



“Ser” mujeres indígenas: un diálogo intercultural con los saberes agroecológicos de las mujeres del resguardo indígena San Lorenzo de Riosucio, Caldas

Melissa Hincapié Ochoa¹

Resumen

La pregunta por la ya complicada identidad de género, se agudiza como problema cuando se cuestiona la especificidad que pone la identidad étnica. Dos formas de existencia históricamente inesenciales, en condiciones de opresión, que se ponen en conversación haciendo de un método: el diálogo intercultural, el propósito de “concretar una voluntad inclusiva de todo cuanto tiene un interés humano emancipatorio” para dar sentido al derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas desde una perspectiva de género.

Palabras clave: ser mujer indígena; prácticas agroecológicas; autodeterminación territorial; ecofeminismo; economía feminista; diálogo de saberes; interculturalidad.

¹ Abogada, investigadora principal del proyecto de investigación derivado de prácticas académicas “SER” mujeres indígenas. *Construcciones socio-políticas situadas de autonomía alimentaria en resguardo San Lorenzo de Riosucio, Caldas*, aprobado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación –CODI–, en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia.

El artículo contiene el resultado de la investigación que se presentó como trabajo de grado para optar al título de Abogada en la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: melissa.hincapie@udea.edu.co



Citación de este artículo: Hincapié Ochoa, M. (2019). “Ser” mujeres indígenas: un diálogo intercultural con los saberes agroecológicos de las mujeres del resguardo indígena San Lorenzo de Riosucio, Caldas. *Diálogos de Derecho y Política* (22), pp. 56-80.

Recuperado de: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/derypol/article/view/338185>

“Ser” mujeres indígenas: un diálogo intercultural con los saberes agroecológicos de las mujeres del resguardo indígena San Lorenzo de Riosucio, Caldas

Introducción

Para los pueblos indígenas, la alimentación se ha configurado como un vínculo fundamental con la apropiación de su cultura, y en ese sentido, con la generación de autonomía y determinación cultural; constituyente del eje primordial que articula al territorio, la cosmovisión de sus prácticas (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación - FAO, 2018). En relación con ésta, las mujeres indígenas se han constituido como grandes guardianas de la biodiversidad, legado que por tradición ha estado en sus manos, pues han sido responsables de la agricultura de pequeña escala: el cuidado, la selección y reproducción de semillas, la huerta, el jardín, los animales, la alimentación, etc. Mientras los hombres se han responsabilizado históricamente de la agricultura de gran escala, por ejemplo, las grandes plantaciones y la comercialización de alimentos. Por ello, las mujeres han adquirido un contacto directo con el cuidado, guarda de las semillas y la alimentación.

Esas tradiciones legadas a las mujeres se han constituido en trabajo feminizado, por tanto, invisibilizado u ocultado. Históricamente, las funciones que han desempeñado las mujeres, a las cuales se les ha asignado labores exclusivas en ámbitos de lo privado, han sido posibles por una división sexual del trabajo, roles y tareas designadas al género (Pérez Orozco, 2014), lo cual sin embargo, es comprendido por las mujeres de la comunidad como un espacio de poder concreto en esas relaciones comunitarias en las que se desempeñan, a pesar de que esas funciones se consideren inscritas en unos modos económicos de producción y reproducción determinados, en los cuales, la apropiación de la fuerza productiva de los cuerpos de las mujeres es la que posibilita la reproducción de la fuerza de trabajo en el capitalismo² (Federici, 2013).

Estas nociones diferenciadas, es necesario someterlas a permanente confrontación para posibilitar la generación de un diálogo intercultural, que permita aproximarse a las especificidades que tienen los trabajos de cuidado y la cercanía de las mujeres con la naturaleza en la comunidad indígena del Resguardo San Lorenzo de Riosucio, Caldas, donde

² Al respecto, Federici, propone que: “la globalización es especialmente catastrófica para las mujeres (...) por los objetivos a los que se dirige. (...) La globalización se propone entregar al sistema capitalista el control total sobre la actividad humana y los recursos naturales. Por tanto, debe expropiar a los trabajadores de todo medio de subsistencia que pueda habilitarlos para resistir a una explotación más intensa. Siendo así, sólo puede triunfar mediante un ataque sistemático a las condiciones materiales de la reproducción social, y a las principales protagonistas de esta actividad, quienes en la mayoría de los países son mujeres” (2013, p. 22)

este tipo de trabajos representa una importancia diametralmente opuesta, entre la cultura indígena y la representación que de ellos tenemos en Occidente.

El diálogo de saberes es un método cualitativo de investigación, que se suele inscribir en la Investigación Acción Participación, que es una metodología en sí misma³. El primero, quiere comprender, sintetizar, teorizar y contextualizar el conocimiento, partiendo de la comprensión de los problemas y necesidades que tiene una comunidad establecida; mediante la reflexión y discusión de los actores, basándose en las palabras de la misma comunidad. La segunda, se basa en la interacción entre los distintos actores para el reconocimiento de los problemas de dicha comunidad, y así plantear alternativas de mejoramiento las cuales requieren de la participación de ésta y generan aprendizaje mutuo durante todo el proceso. (Merlon, 2014)

El proceso investigativo derivado de la práctica socio-jurídica QUIRISIA QAWAI, de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia parte, como la práctica misma, de la pretensión de generar un “diálogo de saberes” con la comunidad indígena San Lorenzo; el proyecto, específicamente con sus mujeres. Los indígenas del resguardo, Embera Chamí, se organizan en 21 comunidades y un centro poblado en el territorio de jurisdicción colectiva ubicado en el municipio colombiano de Riosucio, en el departamento de Caldas; allí conviven 11.000 habitantes, con un gobierno propio que da sentido a las políticas de salvaguarda indígena. La investigación se plantea ese diálogo inscrito en la metodología de la acción participativa con el propósito de pensar qué es una mujer indígena, partiendo de que las prácticas y representaciones desde ese saber tradicional, la relación con la tierra, la alimentación y la protección de semillas como generadoras de autonomía alimentaria para la comunidad, en relación con las formas de poder que se recrean entre lo privado y lo público de la cosmovisión indígena, pueden dialogar con la teoría de género. De modo que, eso constitutivo de las formas económicas de autodeterminación de la comunidad indígena tiene implicaciones de género que pueden leerse de muchas formas desde lo económico o lo político, por ejemplo. En ese sentido:

La aportación de la metodología se orienta por el lado de incursionar la eficiencia de los métodos cuando se aplican en el trabajo de investigación. Esto significa que los métodos no

³ La diferencia pertinente entre método y metodología, consiste en que la última “es el *logos* que orienta al estudio lógico de los métodos, lo cual implica el análisis de la lógica que los sustenta, el sentido de su efectividad, la cobertura de su eficacia, la fortaleza de sus planteamientos y la coherencia para producir conocimiento relevante” (Aguilera Hintelholher, 2013, p. 89), los métodos en cambio, “son productos históricos, culturales, valorativos y aplicados. Estos elementos son la materia de estudio de la metodología, y ésta se encarga de analizar no sólo su pertinencia, sino la calidad de sus atributos en el afán de producir el conocimiento científico” (Aguilera Hintelholher, 2013, p. 89). Así comprendido, el método es una parte estructurante de la metodología que fundamenta el análisis teórico, pero que tiene que pasar por el tamiz de la metodología para ser válido como resultado investigativo.

son infalibles, sino que están expuestos a ventajas y limitaciones. Localizar y fundamentar a éstas, es la tarea de la cual se ocupa la metodología. En esta operación, el método permite simplificar la complejidad al seleccionar los elementos más significativos de un problema a fin de proceder a su estructuración conceptual y explicación causal. La importancia del método consiste en que está dotado de propiedades cognoscitivas que permiten el abordaje ordenado de una parte de la realidad y que depende del sujeto cognoscente la utilidad que pueda tener al conseguir que a través del trabajo de investigación, es posible esclarecer lo que antes no se conocía (Aguilera Hintelholher, 2013, pp. 89-90).

Desde esa especificidad metodológica, se propuso pensar la generación de espacios en el ejercicio investigativo que partiendo de las nociones construidas por la comunidad en torno a un saber agroecológico recreado en su cotidianidad, pensara la construcción del ser mujer indígena, a partir de sus prácticas en torno al uso de la tierra, la reproducción económica y su fuerza productiva, desarrollando ejercicios de visibilización de éstas, que posibilitaran resignificar y/o reivindicar sus prácticas culturales ancestrales y con ello enfrenten la amenaza que a su desaparición enfrentan, con las construcciones que la comunidad ha forjado en sus luchas y resistencias por la autodeterminación territorial pensada desde el lugar que ocupa la mujer en su generación. Sin embargo, las dinámicas investigativas y comunitarias no permitieron generar muchos de los espacios que se proponían, ni articular un grupo determinado de mujeres, por lo tanto, a partir de otros acercamientos de campo, la investigación se ha dirigido a plasmar las aproximaciones teóricas generadas en torno a la pregunta ¿qué es una mujer indígena? con el objetivo de dar lugar a la reflexión de esas prácticas económicas con las nociones creadas por el ecofeminismo y su importancia política (Puleo, s.f.) en la construcción de autodeterminación territorial, en el marco de las especificidades del Resguardo Indígena San Lorenzo y sus relaciones territoriales con la naturaleza y el trabajo realizado por sus mujeres.

La aplicación de cualquier método cualitativo implica una actitud reflexiva, que responde a la exigencia de presentar un problema con sentido lógico, en función de categorizar preguntas e hipótesis investigativas en su realización comunitaria y participativa, en este caso. El método *diálogo de saberes* es una vía para la comprensión de la realidad, que se propone abordar un problema para que sea aprehendido en su contexto. De modo que, la producción de conocimiento científico implica su producción basada en la reflexión de una realidad que se ha puesto como problema y sobre la cual es menester indagar y conceptualizar para no partir de la afirmación de obviedades. Sin embargo, su comprobación se ratifica en la comprobación metodológica, la acción participativa, a la cual no se dio resultado efectivamente (Merlon, 2014). Aplicar un método no depende de sí mismo, aunque marque las pautas para conocer, depende de la voluntad de elección que valorativamente realiza el sujeto que investiga al seleccionar un problema, un objeto de estudio y la estructuración de la forma de responder a una pregunta investigativa. Un diálogo de saberes genera apenas la posibilidad de evidenciar las contradicciones que entre ellos se manifiestan, y no la

posibilidad de acertar con una respuesta unívoca. En ese cuadro, se parte de postular, desde esas contradicciones, las problemáticas de género que la comunidad ha identificado, que puedan ser objeto de estudio del marco teórico investigativo, frente a las problemáticas externas, de carácter histórico, que escapan a la cosmovisión indígena y que pueden ser factores de incidencia en esas problemáticas de género, que crean una mayor desigualdad para las mujeres que para los hombres, aun cuando subsisten en un mismo contexto y en relativas condiciones económicas (Aguilera Hintelholher, 2013).

De manera que el diálogo de saberes, comprendido con esa característica que lo hace método cualitativo no presupone qué saberes pueden dialogar, pues al método se le recrea con cada problema investigativo. El problema puede ser analizado desde variables muy diversas que posibilitan aproximaciones a comprender el contexto comunitario. En este caso, la pregunta postulada: ¿qué es una mujer indígena? con las especificidades categoriales que se han mencionado: prácticas económicas agroecológicas del resguardo, ecofeminismo y construcción de autodeterminación territorial que realizan las mujeres indígenas, propone un diálogo de saberes comprendido como diálogo intercultural, que se apoya en la siguiente noción de conversación de Celia Amorós:

(...) nos enfrentamos a una tarea ingente de constructiva y reconstructiva a la vez: la depuración de chauvinismos de todo pelaje, en la medida en que son puntos ciegos desde el punto de vista epistemológico a la vez que injusticias ético-políticas, (...) que se concreta aquí en una voluntad inclusiva de cuanto tiene un interés humano emancipatorio. (...), el canon autorreferido masculinista y etnocéntrico deberá ser sustituido por currícula interculturales donde estén representadas las voces de los géneros y las razas en una "conversación de la humanidad". (s.f., p. 51)

El propósito de ese diálogo que sin perder de vista las especificidades de uno y otro saber: las construcciones propias de la teoría género y las construcciones que en torno a la mujer recrean el conocimiento indígena, es el de la comprensión en esa conversación intercultural, de los lugares comunes, por los cuales, las mujeres indígenas, insertas en un modo de producción económico universalizante e inmersas en unas relaciones de poder patriarcales configuradas estructuralmente; comparten la cualidad genérica “mujeres” en ese diálogo de lo humano, donde la especificidad “indígenas”, posibilita las contradicciones para la realización del método, pues la preminencia que se da a una u otra forma de identidad se relacionan en la comprensión de la comunidad antagónicamente a las nociones de género que han construido teorías feministas, la pregunta por qué es una mujer, a la que ha dado sentido Simone de Beauvoir (2005), se tiene como una noción occidental colonizante, frente a lo cual, se propone evidenciar cuáles son las contradicciones entre uno y otro saber para comprender el sentido de la pregunta que fundamenta este artículo: a saber, qué es lo que dota de contenido a la identidad mujer-indígena.

El diálogo de saberes comprendido como la confluencia permanentemente de visiones contradictorias (que no quiere decir oponibles o en rechazo una de la otra, sino, en relación de exclusión), busca además dejar postulada para la reflexión, la importancia misma del método como problematización de un contexto, que deja al saber normativo atender por un lado y desde una posición situada (la propia: ser mujer, no ser indígena, ser estudiante de derecho con énfasis llevados al campo de las ciencias sociales en general, promotora agroecológica, comprometida con los problemas de una comunidad indígena con apertura a la creación de espacios y reflexiones en diálogo), una mirada que construye las categorías conceptuales para las posibilidades analíticas puestas en función de esa *voluntad inclusiva de cuanto tiene un interés humano emancipatorio* (Amorós, s.f.) desde las cuales, la autodeterminación puede ser sólo un ejercicio de la especificidad, en ese sentido, una excepcionalidad frente a una estructura económica, o puede ser una inquietud sobre el papel totalizante, y así excluyente, del derecho y en ese sentido una apuesta política de esa voluntad inclusiva emancipatoria, que es la propia construcción y reivindicación de la autodeterminación de los pueblos indígenas en el marco que los procesos hegemónicos posibilitan o en oposición a esos.

Así, con el propósito de que el ejercicio investigativo no se desarrollase desde una mirada colonizadora por un lado o romántica por el otro, se propone para el método la inclusión de comprensiones construidas desde lo que se ha llamado conocimiento situado (Harding, 1987)⁴, procurar un acercamiento al vínculo de las mujeres con la naturaleza para comprender esas relaciones en las cuales, las mujeres indígenas, subordinadas por una triple condición de etnia, género y clase; han tenido a cargo los trabajos de cuidados en esa división sexual del trabajo, que ligado como condición de existencia a ser mujeres indígenas en la producción y reproducción económicas, implican múltiples formas de subyugación a procesos sociales que se hegemonizan; no pierda de vista los lugares de resistencia frente a ellos como apuesta metódica que no constituyera una mirada colonizadora o una proteccionista que revictimizara a la mujer indígena en su triple condición de subalternidad (género, etnia y clase), sino que contribuyese a desvictimizar tal rol para pensar la emancipación de eso que pueda significar “ser mujer indígena”. El lugar desde donde se sitúa quien investiga en esta apuesta por un diálogo de saberes es fundamental para la realización de ese cometido, pues plantea la existencia de múltiples perspectivas interpretativas de una realidad mirada en contexto, pues es precisamente la posibilidad de esa posición lo que permite la generación de un diálogo, que no pretenda habitar una mirada extraña que pueda fungir como apropiación cultural,

⁴ El feminismo ha planteado métodos de investigación propios, lo cual ha sido rebatido por Harding. Sin embargo, la pregunta que ha abierto a la forma de producción de conocimiento cuestiona directamente las pretensiones de los métodos (que no los métodos y enfoques en sí mismos) de separar la subjetividad para generar un conocimiento “objetivo”, en cambio, se ha apostado por una forma de implicación de la subjetividad y de la experiencia personal que legitima las reflexiones feministas en función de la raza, el género y la clase, en oposición a la forma despersonalizante que se reclama objetiva, pero que cae por esa vía en diferentes tipos de fundamentalismos (1987).

igualmente colonizadora, a la que sugiere un mejor modelo hegemónico para pensarlo. De ahí que autoras como Sandra Harding propongan en relación al estudio de fenómenos sociales la necesidad de que:

(...) la investigadora o el investigador se coloquen en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio, recuperando de esta manera el proceso entero de investigación para analizarlo junto con los resultados de la misma. En otras palabras, la clase, la raza, la cultura, las presuposiciones en torno al género, las creencias y los comportamientos de la investigadora, o del investigador mismo, deben ser colocados dentro del marco de la pintura que ella o él desean pintar. (...) Significa (...) explicitar el género, la raza, la clase y los rasgos culturales del investigador y, si es posible, la manera como ella o él sospechan que todo eso haya influido en el proyecto de investigación. (...) Así, la investigadora o el investigador se nos presentan no como la voz invisible y anónima de la autoridad, sino como la de un individuo real, histórico, con deseos e intereses particulares y específicos (1986, p. 78).

En ese sentido, situar experiencias que preguntan, conversan y se oponen a la verdad mío que construyen los saberes dominantes; es pensar que contrastarlas, permite ampliar la vista sobre las especificidades que se plantean. Pero que partiendo de “lo que falta”, se reconozca al tiempo en sus limitaciones, pues no cabe proponer una visión relativista, monocultural y monolítica que contraste con las versiones oficiales objetivadoras que relegan al olvido los ámbitos de lo privado; sino, aceptar la necesidad de ver más allá de ellas para pensar las estructuras que se reproducen, también en el seno de lo íntimo, e incluso, gracias a éste. Eso sí, en función de generar reflexiones dirigidas a las necesidades específicas de una comunidad y de unas mujeres en diversas situaciones de subalternidad que requieren acciones prácticas y reflexiones concretas para encarar lo real de su lucha vivencial, cotidiana; para que pervivan enfrentándose a las transformaciones que las acucian en permanente contradicción a sí mismas.

El Resguardo Indígena San Lorenzo: la importancia de la experiencia agroecológica para la autodeterminación de la comunidad y la defensa de lo cotidiano

En el Resguardo Indígena San Lorenzo la principal fuente económica se basa en la agricultura, con sembrados de café y caña panelera, en orden de importancia. Y de frijol, plátano, yuca y otros alimentos de *pancoger*, luego, con los que se abastecen los mercados locales (Grupo Semillas, Universidad del Rosario, 2004, p. 57).

En Riosucio se adelantan varios procesos de organización de productores y productoras indígenas y campesinas. Entre éstos se destacan principalmente, la experiencia de la Asociación de Productores Indígenas y Campesinos (Asproinca) que tiene actividades en los resguardos indígenas de Riosucio y otros dos municipios cercanos (Supía y Cicirrá); así como las experiencias de Asprocafé, Ingrumá y otros, que articulan al resguardo con la actividad productiva del municipio y otros resguardos; articulación que se constituye como una red

significativa de productores agroecológicos y que posicionan al municipio como uno de los más biodiversos del país. Estas experiencias sirven como referente para situar la importancia de la práctica de técnicas agroecológicas en la región, al ser una de las más significativas en todo el país y por tanto, una que preocupada por el propósito de darle un manejo alternativo al uso del suelo para recuperar conocimientos y prácticas ancestrales con los recursos locales disponibles y así generar espacios de soberanía alimentaria; se constituye como un modelo a nivel nacional, de generación de autodeterminación territorial (Grupo Semillas, Universidad del Rosario, 2004, p. 57). Sin embargo, en relación a esa importancia que hoy tienen estos procesos, las dificultades para lograr una experiencia agroecológica como proceso comunitario del Resguardo Indígena San Lorenzo han sido proporcionales y se han derivado de factores principalmente exógenos, que constituyen estas experiencias como una práctica de resistencia. El Resguardo San Lorenzo de Riosucio, Caldas, indígenas Embera Chamí, conformado por 11.000 habitantes en 21 comunidades, ha sido víctima de los paramilitares, las FARC-EP y el ELN, en la vigencia del conflicto armado colombiano. Asimismo, de actores estatales y procesos económicos que han puesto en vilo el derecho a la autodeterminación de la comunidad indígena y han sido un factor de aculturación, lo cual constituye la experiencia agroecológica como una práctica de resistencia.

Es importante destacar que el conflicto armado en el resguardo ha sido invisibilizado e incomprendido en sus dimensiones reales, lo cual amenaza con el riesgo de extinción del pueblo indígena Embera de Caldas y que el enfoque de vulnerabilidad sólo ha tenido como criterio la seguridad alimentaria, desconociendo las implicaciones del conflicto armado y por lo tanto, la corresponsabilidad del Estado y de agentes económicos en la aculturación, que comprende entre otros derechos, no sólo la seguridad sino las indispensables autonomía y soberanía alimentarias para la realización de la autodeterminación⁵. Así lo reconoce la Corte

⁵ La definición de Seguridad Alimentaria se enfocó hacia el tema de la disponibilidad y el acceso de alimentos en cantidad y calidad suficientes, sanos y nutritivos que satisficiera las necesidades alimentarias de cada individuo y de cada hogar, por lo cual se centra en apenas uno de los momentos del proceso alimentario, sin contemplar el ámbito de la producción y en este sentido, no importa quién, cómo o en dónde lo produzca. De modo que agentes externos al Estado pueden ser garantes de la alimentación de las comunidades, aunque ello implique la prestación de un servicio y se limite a la capacidad de pago. Por tanto, hablar sólo de Seguridad Alimentaria es irrespetuoso con las culturas indígenas y violatorio a su derecho de autodeterminación, ya que para estos el alimento se ha configurado como un vínculo fundamental con el territorio. En cambio, los conceptos de Soberanía y Autonomía Alimentarias introducidos por la Vía Campesina, en oposición a las políticas neoliberales de la Organización Mundial del Comercio, enfatizando en la injusticia de las relaciones comerciales internacionales cuestiona el papel de las empresas transnacionales y de las grandes potencias militares y económicas del mundo en la alimentación de los pueblos. Sin embargo, a pesar del contenido político que tiene la Soberanía Alimentaria como proceso social y de lucha en contra del sistema de producción capitalista, su ejercicio ha empezado a ser cooptado indebidamente por el Estado, desvirtuando su significancia política como proceso autónomo. (Vía Campesina, 2011) En este sentido, cuando se desvincula la Autonomía Alimentaria de la Soberanía Alimentaria o se garantiza sólo la Seguridad Alimentaria, es para algunos: “(...) predecible por ejemplo que ante el recrudecimiento de la crisis y la pérdida de legitimidad del actual modelo económico, algunos gobiernos comiencen a imponer a mediano plazo supuestas políticas agrícolas o alimentarias (...) planes de reordenamiento territorial y demográfico (incluyendo desplazamiento de poblaciones rurales), imposición de cultivos alimentarios a costa de las producciones tradicionales, apoyo

Constitucional en Auto 004, en la siguiente cita que retoma el Plan de Salvaguarda Embera de Caldas:

Para la Corte Constitucional resulta claro que la selección y caracterización de los pueblos indígenas incluidos en el Plan Integral [de apoyo a comunidades indígenas en alto grado de vulnerabilidad y riesgo de desaparición, aprobado en 2006, por la Dirección de Etnias del Ministerio de Interior y Acción Social de la Presidencia], si bien se realizó con base en criterios importantes atinentes a la situación de seguridad alimentaria hacia el año 2000, no tuvo en cuenta la realidad del conflicto armado en la última década, ni su impacto en el desplazamiento o confinamiento de indígenas, tal y como han sido acreditados ante esta Corporación. En consecuencia, muchos de los grupos que se han visto afectados con mayor severidad por el conflicto armado y por el desplazamiento forzado, no fueron incluidos dentro de esta selección (Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC, 2011, p. 19).

En los años 90's se emprendió un proyecto formativo, "La Granja Agroecológica", que como escuela comunitaria impulsaba la asociación de fuerzas productivas, de trabajo colectivo, solidario y formativo en la generación de soberanía y autonomía alimentarias para el provecho común y la apropiación de prácticas culturales que permitiesen la pervivencia de su cultura y que agrupaba a quienes hoy, a pesar de la imposibilidad material de reabrir el espacio que supuso la desarticulación generada por el conflicto, continúan fortaleciendo las prácticas agroecológicas en la colectivización de procesos como la *Red de custodios de semillas de San Lorenzo* y la *Casa de semillas* de la comunidad, que se dedican a promover la asociación para la conservación y recuperación de las especies nativas y variedades criollas de semillas; pequeños agricultores que se apropian la guarda de ellas en el quehacer cotidiano de sus fincas y que solidifican su labor en la comprensión de la importancia comunitaria de la diversidad agrícola ecológica para la resistencia cultural en la relación de ésta con la naturaleza y la alimentación, tal como se afirman los comuneros que han seguido fortaleciendo estas prácticas. De ese modo, ha sido posible que Riosucio sea, todavía, uno de los municipios con mayor diversidad cultural y gastronómica en la región. Preparaciones culinarias como los *ogagatos*, los *envueltos de maíz*, la variación entre los *chiquichosques* y la *nalgadeangel*; la posibilidad para los pobladores de consumir carne y leche frescas, de la región, la venta de alimentos caseros producidos y preparados sin el uso de insumos agrotóxicos; son generadores de autonomía y soberanía alimentarias para la materialización del gobierno propio de una cultura que se resiste a las injerencias de factores económicos externos en la apropiación y defensa de sus modos concretos de vida.

financiero y tecnológico a los grandes productores y transformadores de alimentos en desmedro del pequeño productor (...) implementados arguyendo la defensa de la Soberanía Alimentaria" (Plataforma Colombiana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo, 2010, p. 19).

Primera contradicción: lo visible y lo invisible en la cultura frente al capital cultural

Plantear la necesidad de pensar en función de la autonomía y la soberanía alimentarias, como esenciales a los procesos agroecológicos para la autodeterminación de los pueblos indígenas, puede parecer quimérico en las lógicas de la globalización. Sin embargo, aunque se reconocen las dificultades para ello, en defensa de la propuesta por lo cotidiano de las prácticas de resistencia como primer lugar para pensar el trabajo femenino de las mujeres indígenas que, frente a las injerencias económicas del capitalismo; aquello que las contradice, genera verdaderamente espacios excepcionales de autonomía; que sin embargo, viven su disrupción siempre en pugna, y por tanto, en peligro de ser capturadas. Así, según Ramírez Fierro, citado por Francesca Gargallo, pensar lo indígena implica pensarlo desde “todos los lugares marginales del imperio global”, y en ese sentido, es pensar lo que se resiste a ser colonizado (Gargallo, 2014).

Sin embargo, cuando se plantea aquello que es invisible o aquello a visibilizar, se corre un doble riesgo, uno que las comunidades indígenas han sabido identificar, con los peligros que se ciernen en la investigación sobre su legado, su cultura, como una forma de capital cultural⁶, que se entromete en su tradicionalidad y le hace mercancía. En ese sentido, la construcción de autonomía y la visibilización de las prácticas ancestrales indígenas, bien puede reducirse a una forma de heteronomía que se asume inconscientemente frente a lo que se opone y reivindica. Segundo, el de la desaparición en el tiempo de una tradición construida de manera oral y que se esfuerza por pervivir entre los comuneros, en la cotidianidad de sus prácticas. En ese sentido, cuando se habla del trabajo invisibilizado, se piensa en la socialización consciente de todo lo que ha implicado la falta de reconocimiento a ese que ha realizado la mujer indígena y que pervive como tradición oral, en contravía y agonizante, frente a eso que las lógicas económicas capitalistas se proponen desterritorializar, y ahora también mercantilizar.

La importancia de lo femenino en la construcción de autodeterminación de la “cultura indígena”

Doña Simona vendía tamalitos chiquiticos a \$150, luego los subió a \$200. Ella los vendía todos los domingos en la plaza principal, donde se congregaba la comunidad a desayunar tamalitos

⁶ El *capital cultural* es un concepto de Pierre Bourdieu, que en estado incorporado, define su carácter fundamentalmente simbólico, lo cual quiere decir, que es una estrategia de reproducción social desconocido y reconocido, por cuyo intermedio el capital económico se transforma en capital simbólico como un mecanismo de eficacia ideológica, de manera que “la incorporación de capital cultural al cuerpo supone un trabajo personal de asimilación, un costo de tiempo, que debe ser invertido personalmente por el inversor, un trabajo del sujeto sobre sí mismo [que...] no puede transmitirse *instantáneamente* por donación o transmisión hereditaria, compra o intercambio” (2011, p. 215).

en miniatura, sólo tenían masa y un pedacito de chicharrón, pero su sazón y amor generaron una tradición. En las sillas del parque, Daniel su nieto, luego de la muerte de Doña Simona, quiso seguir vendiendo los tamalitos, pero su sazón era inigualable, porque ella, dicen, lo hacía más por cariño que como un negocio. Como los tamalitos, es reconocida la natilla de doña Juana, los bizcochuelos que se hacen de maíz dulce, el ogagato (que es hojaldre hecho con harina de yuca), la nalgadeángel y el chiquichoque (que se diferencian por el fríjol), la chicha de maíz y algunas otras recetas, son tradiciones que han desaparecido por diversas razones, por ejemplo, ya no hay calabazos para tomar chicha” (las prácticas alimentarias de la comunidad desde la comprensión de una mujer indígena en los talleres sobre género del Resguardo San Lorenzo).

Del mismo modo en que Doña Simona creó una tradición propia que recuerda la comunidad como una tradición propia, todas las recetas que las mujeres indígenas han creado y recreado para su cultura cotidianamente, amenazan con desaparecer sin una apropiación consciente de la importancia de esas labores domésticas que, al no ser reconocidas, se pierden en el tiempo, por su paso mismo.

El papel de la mujer ha sido determinante en la gestión comunitaria por las funciones que éstas cumplen recuperando y reproduciendo semillas y conocimientos tradicionales, conservándoles a través del tiempo en sus dinámicas cotidianas. Por principio, la agroecología implica la inclusión de la mujer y la perspectiva de género en el reconocimiento de sus actividades cotidianas como determinantes para la generación de autonomía alimentaria (Vía Campesina, 2011). Para las comunidades indígenas, este papel cobra especial relevancia en el desarrollo de actividades de planeación y toma de decisiones en la vida organizativa y la representación administrativa de las comunidades. Esto se debe a que el ejercicio de lo político ha implicado desde la concepción tradicional, un espacio físico para el desarrollo cultural de la identidad, espacio que se ha desempeñado en lo público. Sin embargo, las tensiones de esa concepción tradicional de comprender el espacio público, con la comprensión de aquello que configura una identidad indígena ha significado el desempeño de estas tareas, especialmente, en ámbitos de lo privado.

Enfrentar la concepción del espacio comúnmente atribuido a las comunidades indígenas, para quienes éste se ha entendido como un todo integrado (sin embargo no homogéneo), ligado a sus tradiciones, costumbres, procesos de memoria, cosmovisiones, rituales, una espiritualidad anclada a ese espacio, luchas, procesos organizativos, etc., es problemático partiendo de esa visión tradicional, porque es discriminatoria respecto a los procesos políticos de formación colectiva de una identidad alternativa a la idea de nación o incluyente en ésta y no permite entender cómo han pervivido sus prácticas y cosmovisiones a pesar del exterminio, la explotación económica y el desarraigo, y sin embargo, estos últimos factores tampoco dejan de conversar con lo que ha devenido en cultura indígena y sus implicaciones en ésta.

La construcción de autodeterminación es imprescindible en estas instancias, en tanto, sus actividades cotidianas han permitido que sobrevivan las tradiciones culturales que conectan las prácticas concretas con el espacio, haciendo perdurable una cosmovisión en la cual se manifiesta un carácter sagrado de las actividades agrícolas y domésticas, que han implicado un arraigo territorial, a pesar de las actividades de extracción y producción capitalistas que se han impuesto sobre la cosmovisión indígena del territorio (Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC, 2011).

Al hablar del espacio para las comunidades indígenas, es necesario también hablar de los imaginarios culturales y los vínculos que representan en torno a la naturaleza, pues no se puede hablar de una simple relación de subsistencia frente a ésta. En torno a él, se configuran representaciones sociales, políticas, religiosas, etc.

(H)ablar del espacio desde la perspectiva de la identidad étnica, implica hablar de su relación como construcción cultural y de las múltiples representaciones simbólicas que reflejan la forma y el cómo los pueblos indígenas se vinculan a él, se lo apropian, lo construyen, recrean y lo transforman en conjunción permanente con la vida, cuya existencia se nutre en y con relación a las deidades y la naturaleza. Nexo que al ser representado por la cultura adquiere el carácter de territorialidad, valor preexistente que remite al carácter sagrado y profano del espacio y que es defendido ante el avance de ocupación y despojo por parte de la sociedad hegemónica (Velasco Toro, 2007, p. 53).

Que hablar de una identidad indígena todavía sea posible, lo es en función de que ésta se ha constituido en oposición a todas las nociones que se le han impuesto, aunque no puedan pensarse por fuera de ellas, sino en resistencia a toda la violencia que eso ha implicado. Es determinante la noción sobre el espacio sobre el cual desarrollan su concepción del mundo, los ámbitos comunitarios y tradicionales que ahora se configuran frente a procesos de memoria, en una dimensión simbólica que hace pervivir los vínculos con su espiritualidad, tangible en la naturaleza, lo cual otorga al usufructo de la tierra, un valor no sólo para el uso, esos espacios sagrados se construyen como ámbitos multidimensionales que configuran relaciones territoriales contenedoras de la cultura. Es en esos espacios que se fortalecen los procesos comunitarios de resistencia frente a la aculturación. Lo que ha implicado para la comunidad el conflicto armado, el desplazamiento forzado, la violencia de Estado y de los procesos económicos; la pérdida del arraigo con el cual su identidad se configura, pues para la consolidación de ella, no es cualquier territorio en el que se pueda sembrar sobre el que pervive su cosmovisión, sino sobre la relación directa que conecta la tierra con la espiritualidad que la habita para hacerla, es decir, con la propia identidad. No ha sido relevante para las comunidades indígenas que en cualquier montaña se pueda sembrar, lo ha sido, que la existencia de una sola de ellas en la que ancestralmente han construido su visión del mundo, sea en la que habita toda su espiritualidad y en función de esa concepción de lo

indígena, han enarbolado todas sus luchas por el territorio y por la constitución de los resguardos como forma de autodeterminación.

Esa importancia que se le da al territorio y el papel de las mujeres en su conformación, ha sido determinante para pensar eso que configura una identidad indígena o una cultura indígena. El papel de la mujer ha sido relevante en función de que su trabajo, el de la reproducción de la vida, ha posibilitado que lo tradicional, lo ancestral, perviva en el tiempo como una manifestación cotidiana que llena de sentido eso que llamamos “cultura indígena”. Esos ámbitos, generalmente, de lo cotidiano en el cual las mujeres han tenido un rol decisivo, es siempre uno de mutuo relacionamiento, por lo cual, se suele generar una identidad entre los procesos hormonales de los ciclos femeninos con los ciclos de la tierra y sus injerencias en lo comunitario son igualmente significativas, pues de ello dependen no sólo los cultivos, con sus tiempos de siembra, su rotación, cosecha, etc., sino también en buena medida, aquello que se entreteje en forma de rituales, medicina tradicional, que se conecta igualmente con la tierra como cuerpo de eso que es, si se quiere, el espíritu de toda la comunidad: su memoria y la fuerza que integran para que siga existiendo (Mies, 1998).

Segunda contradicción: el ecofeminismo y las economías feministas

El ecofeminismo, es una tendencia surgida a finales de los años setenta, cuando el feminismo se plantea desde apuestas necesariamente diversas y que puede ser entendido como “el encuentro de la reflexión feminista con un nuevo movimiento social y una respuesta (tentativa, múltiple y aún en proceso de elaboración) a uno de los más acuciantes problemas de nuestro tiempo: la crisis ecológica” (Puleo, s.f., p. 165). Ha tenido dos vertientes en las cuales se le ha catalogado: la primera, que Erika Carcaño (2008) llama esencialista y la segunda, que llama socialista. La primera según ella, representado por Shiva y el segundo por Salleh. En ambas posturas, el ecofeminismo converge en plantear que “la dominación que se da en la sociedad patriarcal se sustenta en las relaciones socioeconómicas de la sociedad industrial que ha llevado a la crisis ecológica”. (Carcaño Valencia, 2008, p. 185)

El segundo sería a su vez una consecución lógica derivada de las problemáticas que plantea la postura esencialista para pensar las relaciones históricas por las cuales se naturalizan roles femeninos asignados socialmente, pues supone que la mujer, tiene un vínculo con la naturaleza por sus funciones biológicas, como la fertilidad, la maternidad, los ciclos menstruales y que en esa relación, el hombre ha tenido un vínculo con la cultura que ha impuesto una jerarquización opresiva para la mujer, que emparenta a la feminidad estrechamente con la naturaleza, feminidad que acepta pues, la subordinación cultural de la división sexual del trabajo (Carcaño Valencia, 2008).

Conviene traer a la reflexión la aclaración que Alicia Puleo menciona al respecto:

(...) dentro del panorama general de corrientes feministas, el ecofeminismo es una posición minoritaria y marginada. Rechazado bajo el calificativo de "esencialista", no suele advertirse la variedad de sus teorizaciones. Sufre, así, dentro del feminismo, la suerte que éste tuvo hasta hace poco tiempo (y todavía tiene en muchos ámbitos): ser reducido a un esquema simplista e inaceptable. De esta manera, se pierde la posibilidad de confrontación con un pensamiento que desafía los a priori establecidos (Puleo, s.f., p. 166)

A raíz de ello, el ecofeminismo, que prefiero llamar constructivista (en asociación al que Carcaño llama socialista), en función de ser precisos con los términos, plantea que las diferencias que hombres y mujeres mantienen en su relación con la naturaleza, se deriva de funciones que han sido asignadas socialmente, en las cuales, la reproducción social y el cuidado del grupo familiar condicionan a las mujeres a tener un contacto más directo con los recursos naturales, en sistemas económicos de subsistencia, que derivan en “una forma de conocimiento diferente, cotidiano, basado en lo concreto y con mayor capacidad y sensibilidad para percibir los problemas medioambientales que puedan afectar a la vida cotidiana, la salud e incluso la supervivencia del grupo familiar” (Carcaño Valencia, 2008, pp. 184-185), conectando la vida de las mujeres en una red de relaciones sociales que hacen parte de una realidad material. En este sentido es posible afirmar desde ambas posturas, que las mujeres han tenido una relación con la tierra que genera una sensibilidad especial con su cuidado; relación que obedece a aspectos culturales. Si bien, evidentemente existen diferencias biológicas entre hombres y mujeres, éstas no determinan la construcción de relaciones sociales concretas, que se realizan en la también concreta relación del trabajo, ya sea *con* o *sobre* la naturaleza. Sin embargo, si bien ese vínculo no puede plantearse en términos de determinación sea cual sea la cultura a la que se haga referencia; bajo ese criterio cultural, la naturaleza si puede ser un factor condicionante que somete el trabajo a las relaciones sociales de subsistencia.⁷

La crítica que plantea la teoría de género al biologicismo, al hablar de la división sexual del trabajo, hace parte de ese entramado de relaciones culturales que ha gestado la humanidad históricamente, de forma violenta generalmente e inscrito en relaciones sociales de dominación que se continúan reproduciendo⁸. De ese modo, cabría traer a la reflexión, que

⁷ Diferenciar entre una determinación y un condicionamiento es necesario para poner matices al problema cultural. La determinación es la causa que se dirige necesariamente a un fin sin que medie la posibilidad de la voluntad individual, es decir, el fin es inevitable, en cambio el condicionamiento no excluye la posibilidad que media la voluntad y en ese sentido se define como la imposibilidad de la libertad, que conserva la posibilidad de decisión para saberse responsable de los propios actos. (Cortina, 2011)

⁸ La economía feminista, que puede considerarse otra posición marginada y minoritaria, siguiendo con la aclaración de Alicia Puleo sobre el ecofeminismo, destaca que el concepto de trabajo ha sido restringido en la medida en que excluye a las mujeres e invisibiliza los trabajos reproductivos de cuidados y domésticos, que históricamente se han asignado a las mujeres. Así, de acuerdo con Amaia Pérez: “desde la economía feminista, se denuncia que el paradigma neoclásico adolece de profundos sesgos androcéntricos: se construye sobre la ausencia de las mujeres, se niega relevancia económica a las esferas que se asocian con la femineidad (el ámbito de lo privado-doméstico, el hogar y los trabajos no remunerados) y se utiliza la experiencia masculina en los

en términos comparativos, los procesos de dominación que han consistido en la invisibilización y opresión que sobre la etnia y el género se han realizado, no distan en sus formas coloniales o patriarcales de violencia; por lo tanto, los modos de resistirles no tendrían que ser antagónicos.

La cosmovisión del Resguardo San Lorenzo, promueve para su subsistencia económica, la necesidad de un vínculo femenino con relación a la alimentación y a los cuidados, que converge con los planteamientos del ecofeminismo, pero en contradicción a los modos que asume los de la economía feminista para responder al modo de exclusión de las mujeres de esos sesgos androcéntricos de la normalidad económica. Esto ha supuesto que se asuma la posición de la feminidad indígena como una “privilegiada” o como un factor de poder comunitario, por ese vínculo esencial que conecta ese saber ligado a la naturaleza con la idea de la relación espiritual que tiene el ser indígena con ella, en esa relación material de pertenencia al territorio. De modo que, la relación de la mujer indígena, por ciertas especificidades biológicas, son un condicionamiento indispensable para la pervivencia de la cultura indígena, a saber, funciones comprendidas como trabajo feminizado en esa división sexual del trabajo. Sin embargo, queda abierta la pregunta por aquello que ha significado esa invisibilización bajo la hegemonía ideológica que promueve esa forma de capitalizar simbólicamente las formas de la vida cotidiana y la inscripción en resistencia de los pueblos indígenas de cara a las formas de capital cultural que analizábamos antes.

¿Ser mujer indígena implica el trabajo feminizado?

Las contradicciones, como se han planteado en diálogo convergen en torno a la pregunta por la identidad de la mujer indígena. La respuesta sin embargo, de entrada se plantea imprecisa y atreverse a su planteamiento deriva en una necesidad para un análisis que se ha propuesto situado con respecto a la comunidad. Sin embargo y poniendo cara a lo que implica ese conocimiento situado, lo que no resulta antagónico con los propósitos investigativos, se trata de ahondar en la problematización que ha construido la pregunta en ese diálogo propuesto, sobre todo para delinear el marco contextual que abre los interrogantes a los actores en diálogo. A saber: las preguntas que deja a la comunidad el diálogo con las teorías feministas y de género propuestas, por un lado y de ese modo el desarrollo mismo del problema que plantea la pregunta del título; de otro lado, las preguntas que deja el trabajo investigativo a las reflexiones generadas sobre la autodeterminación de los pueblos indígenas y la importancia de las mujeres en su construcción, en esa intención de concretar una conversación en función de “la voluntad inclusiva de todo aquello que tiene un interés humano emancipatorio”, como problema planteado al mismo método del trabajo en relación

mercados para definir la normalidad económica. Ni se mira al ámbito de la reproducción, ni se mira a las mujeres que sí están en el ámbito de la producción, ni se intenta visualizar y explicar la desigualdad de género en ninguno de ellos” (2014, p. 27).

a las preguntas que deja un análisis contextual para el saber jurídico, normativo, que históricamente ha sido excluyente.

Las nociones que el feminismo y las teorías de género han construido sobre qué es una mujer, le ha dado a esta categoría: el género, un carácter histórico, es decir, un constructo social y por tanto artificial. La categoría mujer se ha construido pues, históricamente, como aquello definido por ser inesencial al constructo identitario del varón que define lo esencial como aquello que hace la masculinidad, en este sentido, lo inesencial se construye como alteridad. Esto, es menester siempre recalcarlo, constituye una idea del género como algo construido, es decir, aquello que es una mujer es una categoría que no corresponde a un rasgo de la naturaleza, biológico, pues todo aquello que condiciona su existencia es una construcción histórica (De Beauvoir, 2005).

El problema como se ha planteado: la existencia de desigualdades entre mujeres y hombres indígenas en el reconocimiento de sus labores y en la socialización de ellas; pasa por pensar necesariamente cómo aportan las categorías que se han construido desde el feminismo y las teorías de género a pensar el problema en relación a un vínculo inescindible entre la relación del resguardo con eso que ha minado la autodeterminación territorial, que es la reivindicación por excelencia de los pueblos indígenas: autonomía para gobernarse, regularse, ser, etc., de cara a todo aquello que se asimila como producto de la colonización sobre su cultura. El problema es que toda esa construcción se encuentra atravesada (como viciada) por esa “aculturación” que ha promovido el desarrollo expansivo de la cultura occidental, y ese problema por principio hay que buscarlo antes que soterrarlo, como la única promesa que puede plantear un diálogo intercultural decidido a posibilitar las condiciones de generación de autonomía para que lo indígena perviva en resistencia a transformarse en mero capital cultural.

Decir que la mujer en la cosmovisión indígena, es una mujer esencializada, es pasar superficialmente por el problema que hay en el fondo. El esencialismo, si se quiere, lo ha puesto la cultura patriarcal sobre toda asignación al género asimilada como sexo biológico, es decir, la que naturaliza un rol cultural por la opresión que define la división de trabajos esenciales e inesenciales, pues en el fondo, eso que es esencial entre la mujer indígena y su relación con la tierra y los cuidados, no obedece a un reduccionismo biológico, sino a una concepción espiritual del territorio, que ha anclado el “ser indígena” (construcción cultural) a una cosmovisión sobre la naturaleza como un todo integrado, lo cual sin embargo asumido acríticamente, no permite visibilizar las lógicas colonizadoras de esa invisibilidad que el capital cultural simbólicamente naturaliza hasta invadir todos los ámbitos de generación de autonomía sobre los procesos históricos que puedan gestar la autodeterminación de los pueblos indígenas.

El propósito investigativo ha sido la generación de un diálogo de saberes en el cual las mujeres del resguardo generen un espacio para pensar la construcción de autonomía alimentaria comunitaria, desde sus conocimientos tradicionales para visibilizarlos y hacerlos pervivir para la identidad indígena. Esto y de cara a los conceptos formulados sobre el resguardo, el territorio y el trabajo femenino invisibilizado, nos pone en la necesidad de pensar dos situaciones: qué se ha ocultado del trabajo reproductivo y cómo eso que se invisibiliza ha de ser pensado de cara a una identidad de mujer indígena, con sus particularidades.

Al tratar de comprender qué es eso que hace particular al ser indígena desde el planteamiento de género, se chocan siempre las nociones específicas que tiene la comunidad sobre la mujer en contradicción a la definición genérica de mujer que se ha planteado. La primera postula la mujer indígena como compañera que se relaciona con el hombre como un complemento entre opuestos; la segunda, entiende la construcción identitaria como un relacionamiento con el otro que para nombrarse a sí, excluye todo lo demás, en ese sentido como otredad y no como mismidad, lo inesencial, de acuerdo con Beauvoir (2005); la alteridad frente al hombre que se forja una esencialidad en la cultura que realiza a su medida. Simone de Beauvoir, sin embargo, comienza este análisis sobre la alteridad, tomando como punto de partida una referencia a ello, para controvertirlo, así:

Esta idea ha sido expresada en su forma más explícita por E. Lévinas en su ensayo sobre *Le Temps et l'Autre*. Se expresa así: “¿No habría una situación en la cual la alteridad fuese llevada por un ser a un título positivo, como esencia? ¿Cuál es la alteridad que no entra pura y simplemente en la oposición de las dos especies del mismo género? Creo que lo contrario absolutamente contrario, cuya contrariedad no es afectada en absoluto por la relación que puede establecerse entre él y su correlativo, la contrariedad que permite al término permanecer absolutamente otro, es lo femenino. El sexo no es una diferencia específica cualquiera... La diferencia de los sexos tampoco es una contradicción...; no es tampoco la dualidad de dos términos complementarios, porque dos términos complementarios suponen un todo preexistente... La alteridad se cumple en lo femenino. Término del mismo rango, pero de sentido opuesto a la conciencia.” Supongo que el señor Lévinas no olvida que la mujer es también, para sí, conciencia. Sin embargo, es chocante que adopte deliberadamente un punto de vista de hombre, sin señalar la reciprocidad entre el sujeto y el objeto. Cuando escribe que la mujer es misterio, sobrentiende que es misterio para el hombre. De tal modo que esta descripción, que se quiere subjetiva, es en realidad una afirmación del privilegio masculino (2005, pp. 50-51).

Si tomamos como referencia esta noción de S. de Beauvoir, podemos pensar que en realidad, la concepción constituyente de la identidad indígena sobre la relación entre mujeres y hombres, no está alejada de los ideales del feminismo para la igualdad entre los géneros, la complementariedad, entendida como la igualdad, el respeto que reconoce las diferencias, incluso opuestas pero en una relación e interdependencia que permite la armonía para una

cultura que postula la reciprocidad como cosmovisión; tendremos que proponer con ello, que al menos idealmente, la cultura indígena ha logrado ya reconocer eso que para occidente sigue en deuda y por lo cual tendremos que reiterar hasta el cansancio frente a esa ideología patriarcal avasallante y milenariamente opresora sobre la feminidad: la lucha por la igualdad jurídica; mientras los pueblos indígenas, ya han hecho de la igualdad, una consigna sobre sus relaciones de género, para la autodeterminación de su cultura.

La contradicción sin embargo, sigue siendo manifiesta cuando se piensa desde un diálogo intercultural, los problemas que siguen en la praxis concreta oprimiendo a la mujer en ambas culturas y que los indígenas del resguardo reconocen en su cotidianidad como unos problemas concretos de género que distan del modelo ideal de complementaridad; así el resguardo se toma como principales problemas de género: “la migración de las mujeres a ciudades como Manizales, Pereira, Medellín y Cali, para emplearse en el servicio doméstico y así ayudar a resolver la subsistencia de sus familias; la alta presencia de embarazos a temprana edad; la crianza de niños sin el acompañamiento del padre; el maltrato no denunciado, el machismo en general” (Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC, 2011, p. 137); es decir, las relaciones patriarcales de dominación y opresión son generadoras de inequidad también para las mujeres indígenas.

Se ha afirmado que para la cultura indígena, existe una concepción diferente sobre el territorio como constituyente de una identidad colectiva, recreada en torno a la naturaleza, la alimentación, su relación espiritual con estos, como una relación entre la producción de alimentos; sus funciones culturales simbólicas se manifiestan de diversas maneras en el ámbito político comunitario. En ese sentido, es una que va desde la dimensión doméstica hasta la colectiva, y su representación relaciona espacios que son centros simbólicos que configuran el territorio y organizan la vida social. Por ello se observa que hay espacios en los que se establecen relaciones comunales, se construyen lazos regionales y se expresa la identidad étnica. Representación social que contiene dos ámbitos cohesionados y significativos: 1) Los espacios cotidianos constituidos por la extensión uniforme que los rodea; y 2) los espacios sagrados. Ambos forman un sistema de relaciones que organizan la vida social, articulan fronteras entre lo colectivo comunal y lo privado familiar, y son parte esencial del soporte de la identidad de pertenencia a una colectividad étnica (Velasco Toro, 2007, p. 54).

La relación de las mujeres con la tierra cobra una especial importancia porque su vínculo con el huerto, con las semillas se da en ámbitos domésticos, con una equiparable relevancia, políticamente, a los ámbitos de lo público para esa comunidad. La importancia que hoy tienen las mujeres en esos espacios de poder que siempre han ocupado, es diferente, pues la implementación de procesos agroecológicos en la agenda de la política administrativa del resguardo ya es un pilar de la resistencia indígena, es decir, aquellos ámbitos en los que las

mujeres rurales siempre se han desempeñado, hoy se configuran como un espacio de poder para la comunidad entera, lo cual ha significado la valorización del trabajo femenino en las comunidades indígenas, aunque ello no represente necesariamente el reconocimiento concreto de las mujeres que lo realizan.

El enfoque de género que toma la agroecología busca que se socialicen los trabajos que han desempeñado las mujeres en el campo. Así, para poner un ejemplo concreto: en su finca, Pastor⁹, que otrora fundaba junto a otros comuneros la *Granja Agroecológica*, hoy destina su finca a recuperar cientos de especies de semillas criollas, recuperar y sembrar plantas medicinales y a conservar el bosque nativo, que combina con algunos cultivos. Algunas de esas actividades, en la ruralidad en general, se tuvieron como trabajo femenino, de pequeña escala, o en cualquier caso inesenciales a lo considerado económicamente relevante; de modo que la incursión en alternativas ecológicas de agricultura, con pretensiones científicas; la *agroecología*, ya están posibilitando una socialización de los trabajos considerados tradicionalmente como femeninos. Su esposa, Dora, se encarga de recuperar razas de animales criollos, que producen gran parte del sustento de la finca, la recuperación de semillas criollas, de hacer recetas nuevas con los alimentos que le ofrece la gran variedad de sembrados que hay en cosecha y las recetas tradicionales indígenas que se han ido perdiendo.

A pesar de esto, la instauración en las prácticas cotidianas de la ideología dominante, es decir, aquello que simbólicamente se incorpora como capital cultural, invisibiliza en estos casos, la trascendencia política de los trabajos de cuidado que han contribuido históricamente con la consecución de formas de vida digna comunitaria. En cualquier caso, es la mujer quien soporta gran peso de la resistencia comunitaria y su reconocimiento aún es minoritario, e invisibilizado en esa naturalización de rol asignado al género. Como Dora, Miryam¹⁰, que no trabaja en el campo, sino en el Centro Poblado, cumpliendo funciones administrativas en la Secretaría del Resguardo, es decir, una función política donde las mujeres tienen todavía un papel minoritario; tiene sin embargo a pesar de su reconocimiento en lo público, que cumplir dobles jornadas laborales en lo privado: hace las empanadas que su esposo vende en una de las tiendas del Centro Poblado del Resguardo, se encarga de los oficios domésticos de su hogar, incluyendo, la conservación de semillas, de plantas aromáticas, etc.; trabajo que

⁹ Pastor es un comunero de la comunidad de San Lorenzo, quien ha cobrado una importancia determinante en la consecución del proceso agroecológico del resguardo, pues fue uno de los participantes activos del proceso formativo Granja Agroecológica que se gestó en los años 90's y que fue menguado por el conflicto armado que sucedió a la década.

¹⁰ Doña Myriam, es una de las mujeres que actualmente desempeñan funciones en la Secretaría del Resguardo y que acompañó todo el proyecto investigativo, desde que se formuló, con la intención de participar en la huerta comunitaria de mujeres que se proponía y que no pudo llevarse a cabo, y sin embargo, su experiencia, disposición y amabilidad posibilitaron muchas reflexiones en torno al trabajo investigativo, como participante de los diferentes talleres que se realizaron en el grupo de género de la práctica, como en su permanente disposición a ser un puente que posibilitara las relaciones con diferentes mujeres de la comunidad que dan sentido a estas reflexiones.

soporta exclusivamente en el seno de lo privado, una carga propia que se suma a las demás formas de trabajo que adquieren relevancia en lo público o que hacen parte de lo público propiamente dicho.

Son las mujeres, como ya se ha afirmado, las que sustentan el mayor peso de la resistencia en lo cotidiano, pues también en las comunidades indígenas, a pesar de estar adquiriendo un papel en la vida pública y en el trabajo asalariado, no se exentan del trabajo doméstico y de cuidados, que se reconoce sólo en la medida que se hace relevante para la comunidad. Así, estos espacios que ocupaban tradicionalmente y en razón a la dependencia de insumos externos para la producción, la tecnificación laboral, la migración a las ciudades, la injerencia de los poderes políticos y económicos dominantes, entre otras variables, ha implicado un desarraigo paulatino de la mujer con la chacra, con los alimentos, con la conservación de semillas, que son al propio tiempo, un desarraigo frente los espacios culturales por los que “perviven” o se afianzan los lazos con el territorio. Esto, lejos de significar que la mujer indígena tendría que volver a ocuparse de los últimos espacios, de manera exclusiva, sirve para problematizar las contradicciones que se presentan para pensar la socialización del trabajo femenino, también como el reconocimiento de lo que no se hace visible todavía como fuente de otras inequidades, pues a pesar de los esfuerzos por la socialización del trabajo femenino, de éste sólo se ha reconocido el que se acredita para la lucha comunitaria en lo político, es decir, cuando los hombres asumen la labor de desempeñarlos. De modo que, la división sexual del trabajo, se manifiesta también en la comunidad indígena como una relación opresiva entre los géneros que dista del ideal de igualdad y complementariedad que las fundamenta, siendo posible afirmar, como lo hace el siguiente párrafo, que esa inequidad es fruto de las definiciones de valor que totaliza las formas capitalistas y patriarcales de producción, así la división sexual del trabajo:

(...) constituye la base material de la opresión de las mujeres y se organiza por separación: algunas tareas y funciones son consideradas masculinas y otras femeninas, y por jerarquía: las tareas y funciones consideradas masculinas tienen más valor en la sociedad capitalista y patriarcal. La sociedad capitalista también se estructura por la separación entre producción de mercancías (bienes y servicios con valor de cambio en el mercado) y la reproducción de las personas, las trabajadoras y trabajadores que producen las mercancías. La reproducción involucra aspectos materiales (por ejemplo relacionales como desarrollo de la autoestima, de la capacidad de escuchar y negociar). La reproducción es considerada un ámbito de las mujeres y se realiza en las unidades familiares y en el espacio doméstico. Hasta hoy las mujeres dedican más horas al trabajo doméstico que los hombres (Sempreviva Organização Feminista, 2015, pp. 14-15).

La propuesta y los aprendizajes que plantean las formas de economías feministas, frente a la división sexual del trabajo, es la socialización del trabajo reproductivo realizado por las mujeres, con lo cual no se trata sólo de reconocer su significado económico, sino además, su

contribución a la cohesión social y al crecimiento y desarrollo de las comunidades en que se desempeñan, ya que “el trabajo reproductivo organizado de forma colectiva proporciona aprendizaje, autonomía y sociabilidad”. (Sempreviva Organização Feminista, 2015, p. 16).

A modo de conclusión: la autodeterminación de los pueblos indígenas y la importancia del trabajo de las mujeres

Las mujeres de la Comunidad Indígena San Lorenzo de Riosucio, Caldas, son mujeres rurales; muchas de ellas, mujeres que se han insertado en procesos formativos para afrontarse de cara a su comunidad y al exterior como lideresas. Adquieren trabajos en el Cabildo, o se capacitan para asumir trabajos comunitarios diferentes a los domésticos. Estos, sin embargo, se suman al trabajo doméstico, como una responsabilidad exclusiva de ellas. Entre esas funciones habrá que añadir, además, trabajos agrícolas que han sido socializados, entre ellos, la selección y conservación de semillas, el cuidado de animales, la preservación y conocimiento sobre plantas aromáticas, el cuidado y mantenimiento de los cultivos de *pancoger* y otras, entre las cuales, sin embargo se reconoce una división sexual del trabajo.

Las tareas agrícolas domésticas, han tomado importancia con la implementación de procesos agroecológicos de soberanía alimentaria, que si bien siempre han sido tradiciones indígenas, hoy se reivindican políticamente, como resistencias comunitarias de cabecera, frente a los procesos políticos que se han hegemonizado y que han hecho de las luchas por el territorio colectivo, una siempre inconclusa por su permanente amenaza. De modo que, se han socializado algunas de esas labores de ámbito privado, tomando un papel relevante en lo público, que antes no era evidente. Las mujeres han ido perdiendo el predominio de las tradiciones que les anclaban a su cultura y han ido asumiendo roles en los espacios públicos de liderazgo y capacitación política, que no tenían antes, lo cual, por un lado significa un empoderamiento en lo público-administrativo; y por otro lado, una toma de distancia de los saberes que se constituyen como tradicionales.

El problema anterior, inicialmente formulado como pregunta de investigación, parece conducir a un camino sin salida. Las mujeres indígenas han ganado espacios en lo público, e incluso, las luchas comunitarias han tomado importancia por los saberes de las mujeres. Sin embargo, ese relativo progreso no ha eliminado las desigualdades de fondo entre mujeres y hombres, como lo reconoce el resguardo. Así, una de las problemáticas más evidentes de la comunidad, junto a las violencias sexuales y la participación en política, es el machismo; de modo que los varones desempeñan más funciones en lo público y las primeras siguen teniendo la carga exclusiva de los cuidados.

Lo anterior, podría significar, una socialización del trabajo que va en marcha a la igualdad entre los géneros y/o la falta de reconocimiento de esas labores a las mujeres, que perdiendo un lugar en lo privado y ganándolo en lo público, lejos de socializarse, implique una nueva

desvalorización de las funciones femeninas en lo público, es decir, que también sobre lo privado que se socializa, las mujeres sean relegadas a un segundo plano.

Reconocer múltiples miradas invisibilizadas, lejos de suponer pensar que la experiencia comunitaria de estas mujeres no construya escenarios identitarios que apoyen y forjen la lucha por la autonomía territorial, invita a pensar la importancia de socializar los trabajos femeninos desde el reconocimiento a las mujeres por lo que implican en su lucha social. Esas experiencias conforman el eje de las resistencias indígenas, sin embargo, su minusvaloración o su naturalización como roles de género, desvaloriza los procesos que las sujetan, por la importancia de estas labores, para conservar las lógicas presentes.

(V)alorizar las actividades consideradas femeninas implica también reconocer la capacitación de las mujeres que es naturalizada por haber sido aprendida en su socialización de género. Las mujeres agricultoras son profundas conocedoras en la selección de semillas, domesticación de especies, experimentos de combinación entre plantas que aseguran la calidad de la dieta familiar, la estabilidad del ecosistema y la biodiversidad. Ellas orientan la producción con criterios propios, por ejemplo, se prefiere la vaca que produce poca leche de modo que no sea necesario ordeñarla todos los días, el maíz que no tiene gusanos, el fréjol que se cocina rápido. Estas prácticas convergen en la agroecología y la cualificación de las mujeres es en verdad un proceso de mejoramiento que pasa por favorecer el intercambio entre ellas de las semillas y de las técnicas de manejo (Sempreviva Organização Feminista, 2015, p. 26).

En este sentido, se afirma la importancia de la participación de las mujeres en los fondos de huelga y en cocinas comunitarias como una que ha sido esencial para la persistencia, las condiciones de negociación y para el éxito mismo de las movilizaciones (Sempreviva Organização Feminista, 2015). Esas experiencias constituyen expresiones en resistencia que debe mucho a la de las mujeres en la producción colectiva de alimentos como respuesta a las necesidades cotidianas; y son esas, las “invisibles”, las que no se socializan.

Ese panorama del problema de género en las comunidades indígenas queda como diagnóstico o análisis de contexto para que, planteado el diálogo al interculturalismo, pregunte al saber jurídico que se sustenta sobre formas de pluralismo que son en realidad otras formas de afirmación del avasallamiento que realiza ahora la globalización. Esta forma de pluralismo o multiculturalismo, se caracteriza por reclamar cierto tipo de cambio social y de politización de las diferencias, que gira en torno a las de tipo étnico y religioso, aunque también puede aplicarse a cuestiones de clase, raza y género, que mira en el pluralismo y la tolerancia, las respuestas a la justicia social y política. La razón, es que entiende por éstas la consecución de una mayor igualdad social y económica, reducidas en abstracto a una política participativa e inclusiva (Agrá Romero, s.f.). Agrá Romero sigue para manifestar su crítica a ese multiculturalismo oponiendo a esto que:

Sin embargo, la discusión y comprensión del multiculturalismo no se plantea siempre en este terreno sino que se radicaliza como movimiento o proyecto en el que el reconocimiento, la

identidad y la cultura están en primer plano, de donde se sigue una fuerte lógica de separación y auto afirmación, así como una buena dosis de esencialismo. Desde esta posición resulta una "política de la identidad", del "reconocimiento" o de la "diferencia" que, ya por la vía de la multiplicidad ya de la fragmentación, sustancializa la cultura dejando a un lado las demandas de justicia social y política. Así pues, la articulación del multiculturalismo, pero también los peligros u objeciones a que da lugar, nos sitúan ante lo que constituye su desafío, su reto: a saber, cómo abordar las demandas de reconocimiento de identidad de los grupos minoritarios, cómo acomodar las diferencias culturales y si ello es compatible con un proyecto de justicia social y política, con una mayor igualdad. Con otras palabras, la cuestión es si el multiculturalismo supone o, mejor, permite una ampliación del alcance de la justicia y, en qué medida esto afecta al género. O, por el contrario, opera reductivamente, estrecha el alcance de la justicia y se queda en el terreno de la injusticia cultural (Agré Romero, s.f., p. 137)

La distinción necesaria que plantea la postulación de un multiculturalismo radicalmente diferenciado de su connotación pluralista y tolerante, postulan desde la intención constitutiva del método de análisis aquí propuesto, es decir, un diálogo de saberes que se declara en oposición a las concepciones fundamentalistas de un lado y relativistas de otro, que en últimos términos abogan por la prosecución de las concepciones ortodoxas del derecho, definitorias de lo esencial a la cultura y con ello, excluyentes de toda forma de autonomía que se desliga de sus cauces institucionales, formas que han sido propiciadoras de todo tipo de opresiones. En ese sentido, se afirma que “si los diversos universos culturales se presentan como paradigmas inconmensurables entre sí, de modo que sus referentes de sentido se agotan en su propia autorreferencia y no cabe su interpelación desde horizonte normativo alguno, los derechos de las mujeres como derechos humanos aparecerán como un producto idiosincrático de Occidente” (Amorós, s.f., p. 46). En ese sentido, la formulación de un diálogo intercultural que se concreta en “la voluntad inclusiva de cuanto tiene un interés humano emancipatorio”, se refiere así a otro tipo de multiculturalismo que parte de un lugar opuesto al definido, pues tiene la autodeterminación de los pueblos indígenas como asignatura pendiente que no se concretiza en una declaración de pluralidad que presume a las comunidades monolíticas y autocentradas, pero se desentiende de las garantías mínimas para su autonomía efectiva. La apuesta entonces por un interculturalismo emancipatorio, atiende pues las razones concretas del problema en contexto que es siempre un problema para todo ordenamiento jurídico, en la medida que estos parten por principio de la generalidad como dato dado, de ideales perfilados que soterran los problemas comunes y concretos de las promesas que no puede cumplir el derecho desde la creación de presupuestos abstraídos de la realidad.

En conclusión, la pregunta por la exclusión de lo otro, llámese mujer o indígena, es como apunta Celia Amorós, la pregunta por ¿quién se globaliza y a efectos de qué?, pues justamente en virtud de la globalización, es imposible pensar la cultura “inmune a la contrastación permanente de los valores de su universo cultural con los otros (...) Así pues, las mujeres

somos el último reducto y la última garantía de diferencia (...) el resultado es que la femineidad guardiana de lo diferente resulta ser en todas partes sospechosamente parecida (...)” (Amorós, s.f., p. 46).

Referencias

- Agrá, M. X. (s.f.). Multiculturalismo, justicia y género. En C. Amorós, *Feminismo y Filosofía* (pp. 135-164). Madrid: Síntesis.
- Aguilera, R. M. (2013). Identidad y diferenciación entre Método y Metodología. *Estudios políticos*, (28), pp. 81-103.
- Amorós, C. (s.f.). Multiculturalismo: ¿perspectiva oblicua a la perspectiva feminista? En Amorós, C. *Feminismo y Filosofía* (pp. 45-62). Madrid: Síntesis.
- Bourdieu, P. (2011). Los tres estados del capital cultural . En Bourdieu, P. *Las estrategias de la reproducción social* (pp. 213-220). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Carcaño, É. (enero-abril de 2008). Ecofeminismo y ambientalismo feminista. Una reflexión crítica. *Argumentos*, 21 (56), pp. 183-188.
- Consejo Regional Indígena de Caldas - CRIDEC. (2011). *Plan de Salvaguarda Pueblo Indígena de Caldas*. Supia, Caldas.
- Cortina, A. (2011). *Filosofía*. Ciudad de México: Santillana.
- De Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Federici, S. (2013). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común*. Ciudad de México: Escuela Calpulli.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México: Corte y Confección.
- Grupo Semillas, Universidad del Rosario. (2004). Experiencias locales de crianza de la biodiversidad. Región Andina. Asproinca. (A. A. Asproinca, Ed.) *Cultivando la diversidad en Colombia*, (pp. 57-68). Bogotá D.C.
- Harding, S. (1987). *Is There a Feminist Method?, Feminism and Methodology*. (G. E. Bernal, Trad.) Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Merlon, J. C. (2014). ¿Diálogo de saberes? La investigación acción participativa más allá de lo que sabemos. *De-cisio* (38), pp. 29-33.

- Mies, M. (1998). *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*. Barcelona: Icaria Editorial S.A.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación – FAO. (2018). *Derecho a la alimentación y pueblos indígenas*. Recuperado de: <http://www.fao.org/3/a-a1603s.pdf>
- Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Puleo, A. (s.f.). Ecofeminismo: hacia, una redefinición filosófico-política de "naturaleza" y "ser humano". En Amorós, C. (Ed.), *Feminismo y Filosofía* (pp. 165-192). Madrid: Síntesis.
- Sempreviva Organização Feminista. (2015). *Las mujeres en la construcción de la economía solidaria y la agroecología*. São Paulo: SOF Sempreviva Organização Feminista.
- Velasco, J. (2007). Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad. *Revista del CESLA* (10), pp. 53-70.
- Vía Campesina. (2011, 11 de agosto). *La agricultura sostenible campesina puede alimentar al mundo*. Recuperado de: www.viacampesina.org