.

Álvarez, S. y Costa, C. (2021). El giro hacia los feminismos De los estudios culturales al pensamiento decolonial: intervenciones feministas en los debates sobre cultura, poder y política en América Latina. En J. Poblete (Ed.), *Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos Cultura y poder* (1ª ed., pp. 279-309). CLACSO – UNAM. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20211006114458/Nuevos-acercamientos.pdf

Andújar, A. (20-23 de septiembre de 2005). *De la ruta no nos vamos: las mujeres piqueteras (1996-2001)* [Ponencia]. X Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia, Rosario, Argentina.

Andújar, A. (2014). *Rutas argentinas hasta el n: mujeres, política y piquetes 1996-2001*. Fundación Rosa Luxemburgo.

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands.* Aunt Lutte Books.

Arellano, R. (2003). Género, medio ambiente y desarrollo sustentable: un nuevo reto para los estudios de género. *Revista de Estudios de Género La Ventana*, *17*, 79-106. https://www.redalyc.org/pdf/884/88401705.pdf

Austin Millán, T. (2000). *Para comprender el concepto de cultura.* Recuperado de http://members.lycos.co.uk/tomaustin/ant/cultura.htm

Bartra, E. (Comp.). (2002). *Debates en torno a una metodología feminista*. UAM-Xochimilco/PUEG.

Barragán, R. (1996). Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de la Paz, Siglos XVII-XIX. En D. Arnold (Comp.), *Más allá del Silencio: las fronteras de género en los Andes.* CIASE-ILCA.

Barrig, M. (s.f.). *Proyectos de desarrollo en los Andes.* http://www.pucp.edu.pe/eventos/conferencias/sociales/genero/docs/barrig_maruja.pdf

Batliwala, S. (1997). *El significado del empoderamiento de las mujeres: nuevos conceptos desde la acción En León, Magdalena. Poder y empoderamiento de las mujeres.* T/M Editores.

Belausteguigoitia, M., Gómez, M. y González, I. (2011). Mujeres indígenas frente a la guerra por el control de los recursos naturales. *Revista Development Cosmovisions*, *54*(4), 2-44. http://www.palgrave-journals.com/development

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina.* Fondo de Cultura Económica.

Bidaseca, K. (2010). Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina. Buenos Aires: SB.

Bidaseca, K. (12-15 de diciembre de 2016). *Poéticas de los feminismos descoloniales desde el Sur* [Congreso]. III Congreso de Estudios Poscoloniales y IV Jornadas de Feminismo Poscolonial "Interrupciones desde el Sur: habitando cuerpos, territorios y saberes", Buenos Aires, Argentina.

Bidaseca, K. (2017). *La revolución será feminista o no será la piel del arte feminista decolonial.* Prometeo Libros.

Bidaseca, K. (2018). Etnografías feministas posheroicas. La lengua subalterna subversiva de las etnógrafas del Sur. *Pléyade, 21*. http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100119

Bidaseca, K. (2020). *Por una Poética Erótica de la Relación.* El Mismo Mar.

Bidaseca, K. (2021a). *Ana Mendieta. Pájaro del océano.* El Mismo Mar.

Bidaseca, K. (2021b). La piel y la cicatriz colonial. El desgarramiento y la escisión en dos artistas feministas palestina e israelí: Emily Jacir y Sigalit Landau. *Revista Claroscuro, 1*(20), 1-14.

Bidaseca, K. (2021c). "She got Love/Ella consiguió Amor". Ochún/Améfrica/Ana Mendieta. En R. Campoalegre (Coord.), *Afrodescendencias debates y desafíos ante nuevas realidades* (1ª ed., pp. 151-162). CLACSO.

Bidaseca, K. (2021d). Por una poética erótica de la Relación. Sentipensar con María Lugones. Una reflexión desde el intersticio. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/07/V2_Poetica-erotica_N4.pdf

Bidaseca, K. (2021e). *Perturbando el texto colonial los estudios (pos)coloniales en América Latina.* Sb editorial.

Bidaseca, K. (2022). *Descolonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente Estéticas feministas situadas en el Sur.* CLACSO – Centro de Estudos Sociais Universidade de Coímbra.

Bidaseca, K. (Ed.). (2023). *Soy una mujer que ama.* El mismo mar ediciones.

Bidaseca, K. y Vázquez, V. (Comps.). (2011). *Feminismos y Poscolonialidad Descolonizando el feminismo desde y en América Latina.* Ediciones Godot Argentina.

Bidaseca, K., Aragão, G. y Costa, M. (2020). Ecofeminismos y la lucha por la vida en la era coronial en Danzando bajo el hain: cuidados, cuerpas y territorios afectados por la pandemia. Buenos Aires: Milena Caserola.

Bidaseca, K. y Jingting, Z. (2020). Sombras y luces chinescas colonialidad y género en China, América Latina y el Caribe. México: UNAM. Disponible en https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2020/06/Sombras-chinescas.pdf

Bidaseca, K. y Sierra, M. (Coords.). (2022). *El amor como relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales.* CLACSO – El Mismo Mar.

Boal, A. (2012). *La estética del oprimido*. ALBA Editorial.

Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.

Bourdieu, P. (2003). *La dominación masculina.* https://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/wp-content/uploads/2015/09/Bondiu-Pierre-la-dominacion-masculina.pdf

Blanco, M. (2012). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos,* (38), 169-178. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Distrito Federal México.

Brah, A. y Phoenix, A. (2004). Ain't I a Woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, *5*(3). 75-86. https://vc.bridgew.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1543&context=jiws

Bréhier, E. (2011). *La teoría de los incorporales en el estoicismo antiguo.* http://www.teebuenosaires.com.ar/biblioteca/trad_09.pdf

Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga y Walter Malte. (1846-1985). *Archivo histórico y cultural comunidad Obonuco del Pueblo Quillasinga.*

Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga. (2021.). *Documento en Construcción del plan de salvaguarda cultural Corregimiento de Obonuco. https://pdtnarino.org/wp-content/uploads/2021/08/6.-Obonuco-Documento-final.docx*

Cabildo Obonuco del Pueblo Quillasinga. (2022). *Censo poblacional del cabildo del Corregimiento de Obonuco.*

Cabnal, L. (2010a). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR Las Segovias.

Cabnal, L. (2010b). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario,* (p.p. 11-25). ACSUR Las Segovias.

Caicedo, A. Solís, L. y Rivera, N. (2019). *Historias de liderazgo social: mujeres del cabildo indígena Yanacona en contexto de ciudad.* [Tesis de grado, Universidad Autónoma de Occidente]. https://red.uao.edu.co/bitstream/handle/10614/12211/T09046.pdf;jsessionid=8BDFFD15179FEBEC8F8D7D7090EA7A61?sequence=6

Campiglia, M. (2014). Teresa Margolles. Reiterar la Violencia. *Research, Art, Creation, 2*(1), 100-125. http://dx.doi.org/10.4471/brac.2014.04

Cantieri, R. y Rodríguez, L. (2020). Experiencias de extensión rural e investigación-acción feminista en el este de Uruguay. En D. Cruz y M. Bayón (Coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (1ª ed., pp. 239-255). Ediciones Abya Yala.

Carmona, G., Govela, R. y Velásquez, C. (2017). Propuestas metodológicas del feminismo rural. Quito: RedPAR Mimeo.

Carvalho, J. (2019). Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In J. Bernardino- Costa; N. Maldonado-Torres e R. Grosfoguel (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (2ª Ed.). Autêntica Editora.

Carrillo C., Zapata, E., Ayala, M. y Díaz, R. (2015). Empoderamiento femenino en la casa de salud de la mujer indígena "Manos Unidas". *Ra Ximhai, 11*(2), 47-64. https://www.redalyc.org/pdf/461/46143101003.pdf

Castañeda, M. (2012). Etnografía feminista. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos, *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 217-238). UNAM.

Castelnuovo, N. (2015). Dándole la palabra: nuevas modalidades de liderazgo entre mujeres guaraníes del noroeste argentino. *Universitas Humanística, 79,* 89-113. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79132009005

Ceballos, F. (2016). El cabildo de indígenas: de la opresión colonial a la resistencia contemporánea. El caso del pueblo Quillasinga de Mocondino (San Juan de Pasto, Colombia). *Diálogo Andino. Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina,* (49), 329-339. Universidad de Tarapacá Chile. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371345325030

Cejudo-Escamilla, S. (2019). El cuerpo performático de Regina José Galindo: El género y el deseo en sus obras de 2012. *Revista LiminaR Estudios sociales y humanísticos, 17*(1), 158-167. https://liminar.cesmeca.mx/index.php/r1/article/view/652

Césaire, A. (2018). *Discurso sobre el colonialismo*. Derrames Editoras.

Coba, L. y Bayón, M. (2020). Kawsak sacha: la organización de las mujeres y la traducción política de la selva amazónica en el Ecuador. En D. Cruz y M. Bayón (Coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (1ª ed., pp. 141-159). Ediciones Abya Yala.

Colectivo CASA. (2013). *Minería con M de machismo, Madre Tierra con M de Mujer*. Escuela de conflictos para el ejercicio de los derechos colectivos y la justicia de género.

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista.* https://miradascriticasdelterritoriodesdelfeminismo.files.wordpress.com/2014/05/yasunienclavefeminista.pdf

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios.* CLACSO.

Collins, P. H. (1998). La política del pensamiento feminista negro. En M. Navarro y C. Stimpson (Comps.), *¿Qué son los estudios de mujeres?* (pp. 253-312) Fondo de Cultura Económica.

Collins, P. H. (2000). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment.* Routledge.

Comboni, S. y Juárez, J. (2020). *Interculturalidad y diversidad en la educación. Concepciones, políticas y prácticas.* Universidad Autónoma UAM-Xochimilco. https://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/dcsh-uam-x/20201118022700/Interculturalidad-Educacion.pdf

Consejo Regional Indígena del Cauca. (2012). *La asamblea comunitaria: un espacio de participación y de comunicación propia.* https://www.cric-colombia.org/portal/la-asamblea-comunitaria-un-espacio-de-participacion-y-de-comunicacion-propia/

Corrales, S. (2005). Rutas Narrativas de Mujeres Indígenas en el Cauca: Territorio, Tradición, Re(presión). *Convergencia, 37,* 59-83. http://www.scielo.org.mx/pdf/conver/v12n37/2448-5799-conver-12-37-59-s1.pdf

Costa, C. de L. (2014). Feminismos Descoloniais para Além do Humano. *Revista Estudos Feministas, 22*(3), 929-934. doi:10.1590/S0104- 026X2014000300012

Cuadra, E., Arellano, M., y Govela, R. (2020). Metodologías vivas mesoamericanas: el cuerpo, la tierra y los feminismos. En D. Cruz y M. Bayón (Coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (1ª ed., pp. 215-237). Ediciones Abya Yala.

Cumes, A. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En A. Pequeño (Comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina.* Flacso-Ecuador/ Ministerio de Cultura del Ecuador.

Curiel, O. (2009). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (pp. 69-76). En la frontera editorial.

Curiel, O. (2013). *La Nación Heterosexual.* Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), Brecha Lésbica.

Cusicanqui Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Editorial Retazos - Tinta Limón.

Cusicanqui Rivera, S. (2022). *Qhateras y tinterillos Comercio y cultura letrada en la formación histórica de las élites bolivianas.* Carrera de Literatura UMSA, Instituto de Investigación Iberarias y Plural.

Cusicanqui Rivera, S. y Barragán, R. (1997). *Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad.* SEPHIS – Aruwiyiri.

Charfuelán, C., Ortega, A., Quiguantar, Y. y Taimal, J. (2022). *Mujeres pastos en la lucha por la recuperación de tierras: Resguardos de Guachucal y Cumbal.* Centro Nacional de Memoria Histórica.

Clandinin, J. y Connelly, M. (1994). Personal Experience Methods. En N. Denzin e Y. Lincoln (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. SAGE.

Cruz, D. (2020). Mujeres, cuerpos y territorios: entre la defensa y la desposesión. En *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (1ª ed., pp. 45-61). Ediciones Abya Yala.

Cruz, D. y Bayón, M. (Coords.). (2020). *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (1ª ed.). Ediciones Abya Yala.

Chavéz, M. (1986). *Realidades y perspectivas de la población indígena del sur de Colombia: reflexiones sobre los resguardos indígenas en Nariño*.

Davis, K., y Newstron, J. (2004). *Comportamiento humano en las organizaciones*. McGraw Hill.

Denzin, N. (1989). *Interpretive Biography. Qualitative Research Methods*. SAGE. https://books.google.com.co/books?hl=es&lr=&id=3Xkl5fLu_t8C&oi=fnd&pg=PA7&ots=FvimRov013&sig=LjcP_i2KsfLgKsixsk3MaKcBazk&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

De Oto, A. y Bidaseca, K. (2022). *Frantz Fanon y Edouard Glissant Once ensayos desde el Sur*. http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/pdf_2805.pdf

Díaz, J. (2021). La búsqueda por cambiarlo todo Acuerdos y tensiones de los feminismos populares autónomos. *MILLCAYAC Revista Digital de Ciencias Sociales*, *VII*(13), 513-552. Universidad Nacional de La Plata – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Dorlin, E. (2009). *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista.* Nueva Visión.

Duch, L., y Mélich, J. (2005). *Escenarios de la corporeidad: Antropología de la vida cotidiana.* Trotta

Durston, J. (2000). ¿Qué es el capital social comunitario? *Serie Políticas Sociales* (38). División de Desarrollo Social. Santiago de Chile: CEPAL. https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/e53d09e3-8949-49d3-bc50-eb3e07390844/content

Dussel, E. (1991). Método para una filosofía de la liberación. México: Editorial Universidad de Guadalajara.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación.* Nueva América.

Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión.* Trotta.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencia Sociales. Perspectivas Latinoamericanas.* CLACSO.

Dussel, E. (2006). *Filosofía de la Cultura y la Liberación.* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Ellis, C. (2004). *The Ethnographic I. A Methodological Novel About Autoethnography*. Altamira Press.

Ellis, C. y Bochner, A. (Eds.). (1996). *Composing Ethnography: Alternative Forms of Qualitative Writing.* Altamira Press.

Ellis, C. y Bochner, A. (2003). Autoethnography, Personal Narrative, Reflexivity. Researcher as Subject. En N. Denzin e Y. Lincoln (Eds.), *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. SAGE.

Ellis, C., Adams, T. y Bochner, A. (2011). Autoethnography: An Overview. *Forum: Qualitative Social Research, 12*, (1). https://doi.org/10.17169/fqs-12.1.1589

Escobar, M. (2015). Cuerpo y subjetividad en Latinoamérica: resistencia a la cultura somática del capitalismo. *Revista Nómadas. Capitalismo contemporáneo y crisis civilizatoria*, (43), 184-199. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5428007

Escobar, S. (2020). La novela gráfica autobiográfica hecha por mujeres. Cuerpo, subjetividad y búsqueda identitaria. *Fuentes Humanísticas,* (60), 109-126. Universidad Autónoma del Estado de Morelos México. https://doi.org/10.24275/uam/azc/dcsh/fh/2020v32n60/Escobar

Esguerra, C. y Bello, J. (2013). Marco político y conceptual de la política pública nacional colombiana de los sectores sociales de personas LGBTI (lesbianas, gais, bisexuales trans e intersex) y de las personas con identidades sexuales y de género no normativas. Ministerio del Interior de Colombia.

Esguerra, C. y Bello, J. (2014). Interseccionalidad y políticas públicas LGTBI en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica. *Revista de Estudios Sociales,* (49), 19-32. https://doi.org/10.7440/res49.2014.02

Espinosa, Y. (2008). *Escritos de una lesbiana oscura, reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina.* En la Frontera.

Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.* Editorial Universidad del Cauca

Esteban, M. (2013). *Antropología del cuerpo Género, itinerarios corporales, identidad y cambio.* (2ª ed.). Bellaterra.

Esteban, M. (12-14 de febrero de 2015). *Afecto, Corporeidad y Política* [Congreso Internacional]. Univèrsitat Autónoma de Barcelona.

Fals Borda, O. (2009). Cómo investigar la realidad para transformarla. En V. Moncayo (Comp.), *Una sociología sentipensante para América Latina.* Siglo del Hombre Editores y CLACSO.

Favret-Saada, J. (2012). "Being affected". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, *2*(1), 435-445. https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.14318/hau2.1.019

Fernández, A. (1993). *La mujer de la ilusión*. Paidós.

Fernández, A. (2007). Desigualdad de género. La segregación de las mujeres en la estructura ocupacional. *Revista de Estudios de Género La ventana*, *3*(25), 140-167. https://www.scielo.org.mx/pdf/laven/v3n25/1405-9436-laven-3-25-140.pdf

Ferrarotti, F. (2007). Las historias de vida como método. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, *14*(44), 15-40. https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1365/1041

Figueroa, D. y Burguete, A. (2017). Etnizando metodologías de investigación social: formación para el fortalecimiento del liderazgo de mujeres indígenas CPU-e. *Revista de Investigación Educativa*, (25), 5-33. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=283152311002

Galdames, R. (2022). Cuerpo como primer territorio de defensa: cartografías corporales con linaje femenino en la comunidad Lickanantay Lickan Ichai Paatcha. En Pehuén (Eds.), *Mujeres indígenas en contextos de colonialidad taller interdisciplinario de historia y memoria* (pp. 269-289). Pehúen.

Galindo Neder, M. (2011). La pobreza, un gran negocio. *Mujer Pública*, (7), 111-112. Casa Virgen de los Deseos.

Gargallo, F. (2012). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.* Ediciones desde abajo.

García-Torres, M., Vázquez, E., Cruz, D. y Bayón, M. (2022). Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios. En D. Cruz y M. Bayón (Coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (1ª ed., pp. 23-43). Ediciones Abya Yala.

Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas.* España: Gedisa.

Giglia, A. (2003). Cómo hacerse antropólogo en la Ciudad de México. Autoanálisis de un proyecto de trabajo de campo. *Alteridades, 13*(26), 87-102.

Gómez, A. (2023). *Cortes sobre cortes: un análisis autoetnográfico de las esterilizaciones forzadas en Perú.* Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Jurídicas. https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/15/7204/5.pdf

Gómez, P. (2017). *Agencia política de la mujer Quillacinga en el Resguardo Indígena de Mocondino: cosmovisión, lucha y territorio.* https://ridum.umanizales.edu.co/xmlui/bitstream/handle/20.500.12746/3272/Gomez_Paola_Andrea_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Goodall, H. (2008). *Writing Qualitative Inquiry. Self, Stories, and Academic Life*. Left Coast Press.

Guevara, C. y Álvarez, K. (2021). *Construcción del liderazgo de las mujeres de la comunidad amazónica de Sarayaku.* [Tesis de grado, Universidad Central del Ecuador]. http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/25385

Gutiérrez, R. (2011). *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época en que estamos viviendo*. Textos Rebeldes. https:// redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/palabras-para-tejernos-resistir-y-transformar-en-la-epoca-que-estamos-viviendo-pdf.pdf

Glissant, É. (2017). *Poética de la relación.* Universidad Nacional de Quilmes.

Grosfoguel, R. (21 de mayo de 2013). *¿Qué significa descolonizar las Ciencias Sociales?* [Sesión de conferencia]. Universidade da Coruña. https://www.youtube.com/watch?v=FOHBLmFHl5E

Halliday. M. (1979). *Lenguaje como semiótica social: La interpretación social del lenguaje y del significado*. Fondo de Cultura Económica.

Hancock, A. M. (2007). Intersectionality as a normative and empirical paradigm. *Politics and Gender, 3*(2), 248–254. https://doi.org/10.1017/S1743923X07000062

Haraway, D. (1993). Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una mirada parcial. En AAVV (Orgs.), *De mujer a género: Teoría, Interpretación y Práctica Feminista en las Ciencias Sociales* (pp. 115-144). CEAL.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Catedra.

Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra_Conoce_Oncoratón: Feminismo y tecnociencia*. UOC.

Haraway, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities, 6*(1), 159-165. https://doi.org/10.1215/22011919-3615934

Hernández, A. (2014). Cuerpos femeninos, violencia y acumulación por desposesión. En M. Belausteguigoitia y M. Saldaña-Portillo (Coords.), *Des/posesión: Género, Territorio y luchas por la autodeterminación* (pp. 79-100). UNAM-PUEG.

Hernández, A. (2017). Confrontando la Utopía Desarrollista: El Buen Vivir y La Comunalidad en las luchas de las Mujeres Indígenas. En S. Varela y S. Zaragocín (Comps.), *Feminismo y Buen Vivir. Utopías decoloniales* (pp. 26-43). PYDLOS Ediciones.

Hernández, A., y Suárez, L. (Eds.). (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes.* Ediciones Cátedra - Universidad de Valencia - Instituto de la Mujer.

Honneth, A. (2007). *Reicación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.

Ibrahim, S., y Alkire, S. (2007). Agency and empowerment: A proposal for internationally comparable indicator. *Oxford Development Studies, 35*(4). 380-403. http://publish.illinois.edu/womenanddevelopment/files/2015/10/Agency-and-empowerment.pdf

Ingold, T. y Vergunst, J. (2008). Introduction. En: Tim, I. y Jo, V (Orgs.), *Ways of walking: Ethnography and Practice on Foot* (pp. 1-20). University of Aberdeen.

Jaramillo, C. y Canaval, G. (2020). Violencia de género: Un análisis evolutivo del concepto. *Universidad y Salud, 22*(2), 178-185. https://doi.org/10.22267/rus.202202.189

Korol, C. (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina.* https://www.grain.org/attachments/4092/download

Lagarde, M. (1997). *La política de las mujeres*. Cátedra.

Lagarde, M. (2001). Poder, relaciones genéricas e interculturales. En M. Lagarde *et al., Conferencias internacionales. Primer encuentro mesoamericano de estudios de género* (pp. 13-50). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Lajo, J. (2005). *Qhapac Ñan: la ruta Inka de sabiduría.* Lima.

Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión.

León, M. (1997). *Poder y empoderamiento femenino.* Tercer Mundo. https://bibliotecaiztapalapauin.files.wordpress.com/2018/07/podermujer2.pdf

Leyva Solano, X., y Speed, S. (2015). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En VV. AA, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (pp. 451-480). Taller editorial La Casa del Mago.

López, S. (2013). Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada. Revista Española de Ciencia Política, (32), 239-242. https://recyt.fecyt.es/index.php/recp/article/view/37597

Lorde, A. (1984). Usos de lo erótico: lo erótico como poder. En A. Lorde, *Sister outsider: Essays and speeches* (pp. 37-46). Crossing Press.

Lorde, A. (1998). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En C. Moraga y A. Castillo (Eds.), *Esta puente mi espalda* (pp. 89-93). Ismpress ed.

Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Horas y Horas.

Lucero, M. (2014). Crónicas performativas como prácticas de resistencia. *Revista Estudos Feministas, 22*(2), 657-665 Universidade Federal de Santa Catarina. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38131661017

Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *RIFP*, (25), 61-76. https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf

Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia, 22*(1), 186-209.

Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género.* Binghamton University.

Lugones, M. (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Hypatia, 25*(4), 742-759. https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504

Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. Serie Foros. Conexión Fondo de Emancipaciones.

Lugones, M. (2021). Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones. Ediciones del Signo.

Magally, S. (1 de mayo del 2011). Cerca de 5 millones de hogares mexicanos jefaturados por una mujer. Conapo/Cimacnoticias. http://www.cimac.org,mx/noticias/01may/01051402.html

Mamián, D. (2000). Rostros y rastros de un camino por andar. Mopa-Mopa, 75-88.

Manifiesto por el Buen Vivir. (2021). https://www.kedistan.net/2021/04/28/moira-millan-manifiesto-buen-vivir/

Marchese, G. (2020). Subvertir la geopolítica de la violencia sexual: una propuesta de (contra) mapeo de nuestros cuerpos-territorio. En D. Cruz y M. Bayón (Coords.), Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas (1ª ed., pp. 277-299). Ediciones Abya Yala.

Martínez, S. (2017). Procesos de empoderamiento y liderazgo de las mujeres a través de la sororidad y la creatividad. Universidad Autónoma de Madrid. https://repositorio.comillas.edu/xmlui/handle/11531/34262

Martínez, S. y Portilla, M. (1992). Presencia y descomposición del resguardo de Catambuco en el siglo XX. [Trabajo de grado inédito]. Universidad de Nariño.

Massey, D. (1994). Space, Place and Gender (1ª ed.). University Press.

Matarrese, M. (2015). De la entrevista al recorrido territorial. Avá Revista de Antropología, (27), 119-140. Universidad Nacional de Misiones. https://www.redalyc.org/pdf/1690/169049174007.pdf

Matto de Turner, C. (1889). *Aves sin nido.* Biblioteca Virtual Universal. http://www.biblioteca.org.ar/libros/71077.pdf

McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las Geografías Feministas.* Cátedra.

Mejía, M. (2006). *Mujer indígena y gobernabilidad en Guatemala.* https://www.focal.ca/pdf/indigenous_Mejia_indigenous%20women%20governance%20Guatemala_March%202006_s.pdf

Melo, M. (1992). *El manejo y conocimiento de los Andes. Corregimiento de Genoy, municipio de Pasto*. [Trabajo de grado]. Universidad del Cauca.

Méndez, G. (2009). *Uniendo y abriendo caminos: La actoría política de las mujeres indígenas en el movimiento indígena ecuatoriano.* FLACSO.

Méndez, M. (2013). La autoetnografía como un método de investigación: ventajas, limitaciones y críticas. *Colombian Applied Linguistics Journal, 15*(2), 279-287. https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.calj.2013.2.a09

Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso (Ed.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano.* En la Frontera.

Mendoza, B. (2014). *Ensayos de Crítica Feminista en Nuestra América.* Editorial Herder.

Mignolo, W. y Walsh, C. (2018). *On Decoloniality.* Duke University Press.

Mohanty, Ch. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso decolonial. En L. Suárez y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 117-163). Cátedra.

Moreano, M. y Arrazola I. (2020). El mapa como guía: el mapeo de las violencias feminicidas y el devenir feminista. En D. Cruz y M. Bayón (Coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (1ª ed., pp. 257-276). Ediciones Abya Yala.

Morin, E. (1986). El método, III: El conocimiento del conocimiento. Cátedra.

Muñoz, L. (2003). *Historia de Pandiaco*. *Desde la Colonia hasta la República Siglo XVI-XX*. Academia Nariñense de Historia.

Murillo, D. (2016). Seguimiento a la palabra: aproximación a los ejercicios de memoria y reflexión de las autoridades ancestrales indígenas en los Círculos de Palabra. *Maguaré, 30*(2), 121-147. https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/67212/66916-347968-1-PB.pdf?sequence=1#:~:text=Los%20C%C3%ADrculos%20de%20Palabra%20son,y%20reconstruyen%%20el%20conocimiento%20propio

Noguera, P. (2004). *El reencantamiento del mundo.* Colombia: Editorial de la Universidad Nacional de Colombia IDEA.

Observatorio de Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas, Secretaría Técnica Indígena y Comisión Nacional de Territorios Indígenas. (2022). *Mujeres indígenas y territorios. Aproximación a las re-"ex"-sistencias y repolitización de la vida.* CNTI – Tenure Facility.

Ochoa, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y., Espinoza, D., Gómez y K., Ochoa (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (1ª ed., pp. 105-118). Editorial Universidad del Cauca

Pabón, C. (2002). Construcciones de cuerpos. En Grupo de Derechos Humanos (Comp.), *Expresión y vida: prácticas en la diferencia* (pp. 36-79). Escuela Superior de Administración Pública (ESAP).

Pacosillo, M. y Huanca, O. (2021). *La formación educativa y de liderazgo de las mujeres campesinas indígenas originarias de Bolivia "Bartolina Sisa*. [Tesis de grado]. Universidad Mayor de San Andrés. http://repositorio.umsa.bo/xmlui/handle/123456789/26985

Paiva, R. (2007). *Feminismo paritario indígena andino.* Artículos Global.

Paredes, J. (2006). Para que el sol vuelva a calentar. En E. Monasterios (Comp.), No pudieron con nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando (pp. 61-96). Plural.

Paredes, J. (2013). Hilando fino desde el feminismo comunitario. Cooperativa el Rebozo.

Paredes, J. (2015). Despatriarcalización. Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). Revista de Estudios Bolivianos, 21, 100-115.

Parker, R. (1984). *The subversive stitch. Embroidery and the making of the feminine*. The Women's Press.

Pérez, S. (2015). *La idea de alteridad en el pensamiento filosófico de Enrique Dussel.* [Tesis doctoral]. Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea.

Perugache, J. (2014). La disolución de los resguardos quillasingas del valle de Atriz del suroccidente. *Procesos Históricos*, 140-157.

Piñacué, S. (2017). *Liderazgo y poder: una cultura de la mujer nasa*. https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctvn5tzv7.15.pdf

Postrel, V. (2024). *El tejido de la civilización Cómo los tejidos dieron orden al mundo.* Siruela Biblioteca de Ensayo.

Preissle, J. y DeMarrais, K. (2015). *Enseñar la reflexividad en la investigación cualitativa. Acoger un estilo de vida de investigación.* En N. Denzin y M. Giardiana (Eds.), Qualitative Inquiry and the Politics of Research. Left Coast.

Quijano, A. (2005). *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina.* CLACSO.

Real Academia Española. (2023). *Diccionario de la lengua española.* https://dle.rae.es/contenido/actualizaci%C3%B3n-2023

Radcliffe, S. (2008). Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género. En P. Wade, F. Urrea y M. Viveros. (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina,* (pp. 105-132). Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales (CES), Escuela de Estudios de Género.

Resguardo Indígena de Guambia. (2008). *Minga de pensamiento.* Ministerio de Educación Nacional de Colombia.

Robinson, D., Díaz-Carrión, I. y Cruz, S. (2019). Empoderamiento de la mujer rural e indígena en México a través de grupos productivos y microempresas sociales. *RETOS Revista de Ciencias de la Administración y Economía, 9*(17), 91-108. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=504558496006

Rodas, J. (2020). Llegar, sentir e implicarse: reflexiones sobre una investigación en torno a las emociones. En D. Cruz y M. Bayón (Coords.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas* (1ª ed., pp. 201-214). Ediciones Abya Yala.

Rodríguez, R. (2012). La Experiencia Innominable. El poder del testimonio. En *Cuerpo y Política. Palabras y Silencios. Experiencias de aborto. Testimonios de dos orillas.* Ed Académica Española.

Rojas, H (2008). Secuelas emocionales y sociales en mujeres víctimas de violencia intrafamiliar que asisten a la defensoría de la mujer indígena de él quiché". [tesis de Grado]. http://biblioteca.usac.edu.gt/tesis/13/13_1526.pdf

Romero-Toledo, H. (2017). *Extractivismo en Chile: La producción del territorio minero y las luchas del pueblo aimara en el Norte Grande.* Universidad Austral de Chile.

Ruiz, B. (2018). Prácticas textiles para subvertir los espacios públicos. Del sufragismo al contra-feminicidio. *Dossiers feministes*, (23), 143-168. https://raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/view/355796.

Ruíz, M. y García, D. (2023). *Epistemologías feministas: cuerpo y emociones en investigación*. Universidad Autónoma de Chiapas.

Santos, B. (2003). *Crítica de la Razón Indolente.* Editorial Descleé de Brouwer.

Santos, B. (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes . En B. Santos, *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Siglo XXI – CLACSO.

Santos, B. (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Routledge.

Santos, B. (2019). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur.* Trotta

Santos, B. (2021). *Descolonizar la universidad. El desafío de la justicia cognitiva global.* CLACSO y Centro de Estudios Sociais, Universidad de Coimbra. https:// www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/09/Descolonizar-universidad.pdf

Santos, B., Meneses, M., Rufer, M., Antonacci, M., Ferreira, I., Bidaseca, K., Arriscado, J., Gimeno, C., Castaño, A., Lino, N., Ramos, J., Keith, J., Hernández, A., Araújo, S., Aragón, O., Tzul, G., Cruz, T., Avritzer, L., y Ramos, A. (2018). *Epistemologías del Sur*. CLACSO – Centro de Estudos Sociais Universidade de Coímbra.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayo sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.* Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Segato, R. (2006). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado.* Universidad del Claustro Sor Juana.

Segato, R., Malosetti, L., Bidaseca, K., Lojo, M., Mirande, M., Palermo, Z., Castillo, A., Martín, R., Bozgan, D., Ndlovu-Gatsheni, S., Mengue, J., Grüner; E., De Oto, A., Rufer, M., Gandarilla, J., Grimson, A., Vich, V., Quintero, M., Restrepo, E. y Nivón, E. (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente.* Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20160210113648/genealogias.pdf

Sierra, M. (2009). Las mujeres indígenas ante la justicia comunitaria Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos, 31,* 73-88. https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1015/339/1/LAS%20MUJERES%20INDIGENAS%20ANTE.pdf

Sierra, M. (2023). *Corpografías: Descolonizando el mapa (Adriana Varejao y Lygia Clark).* Estéticas decoloniales desde el sur: Artes, memorias y cuerpos. CLACSO

Silva, P. (2004). El género en la sociedad. En J.C. Chávez (Ed.), *Perspectiva de género* (pp. 13-22). Plaza y Valdés S.A.

Sistema de Educación Indígena Propio. (2013). *Perfil del sistema educativo indígena propio.* http://www.ut.edu.co/administrativos/images/DOCUMENTOS%20ADMINISTRATIVOS/ASOCIACIONES/CABILDO_INDIGENA/seip.pdf

Scott, J. (2008). *Género e historia.* FCE.

Smith, N. (1993). Homeless/global: scaling places. En J. Bird *et al.*, *Mapping the futures: local cultures, global change.* Routledge.

Stronach, M., Maxwell, H. y Pearce, S. (2017). *Indigenous Australian women promoting health through sport.* https://doi.org/10.1016/j.smr.2018.04.007

Tarrés, M. (Coord.). (2001). *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – El Colegio de México.

Taylor, D. (2012). *Performance.* Asunto Impreso ediciones.

Tzul, G. (2010). Mujeres, gubernamentalidad y autonomía. Una lectura desde Guatemala. En Y. Espinosa (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (1ª ed., pp. 37-46). En la Frontera.

Thompson, J. (1998). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. Nómadas, 45, 123-139. http://www.scielo.org.co/pdf/- noma//n45a09.pdf

Ulloa, A. (2021). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política, 61*, 38-48.

Valdés, G. (2005). Diversidad y articulación en América Latina de los desafíos de los movimientos sociales ante la civilización excluyente, patriarcal y depredadora del capital. *Revista Dialéctica, 37*(29), 37-64. https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170721051921/Movimientos_sociales.pdf

Valdés, T. (2000). *De lo social a lo político: la acción de las mujeres latinoamericanas.* LOM Ediciones.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. España: Melusina.

Vargas, V. (2008). *Nuevas formas de participación política y de luchas feministas en lo local y en lo global en el nuevo milenio* [Ponencia]. IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Rosario, Argentina.

Vázquez, A. (2013). Tres conceptos de alteridad: una lectura actitudinal. *Daimon Revista Internacional de Filosofía,* (61), 75-91. https://doi.org/10.6018/daimon/132141

Vidal, E. (2011). Trayectoria de una obra: "A negra" (1923) de Tarsila do Amaral. Una revolución icónica. Dossier thématique: Brésil, questions sur le modernisme. *Artelogie, 1*(1). https://doi.org/10.4000/artelogie.8562

Vidal-Ortiz, S., Viteri, M. y Serrano, J. (2014). Resignificaciones, prácticas y política queer en América Latina: otra agenda de cambio social. *Nómadas,* (41), 185-201. http://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_41/41_11VVS_Resignificaciones_practicas_y_politicas.pdf

Viveros Vigoya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia, 1*, 63-81. http://revlatinofamilia.ucaldas.edu.co/downloads/Rlef1_4.pdf

Viveros Vigoya, M. (2012). Sexuality and Desire in racialised contexts. En P. Aggleton, P. Boyce, H. Moore, y R. Parker (Eds.), *Understanding Global sexualities. New Frontiers* (pp. 218-231). Routledge.

Viveros Vigoya, M. (2015). L'intersectionnalité au prisme du féminisme latino-américain. *RaisonsPolitiques. Leslangages de l'Intersectionnalité*, *58*(2), 39-55. http://dx.doi.org/10.3917/rai.058.0039

Viveros Vigoya, M. (2016). *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Debate Feminista, 52.* UNAM-PUEG. http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0188947816300603

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época.* Universidad Andina Simón Bolívar, Editoral Abya Yala.

Zapata Galindo, M. (17 de noviembre de 2011). *El paradigma de la interseccionalidad en América Latina* [Ponencia]. Lateinamerika-Institut, Freie Universität Berlin.

Zaragocín, S. (2017). Feminismo Decolonial y Buen Vivir. En S. Varela y S. Zaragocín (Comps.), *Feminismo y Buen Vivir. Utopías decoloniales* (pp. 17-25). PYDLOS Ediciones.

Ziga, I. (2014). *Malditas. Una estirpe transfeminista.* Txalaparta.