Grupo Cultura y Ambiente

Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano, se articula en torno a cinco ejes temáticos: participación política y ambiental, reconfiguraciones territoriales, conocimientos tradicionales y biodiversidad, alternativas desde lo local, y políticas globales y sus efectos locales. Estos temas se desarrollan a lo largo de 28 textos, desde la perspectiva indígena y no indígena, los cuales presentan las voces, demandas, situaciones y propuestas de las mujeres de 19 pueblos indígenas habitantes de 11 países latinoamericanos. De igual manera, se presentan diversos análisis sobre las políticas globales y nacionales (biodiversidad, objetivos del milenio, desarrollos, entre otros) y sus efectos en relación con las propuestas y las prácticas de las mujeres indígenas. En síntesis, este libro agrupa una serie de artículos que quieren aportar a la discusión contemporánea sobre las problemáticas de las mujeres indígenas en Latinoamérica.



Autoras

Gretta Acosta
Lorena Aguilar
Lorena Aja
María Ayla Ángel
Nilvadyz Arrieta
Edith Bastidas
Mónica Cortés Yepes
María Concepción Chasoy
Luz Marina Donato
Elsa Matilde Escobar
Pía Escobar
Rosa Guamán
Anny Gutiérrez
Eliana Huitraqueo Mena
Wuaira Nina Doris Jacanamejoy
Florina López M.
Georgina Méndez
Yanelia Mestre
Avelina Pancho
Aracely Pazmiño
Ana Francisca Pérez Conguache
Diana Pijal de la Cruz
Lucrecia Pisquiy
María Victoria Rivera
Gilma Román
Astrid Ulloa
Remedios Uriana

UNODC-Proyecto AD/COL/I21
Conservación ambiental a través de la erradicación de cultivos ilícitos y la consolidación de las prácticas ambientales indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.

kumudiseño-www.kumudesign.com

Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano

Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano



Editoras

Luz Marina Donato
Elsa Matilde Escobar
Pía Escobar
Aracely Pazmiño
Astrid Ulloa

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Geografía
Departamento de Trabajo Social

FCH 40 años

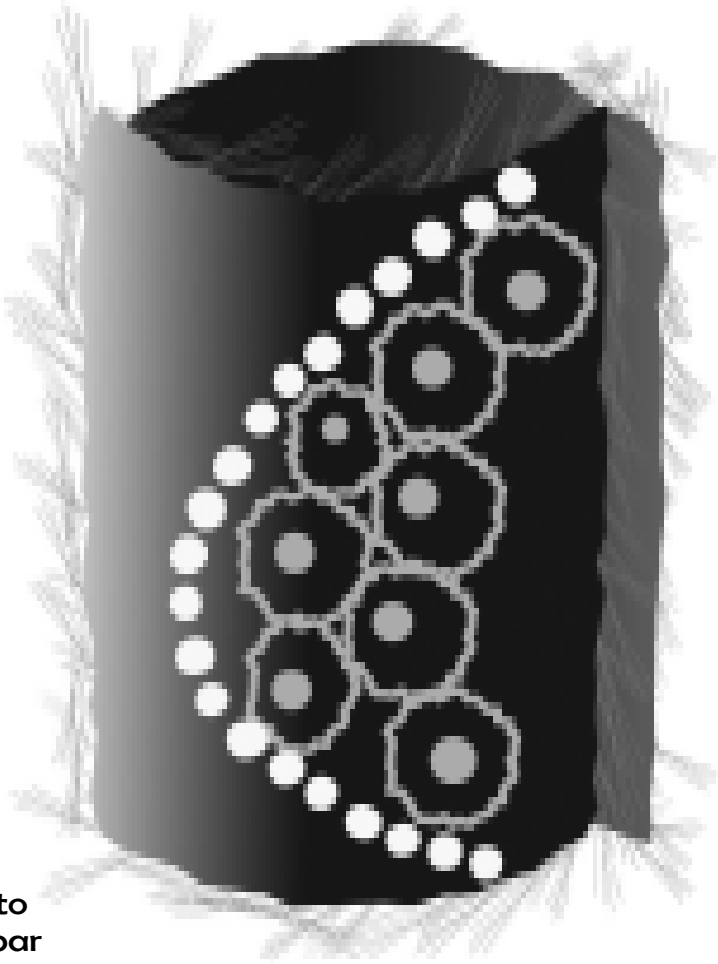
Fundación Natura Colombia

UICN Unión Mundial para la Naturaleza

NACIONES UNIDAS
Oficina contra la Droga y el Delito

Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano

Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano



Editoras:

Luz Marina Donato
Elsa Matilde Escobar
Pía Escobar
Aracely Pazmiño
Astrid Ulloa

© Universidad Nacional de Colombia.
© de los artículos: las respectivas autoras.

Primera edición:
1.000 ejemplares
Bogotá, Colombia
Enero de 2007

ISBN: 958-8063-55-3

Coordinación editorial: Astrid Ulloa
Diseño de la cubierta: Kumu diseño
Diagramado por: Kumu diseño
Corrección ortográfica: Sofía Parra
Impreso por: Equilátero diseño impreso

Fotos Carátula: De izquierda a derecha, Lucrecia Pisquiy, Florina López, Eliana Huitraqueo, Rosa Guamán, Wuaira Nina Doris Jacanamejoy y Georgina Méndez.

Citación: Donato, Luz Marina, Elsa Matilde Escobar, Pía Escobar, Aracely Pazmiño y Astrid Ulloa (editoras). 2007. *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Universidad Nacional de Colombia-Fundación Natura de Colombia-Unión Mundial para la Naturaleza-UNODC-Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. Bogotá.

Esta publicación contó con el apoyo del Proyecto AD/COL/I21 de UNODC, "Conservación ambiental a través de la erradicación de cultivos ilícitos y la consolidación de las prácticas ambientales indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta-SNSM, Colombia", financiado por el Ministerio del Medio Ambiente Italiano.

UNAL
Rector:
Moisés Wasserman
Facultad de Ciencias Humanas:
Decana:
Luz Teresa Gómez de Mantilla
Vice-decano académico:
François Correa
Director Departamento
de Geografía:
José Daniel Pabón
Directora Departamento
de Trabajo Social:
Martha Bello

Fundación Natura
Directora:
Elsa Matilde Escobar

UICN
Directora Regional:
María Fernanda Espinosa
Oficial de Equidad Social:
Aracely Pazmiño Montero

UNODC - Proyecto AD/COL/I21
Representante para Colombia:
Sandro Calvani
Oficial Nacional de Programa:
Guillermo García
Coordinador Proyecto:
Mauricio Chavarro
Asesora nacional:
Astrid Ulloa
Asesor internacional:
Angelo D'Ambrosio

Se autoriza la reproducción de esta publicación con fines educativos y otros fines no comerciales sin permiso escrito previo de parte de quien detenta los derechos de autor siempre y cuando se mencione la fuente.

La designación de entidades geográficas y la presentación del material en este libro no implican la expresión de ninguna opinión por parte de UNAL, Fundación Natura Colombia, UICN y UNODC respecto a la condición jurídica de ningún país, territorio o área, o de sus autoridades, o referente a la delimitación de sus fronteras y límites.

Los puntos de vista que se expresan en esa publicación no reflejan necesariamente los de la UNAL, Fundación Natura Colombia, UICN y UNODC.

Contenido

Agradecimientos 11

Presentación 13

Participación política y ambiental 15

Introducción:
Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios Latinoamericanos 17
Astrid Ulloa

Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia 35
Georgina Méndez

Las mujeres indígenas en Centroamérica: condiciones de vida y retos para su participación 47
Lucrecia Pisquiy

Participación de las mujeres nasa en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el Cauca, Colombia 53
Avelina Pancho

Las mujeres mapuche y su participación en escenarios organizativos: el caso de la IX región, Chile 63
Eliana Huitraqueo Mena

Los nuevos roles de las mujeres kuna en las organizaciones de base en Panamá 79
Florina López M.

Reconfiguraciones territoriales 83

Introducción:
Aportes de mujeres a los procesos de construcción de nuevas territorialidades indígenas 85
Luz Marina Donato

Mujeres wayúu, territorio y comercio de combustible en la frontera colombo-venezolana 93
Anny Gutiérrez

Ordenamiento territorial ancestral desde la visión de los cuatro pueblos indígenas (Arhuaco, Kággaba, Wiwa y Kankuamo) de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia 101
Yanelia Mestre

Saberes y prácticas femeninas en el ordenamiento territorial:
experiencia en el Mirití-Paraná en el Amazonas Colombiano 109
María Victoria Rivera

El territorio de los ticuna de San Martín de Amacayacu, Colombia 121
María Ayla Ángel

Experiencias de conservación del territorio ancestral de los inganos en el Putumayo
colombiano 129
Wuaira Nina Doris Jacanamejoy

Conocimientos tradicionales y biodiversidad 135

Introducción:
La vida es la posibilidad de estar en el mundo como parte de la naturaleza 137
Elsa Matilde Escobar

Conocimiento tradicional de las mujeres mayas: su participación y biodiversidad en
Guatemala 141
Ana Francisca Pérez Conguache

Caracterización de huertas tradicionales wayúu colombianas: la mirada de una mujer
construyendo un tejido social 153
Remedios Uriana

Conocimiento tradicional y biodiversidad zenú, San Andrés de Sotavento, Colombia 157
Nilvadyz Arrieta

Formas de producción y conocimiento tradicional de las mujeres huitoto, Colombia 165
Gilma Román

Alternativas desde lo local 169

Introducción:
Pensar el desarrollo para el contexto latinoamericano 171
Pía Escobar

El uso y relación de las mujeres kechua con las plantas medicinales: la experiencia de la
asociación de productores de plantas medicinales *Jambi Kiwa* en Ecuador 177
Rosa Guamán

Participación de la mujer guambiana en el plan integral de vida, Guambia, Colombia 189
Gretta Acosta

Agua, crisis ambiental y fractura de un modelo: hacia la construcción de una
antropología del agua desde conocimientos, valores y principios femeninos 201
Lorena Aja Eslava

El turismo comunitario como alternativa para combatir la pobreza: el caso de la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador 213
Diana Pijal de la Cruz

Políticas globales y sus efectos locales 219

Introducción:
Diálogo intercultural para el aprendizaje y el intercambio en temas relevantes a la mujer indígena en Latinoamérica 221
Aracely Pazmiño

¿Por qué las mujeres están ausentes en el manejo y conservación de la biodiversidad? 223
Lorena Aguilar

Conocimiento tradicional indígena: normatividad, propuestas de protección y retos de los pueblos y sus organizaciones 231
Edith Bastidas

Objetivos de desarrollo del milenio: las opciones para las mujeres indígenas 253
Aracely Pazmiño

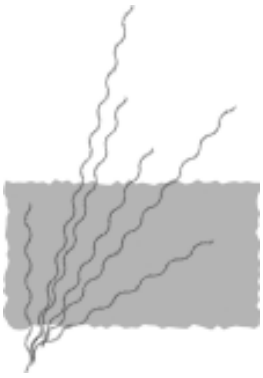
Género y desarrollo alternativo en el contexto colombiano 263
Mónica Cortés Yepes

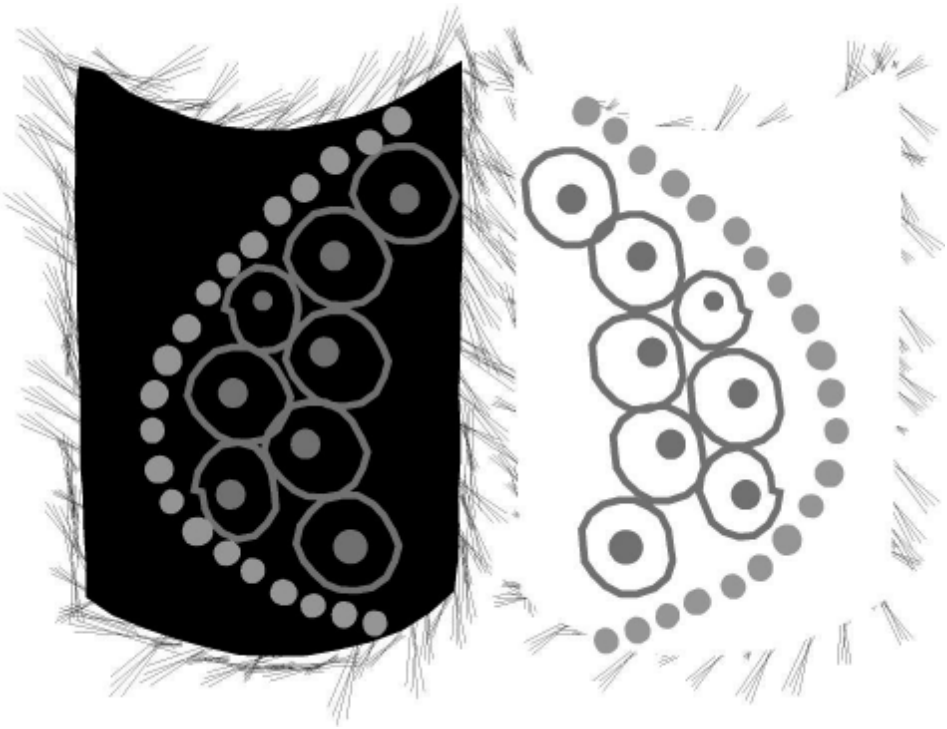
Las mujeres indígenas frente a los desafíos del mundo contemporáneo 277
María Concepción Chasoy

Apéndice 289

Acerca de las autoras 291

Acerca de las Instituciones 299



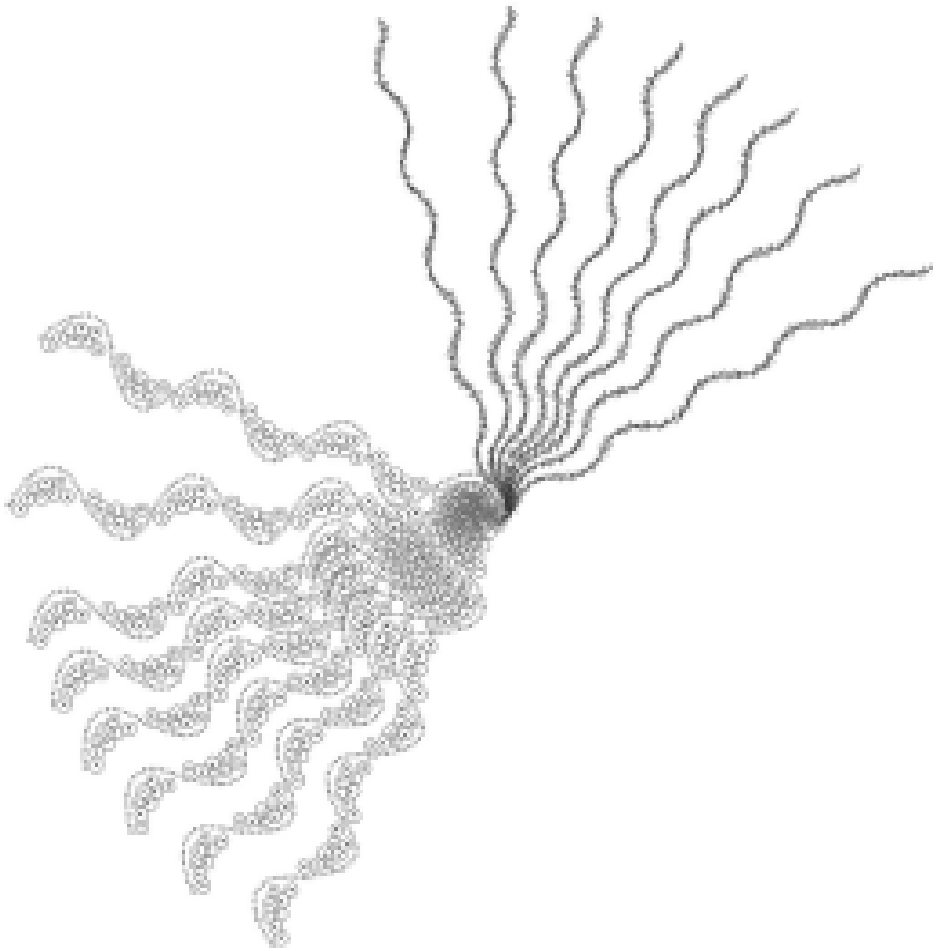


Agradecimientos

La edición de este libro contó con la colaboración de varias instituciones y personas. En ese sentido queremos agradecer a las instituciones que de alguna manera apoyaron el proceso a saber: la Facultad de Ciencias Humanas, los departamentos de Geografía y Trabajo Social, y Unimedios de la Universidad Nacional de Colombia, la Unión Mundial para la Naturaleza-UICN, la Fundación Natura Colombia, la Oficina contra la Droga y el Delito de las Naciones Unidas-UNODC, la Fundación Frederik Ebert-FESCOL, Columbia University, Swissaid, el grupo de investigación Cultura y Ambiente y el Proyecto AD/COL/I21 de UNODC.

De igual manera, queremos agradecer de manera espacial el apoyo incondicional que tuvimos en el proceso por parte de Martha Cárdenas, Felipe Reina, Liliana Rozo, Sandra Veloza, Alexandra Reyes, Claudia Benítez, Melba García, Ana María Echeverri, Juan Manuel Esguerra, Martha Eugenia Murcia, Claudia Ruiz, Guillermo García, Mauricio Chavarro, José Daniel Pabón, Martha Bello, François Correa y Luz Teresa Gómez de Mantilla.





Presentación

Este texto reúne las ponencias del Segundo Seminario Internacional Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad. Uno de los ejes para el desarrollo de estos seminarios ha sido partir del supuesto de que en todas las culturas, las mujeres y los hombres establecen relaciones muy distintas, no sólo con el resto de la sociedad, sino también con sus territorios y recursos, o con su biodiversidad. Así mismo, hombres y mujeres, desde su perspectiva y desde el papel que juegan en la sociedad, tienen conocimientos, percepciones, representaciones y prácticas diferentes acerca de la naturaleza; organizan su conocimiento de manera diferente y lo mantienen y trasmiten también de manera disímil. Como resultado de esta diferenciación y especialización de género, el conocimiento y las prácticas que tienen las mujeres inciden en el acceso, uso y control de la biodiversidad. Esto genera diferentes percepciones, establece prioridades en cuanto a las representaciones y usos del conocimiento tradicional y la naturaleza, e impacta la manera como se socializa, registra y transfiere a las generaciones futuras. Sin embargo, hay una serie de situaciones sociales y culturales específicas de violencia, desplazamiento, presencia de cultivos ilícitos, pérdida de territorios y recursos, desconocimiento de los espacios de toma de decisiones, entre otras, que afectan las prácticas cotidianas tanto de hombres como mujeres indígenas, que hacen que en cada pueblo y país se estén reconfigurando, negociando y planteando propuestas especificas frente a dichas situaciones.

Estas situaciones y problemáticas, miradas desde la óptica de las mujeres indígenas, necesariamente requieren de la apertura de espacios antes silenciados y olvidados. Pues aunque se vienen abordando desde hace varios años a nivel internacional, las situaciones diversas y la manera cómo las confrontan las mujeres indígenas, también se evidencian escasas aproximaciones analíticas, limitadas sistematizaciones y poca atención de las demandas de las mujeres indígenas, a pesar de que estas problemáticas no sólo han generado interés en la discusión e investigación de diversos círculos académicos y entre las propias mujeres indígenas, sino que están presentes estos desafíos en los planteamientos de diversas organizaciones. Por otro lado, las mujeres indígenas han posicionado la demanda del reconocimiento de los derechos colectivos de autodeterminación y territorialidad de sus pueblos, expresados por los movimientos indígenas y como elementos esenciales de sus reivindicaciones. Sin embargo, eso no significa que junto a estas demandas como pueblos no existan y no se expresen otras demandas particulares que tienen relación con su identidad como mujeres.

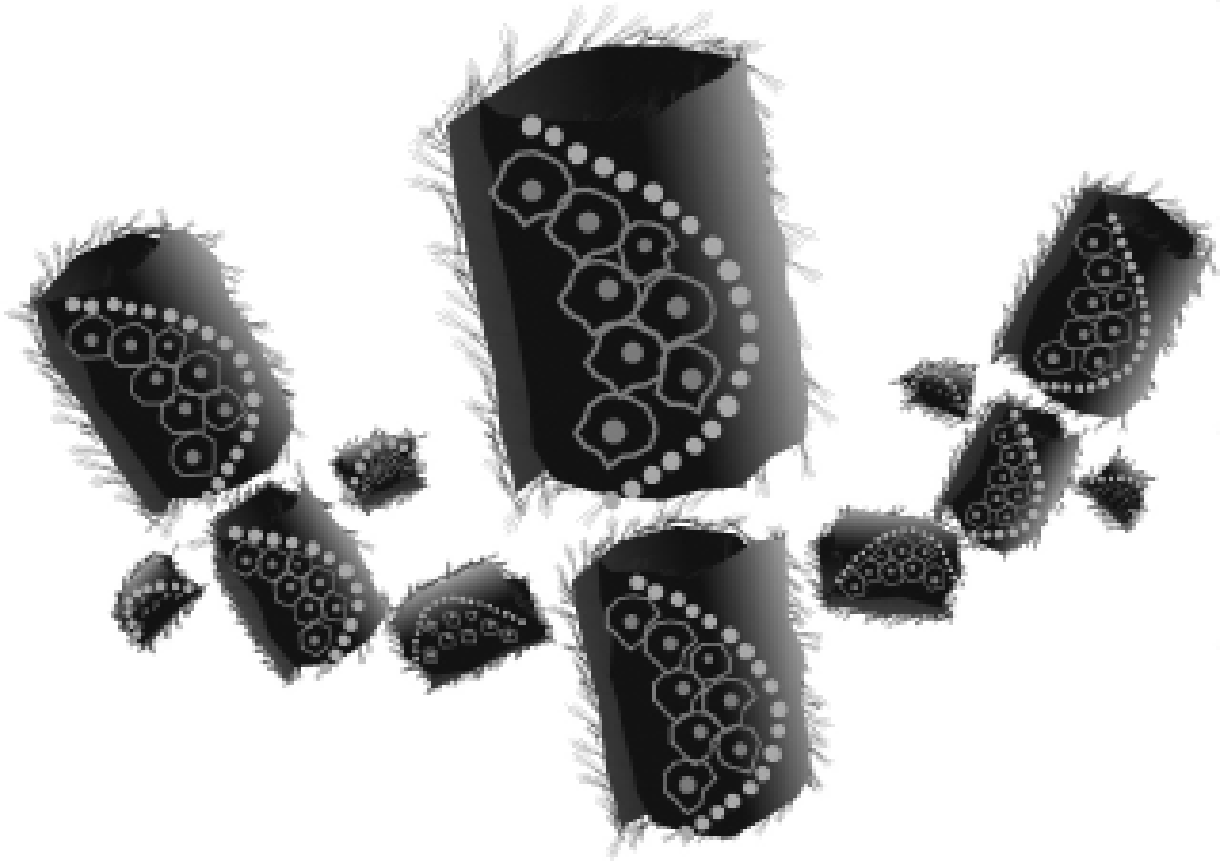
Tomando todas estas consideraciones, quisimos continuar con el espacio abierto en el año 2005 con el Primer Simposio y su consecuente libro-memoria *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad*, para continuar con la discusión en torno a las problemáticas de las mujeres indígenas, en la que mujeres indígenas y no indígenas y profesionales de diversas disciplinas, establecieran vínculos y generaran procesos de discusión permanente. Por tal razón, se convocó a este segundo evento, en el que nos centramos en la manera cómo los territorios indígenas están siendo afectados en su autonomía, y cómo diversos conflictos han generado una serie de impactos en las mujeres indígenas. Esto se logró destacando las relaciones territoriales, dado que en ellas se expresan una serie de simbolismos y prácticas cotidianas que están siendo fuertemente afectadas por estos procesos. Paralelamente, en el tema de los procesos territoriales, se planteó la necesidad de discutir la participación de las mujeres indígenas en espacios políticos convencionales y en escenarios nacionales e internacionales, dado que desde allí ellas han tenido la oportunidad de incidir o denunciar las implicaciones que dichos conflictos y situaciones tienen sobre su cotidianidad. Así mismo, consideramos de vital importancia continuar la discusión sobre los derechos de las mujeres indígenas y cómo estos están siendo desplazados, violentados y borrados, por lo que se planteó la necesidad de seguir fortaleciendo las prácticas y procesos que históricamente han liderado las mujeres en relación con sus conocimientos, la salud y la soberanía alimentaria. Sobre todos estos temas se intercambiaron experiencias por varios días (del 6 al 8 de septiembre de 2006) en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá.

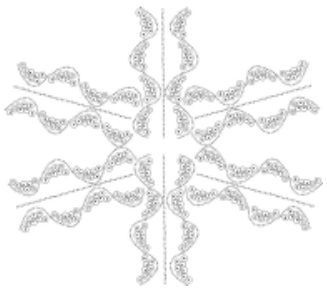
Como resultado de dicho proceso presentamos este libro, el cual se articula en torno a cinco ejes temáticos: participación política y ambiental, reconfiguraciones territoriales, conocimientos tradicionales y biodiversidad, alternativas desde lo local y, políticas globales y sus efectos locales. Estos temas se desarrollan a lo largo de 28 textos, desde la perspectiva indígena y no indígena, los cuales presentan las voces, demandas, situaciones y propuestas de las mujeres de 19 pueblos indígenas, habitantes de 11 países latinoamericanos. De igual manera, se presentan diversos análisis sobre las políticas globales y nacionales (biodiversidad, objetivos del milenio, desarrollos, entre otros) y sus efectos en relación con las propuestas y las prácticas de las mujeres indígenas. En síntesis, este libro agrupa una serie de artículos que quieren aportar a la discusión contemporánea sobre las problemáticas de las mujeres indígenas en Latinoamérica.

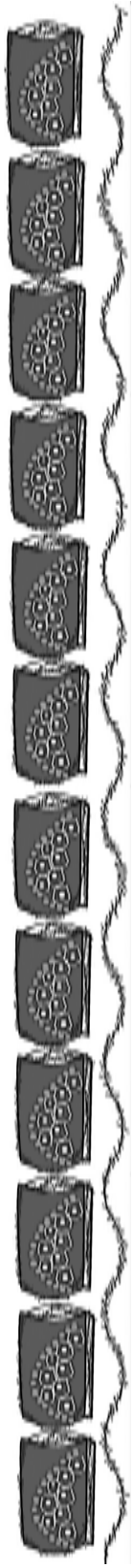
Las editoras



Participación política y ambiental







Introducción: Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos

Astrid Ulloa.
Profesora Asociada. Departamento de Geografía
Universidad Nacional de Colombia

Actualmente, los procesos participativos con las mujeres indígenas se ven como deseables y como un imperativo a desarrollar en los proyectos de organizaciones de base, políticas estatales, programas globales y aún, en los propios programas indígenas. Sin embargo, hasta hace poco los programas, planes, acciones o investigaciones poco tenían en cuenta la presencia de las mujeres indígenas para el desarrollo de los mismos. Parte de estas transformaciones ha sido fruto del reconocimiento de las luchas y demandas de los movimientos indígenas.

Desde la década de 1970 los movimientos indígenas han logrado que sus demandas tengan resultados concretos, los cuales se evidencian en la recuperación de tierras, el reconocimiento de derechos civiles y étnicos, la generación de estrategias económicas propias, la conquista de espacios políticos de los líderes indígenas y la aceptación por parte de sectores no indígenas, así como en la construcción de Estados pluriculturales y pluriétnicos, la demanda por nuevos espacios de participación y la conformación de espacios de negociación nacionales, internacionales y a escala global. Estos procesos han confrontado las categorías modernas de desarrollo y naturaleza, y de manera no tan directa, han confrontado las categorías de género consolidando espacios internacionales para las mujeres indígenas. Si bien los movimientos indígenas en Latinoamérica no han tenido un posicionamiento específico sobre género, la participación de las mujeres ha sido básica en ellos.

Los estudios sobre movimientos indígenas mencionan de manera muy general la participación de las mujeres sin especificar sus demandas. Esta falta de visibilización ha sido resultado, en parte, de los análisis académicos que no dan cuenta de su situación. Como plantea Varese (1996), algunos de los análisis

sobre movimientos indígenas tienden a centrarse en ciertas acciones cuando son centro de interés de la misma academia. Esta tendencia refleja una perspectiva reduccionista o eurocentrista que sólo encuentra acciones políticas relevantes en el movimiento indígena cuando se reconocen comportamientos o acciones que la academia considera políticas. En cuanto a la presencia de las mujeres indígenas se podría pensar que sólo en épocas recientes se resalta su participación cuando cobra interés para los estudios de género, y entrado en el siglo XXI, cuando cobra interés la relación mujeres y medio ambiente, la cual ha abierto un énfasis en la participación de las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad. Como plantea Restrepo (2006:1):

> Ellas han sido casi invisibles y lo serán mientras sean ignoradas tanto por la historia oficial como por la propia, ignoradas por sus organizaciones y por las políticas de Estado; mientras se desconozca su situación y condición, su aporte al desarrollo de las comunidades y su contribución a las luchas de resistencia étnica y cultural.

Por otro lado, los movimientos de y para mujeres, han permitido posicionar la problemática de género en los contextos locales, nacionales y globales, por medio de las reivindicaciones de sus derechos y de las demandas individuales y colectivas por la participación en condiciones de igualdad en la toma de decisiones tanto en espacios públicos como privados. Estos movimientos también han posicionado y legitimado demandas individuales y colectivas en torno al trabajo, roles, educación, salud, y decisiones relacionadas con sus cuerpos, entre otros, cuestionando la supremacía masculina, la exclusión, las relaciones desiguales, la discriminación y la violencia que se les ha impuesto a las mujeres. Así mismo, han permitido proponer nuevas dimensiones de participación política y accionar para confrontar y transformar sus problemas. Estas demandas, reivindicaciones y resistencias han permitido incluir y aglutinar las problemáticas de las mujeres de diversas culturas, incluidas las indígenas, aprovechando escenarios globales y regionales, tales como las conferencias mundiales sobre la mujer o las conferencias regionales sobre la mujer de América Latina y el Caribe, y de este modo han articulado las demandas de las mujeres alrededor del mundo. En particular, la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995) y el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo (1994 a 2004), ayudaron a posicionar las demandas de las mujeres indígenas y a dar a conocer sus problemáticas.

La participación de las mujeres indígenas no se puede entender sólo como fruto de dichos movimientos sino como resultado de varios factores, entre los que destaco:

- La consolidación en las organizaciones de base indígenas, de políticas, programas y espacios de participación para las mujeres.
- La formación política y académica de las mujeres indígenas.
- La conformación de organizaciones de base de mujeres indígenas.
- La presencia activa de las organizaciones no gubernamentales.
- Los cambios en las políticas gubernamentales.
- El replanteamiento del papel de las mujeres indígenas desde la academia; y
- La relación mujeres y naturaleza.

Consolidación en las organizaciones de base indígenas, de políticas, programas y espacios de participación para las mujeres

Las actuales dinámicas de negociación política de los pueblos indígenas están relacionadas con procesos de autodeterminación y gobernabilidad de sus territorios y con las actividades que se quieran desarrollar en los mismos. Muchas veces estas negociaciones se realizan con las OBI (organizaciones de base indígenas), lo que hace que un programa estatal o individual no se pueda efectuar sin la autorización de las mismas. Las organizaciones de base son la voz política de los pueblos indígenas y crean los mecanismos de acceso a las comunidades, aunque algunas veces no son representativas de las mismas, dado que tienen intereses y opiniones encontradas, pues no siempre son consideradas legítimas. Sin embargo, son instancias a las cuales recurren las instituciones gubernamentales y las ONG (organizaciones no gubernamentales), pues se constituyen como entes de interlocución con los cuales establecer convenios y desarrollar acciones de investigación o gestión en las zonas de su influencia. Así mismo, es a través de ellas que se establecen acuerdos y formas de participación. En este contexto, los programas de género se han implementado gracias a la mediación de las organizaciones indígenas, produciendo cambios en las mismas para la inclusión de programas de mujeres. Aunque esto no implica necesariamente una perspectiva de género, dichos

espacios han permitido que algunas de las líderes participen en las organizaciones y que se consoliden temas relacionados con la situación de las mujeres.

Formación política y académica de las mujeres indígenas

La consolidación de un grupo de mujeres indígenas con formación académica y política, ha abierto un nuevo panorama para la reivindicación de sus derechos, puesto que ellas han tenido que hacer frente a procesos de exclusión en contextos urbanos y ganar espacios de participación en escenarios académicos, laborales e institucionales. Estos procesos han contribuido a la conformación de un grupo de mujeres que con mirada crítica y desde sus experiencias personales analizan su situación tanto en sus propias culturas como en los contextos interculturales, lo que ha permitido una discusión abierta sobre el papel de las mujeres y la necesidad de crear espacios propios para sus demandas. De igual manera, plantean la urgencia de un análisis sobre los nuevos espacios profesionales, académicos y organizativos que están enfrentando las mujeres indígenas en las ciudades. Estas visiones han replanteado los espacios de toma de decisiones en sus organizaciones.

Conformación de organizaciones de base de mujeres indígenas

Si bien este es un proceso más reciente, se han ido conformando organizaciones de base de mujeres tanto en los ámbitos locales como nacionales e internacionales. Estos procesos organizativos han ayudado a fortalecer las redes de mujeres y a plantear sus problemas de manera diferenciada, sin desconocer su papel en los movimientos indígenas[1]. Estas redes han estado articuladas con los encuentros latinoamericanos de mujeres, por ejemplo, los encuentros feministas de Latinoamérica y el Caribe, donde las mujeres indígenas han tenido un espacio para proponer la dimensión étnica necesaria para entender sus problemáticas.

Presencia activa de las organizaciones no gubernamentales

La presencia y participación de las ONG ha sido importante en el proceso de consolidación de los movimientos indígenas y del posicionamiento de sus demandas

1 Entre las redes, organizaciones y encuentros de mujeres indígenas tenemos: la Asociación de Mujeres Indígenas de Chimborazo la Minga; Conmie (Organización Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador); el Enlace Continental de Mujeres Indígenas en la Región de Sudamérica formado por Conami y Newen Mapu en Argentina, Cidob y Bartolina Sisa en Bolivia, Connami en Brasil; Aukiñko Zomo y el Consejo de todas las Tierras en Chile; ONIC en Colombia; Conaie en Ecuador; Chirapaq y Tpmiaap en Perú; la Red de Mujeres Indígenas y la Red de Mujeres Wayuu en Venezuela; la Red de Mujeres de Costa Rica, Congreso de Mujeres Indígenas de las Américas, Encuentro de Mujeres Indígenas por la Autonomía, la Resistencia y la Paz, entre otros.

en escenarios nacionales e internacionales, dado que en muchos casos han gestado e impulsado programas y espacios de participación para las mujeres indígenas. De igual manera, las ONG que lideran programas de género han ayudado a introducir las problemáticas de las mujeres indígenas relacionadas con violencia tanto familiar como en contextos de guerra, acceso a la educación, salud, entre otros, y los derechos que tienen las mujeres indígenas y no indígenas a no ser discriminadas ni excluidas de los espacios de participación y en la toma de decisiones. De igual manera, lideran proyectos encaminados a la formación de las mujeres en lo político (herramientas para la negociación política, el cabildeo y generación de propuestas y proyectos) así como al mejoramiento de sus condiciones de vida. Sin embargo, algunas ONG han generado, de manera paralela, una intermediación que va desde la cooptación hasta la apertura de formas de acceso a los programas propuestos por ellas, lo que conlleva a la formación de cierto tipo de líderes y/o el desarrollo de temas específicos a implementar, restando autonomía a las mujeres indígenas para proponer y actuar de acuerdo a sus perspectivas.

Cambios en las políticas gubernamentales

Acogiendo las convenciones y tratados internacionales sobre derechos de las mujeres, los programas de género se han ido consolidando en las instituciones gubernamentales y en las políticas y programas, los cuales han incluido mujeres indígenas. Si bien, dichos cambios han sido, en parte, resultado de asumir las propuestas de las conferencias internacionales de mujeres y de las políticas globales, estos procesos han generado un espacio de participación para las mujeres indígenas, dado que dichos programas requieren de interlocutoras indígenas para implementarlos.

Replanteamiento del papel de las mujeres indígenas desde la academia

En las ciencias sociales se ha venido dando un proceso de replanteamiento del tipo de relaciones y participación tanto de hombres como de mujeres en los diversos procesos que se desarrollan en contextos tanto indígenas, como en la sociedad en general. Así mismo, hay una serie de publicaciones que apuntan a la diversidad de visiones sobre las mujeres de acuerdo a sus realidades culturales. Estos replanteamientos han propiciado muchas críticas por parte de la misma academia sobre la legitimidad de discutir y reproducir reivindicaciones de género a la luz de procesos sociales específicos de la cultura occidental, en contextos que no tienen el mismo proceso histórico. Sin embargo, la mayoría

de las publicaciones sobre estos debates han alimentado la generación de los documentos de las organizaciones indígenas, y las discusiones académicas han dado elementos para la legitimación de las mujeres indígenas.

La relación mujeres y naturaleza

Desde la década de 1970, la relación pueblos indígenas y naturaleza ha sido el centro del debate del ambientalismo en general, y el ecofemismo en particular, dentro del cual las mujeres indígenas ocupan un lugar relevante. Los pueblos indígenas han ganado reconocimiento como actores ecológicos en las representaciones, discursos y políticas nacionales e internacionales, donde se asume que una espiritualidad y sensibilidad femenina puede ser encontrada en sus tradiciones. Una de las representaciones que sustenta la relevancia de los pueblos indígenas en lo ambiental es su relación con la de la Madre Naturaleza o Madre Tierra. Esta relación se consolidó, en el contexto internacional, con el Convenio de Diversidad Biológica (CDB), las discusiones de acceso a los recursos genéticos y conocimientos tradicionales, el capítulo 24 de la Agenda 21 y el Plan de acción mundial para la conservación y utilización sostenible de los recursos genéticos de las plantas para la alimentación y agricultura, en el marco de la FAO, entre otros, donde se reconoce el papel de las mujeres en la biodiversidad y la necesidad de la participación de las mismas. Si bien estas asociaciones tienen muchas implicaciones para los indígenas (véase Ulloa, 2004) han permitido a las mujeres indígenas consolidar redes como la Red Internacional de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad y acciones en torno a lo ambiental.

El contexto mencionado anteriormente de reivindicaciones sociales, políticas y ambientales que involucran a los pueblos y mujeres indígenas, ha conllevado a que sean protagonistas tomadas en cuenta por quienes desarrollan programas, planes, acciones o investigaciones en sus territorios. Esto, sin embargo, es algo reciente que apenas se está consolidando tanto a nivel de las entidades encargadas de los procesos que incluyen perspectiva de género y/o equidad como de los funcionarios(as) gubernamentales, los(as) investigadores(as) y las mismas indígenas. Con relación a estas últimas, sus posiciones frente a la participación, sus objetivos y enfoques, han cambiado de manera significativa. Las posiciones han sido diversas de acuerdo a los procesos organizativos, culturales y sociales de cada una de ellas.

Algunas mujeres indígenas se han involucrado participando en los programas que requieren de la inclusión de mujeres bajo la lógica occidental de género, de

empoderamiento y formación legal sobre sus derechos como mujeres; otras, han rechazado las categorías de género agenciadas por gente ajena a su cultura, planteando que no hay problemas específicos de las mujeres que ameriten una diferenciación en sus pueblos, sino problemas globales y nacionales (intervenciones en sus territorios, pérdida de autonomía, imposición de visiones de desarrollo, acceso a sus conocimientos, entre otros) que afectan tanto a hombres como mujeres; y por último, otras están realizando y/o proponiendo sus propias categorías, bajo relaciones de complementariedad de los géneros y articuladas a nuevos escenarios y realidades de las mujeres indígenas en contextos urbanos y en dinámicas nacionales e internacionales de participación.

Estas nuevas posiciones de las organizaciones en general, y de las mujeres indígenas en particular, denotan aspectos tales como:

- Demandas tendientes a reclamar su autonomía y afianzar derechos políticos diferenciados que les permitan tomar decisiones sobre lo que sucede en sus territorios.

- Posiciones críticas con respecto a programas institucionales y al uso que se le ha dado a los resultados, por ejemplo, de campañas o programas de inclusión de mujeres, los cuales han afectado sus dinámicas sociales en contextos internos de toma de decisiones. Un caso específico son las nociones de público y privado que se intentan reproducir en contextos indígenas.

- Cansancio de las mujeres indígenas de ser objetivos de programas externos que no las toman en cuenta en asuntos relacionados con sus territorios y recursos.

- Poca credibilidad de agentes externos, sean instituciones, ONG o investigadores particulares; esto se debe a que en muchos casos las mujeres no han recibido beneficios de los procesos que dichos actores lideran. Incluso, en algunos casos, mujeres, conocimientos y/o prácticas han sido usados con fines comerciales sin ningún reconocimiento.

Por lo anterior, en la actualidad las organizaciones y las mujeres indígenas, en mayor o menor grado y de acuerdo a sus intereses y procesos organizativos, están incluyendo temas de mujeres y/o programas para mujeres, decidiendo sobre sus territorios; y están reclamando principios de relacionamiento con las instituciones que planteen procesos de género o equidad. Estas demandas

responden a los problemas que afrontan las mujeres indígenas por encima de las diferencias étnicas. Restrepo (2006a:1) lo sintetiza así:

> 1) El impacto de todas las formas de violencia social, étnica y política que ejercen los actores armados, legales o ilegales, en sus territorios y comunidades. 2) La marginalidad en su participación social y organizativa, y en la toma de decisiones. 3) La marginalidad y exclusión de los programas y políticas de desarrollo productivo o económico. 4) El escaso acceso a bienes y servicios. 5) El escaso acceso a espacios de formación y/o capacitación. 6) El escaso acceso a medios de comunicación e información, y 8) la promoción de un rol doméstico-reproductivo y de sumisión al hombre.

A estos problemas se suman los generados en torno a lo ambiental, resultantes de las políticas y programas que impulsan desarrollos no adecuados para los ecosistemas, el cambio climático, los procesos industriales extractivos, y el acceso sin control a los recursos naturales, entre otros. Procesos que afectan no sólo la vida de las mujeres indígenas sino la de sus pueblos, puesto que conllevan la pérdida de autonomía y gobernabilidad, desplazamientos, al igual que generan problemas sociales, económicos y de salud.

Bajo estas situaciones, las mujeres indígenas han buscado redefinir la participación y los alcances de la misma como un real acceso a la toma de decisiones, para no confundir una verdadera participación con procesos de asistencia a eventos, acompañamiento, coinvestigación o inclusión por cuotas. Así mismo, plantean la necesidad de especificar cuáles son los procesos de toma de decisiones, cuáles son las necesidades reales y las propuestas de las mujeres indígenas, desde qué categorías se parte para los análisis y las acciones, y cuáles son los objetivos de los programas de género.

La participación desde la mirada de las mujeres indígenas

Para entender de alguna manera las demandas, voces y perspectivas de las mujeres indígenas, este capitulo presenta la perspectiva de su participación política y ambiental desde cinco posiciones distintas pertenecientes a varios pueblos indígenas (Kuna, Nasa, Maya, Chol y Mapuche) y su visión sobre lo que acontece con las mujeres indígenas en Panamá, Chile, Centroamérica, México y Colombia. Desde el punto de vista de Georgina Méndez, Lucrecia Pisquiy, Eliana Huitraqueo Mena, Avelina Pancho y Florina López M., se presenta el panorama

de las discusiones contemporáneas en torno a la participación. Cabe aclarar que ellas son mujeres indígenas que están inmersas en nuevos escenarios profesionales, académicos, organizativos e institucionales, y analizan desde perspectivas críticas y propositivas los escenarios de participación tanto en el ámbito de sus pueblos como el de los escenarios políticos de los países que habitan. Por lo tanto, su perspectiva sobre las mujeres indígenas tiene una doble mirada.

A través de los artículos las autoras plantean que los procesos culturales entre hombres y mujeres indígenas responden a contextos ancestrales que han sido considerados de complementariedad y equidad. De igual manera, destacan la participación que las mujeres indígenas han tenido históricamente en sus culturas. Sin embargo, consideran que aunque se trate de procesos culturales ancestrales, es necesario analizar ciertas dinámicas culturales que han generado exclusión de las mujeres indígenas. Así mismo, resaltan cómo los procesos históricos de articulación con las sociedades nacionales y visiones no indígenas, han transformado la situación de hombres y mujeres en lo económico, político y social, lo que ha conllevado a la generación de desigualdades y exclusiones. Estas situaciones hacen que las mujeres indígenas recurran a nuevas estrategias de articulación dentro de sus pueblos y con las sociedades nacionales, para reclamar sus derechos en nuevos escenarios de participación como los que ofrecen los movimientos de resistencia, los partidos políticos y las organizaciones de base para la consolidación de sus demandas.

Georgina Méndez analiza los procesos de participación política de las mujeres indígenas en los nuevos escenarios políticos en México y Colombia. Presenta la experiencia de las mujeres indígenas zapatistas en México y la manera cómo han consolidado sus demandas como mujeres en la Ley Revolucionaria de las Mujeres Zapatistas, la cual reivindica sus derechos en torno a espacios de participación, educación, salud, trabajo, toma de decisiones sobre su pareja y número de hijos a tener, así como prohíbe el maltrato, entre otras. Esta ley ha cuestionado su cultura y tradiciones, pero a la vez ha abierto un espacio para que las mujeres sean oídas. Georgina hace un paralelo con la situación que viven las mujeres indígenas vinculadas a organizaciones de base en Bogotá. Analiza las implicaciones que trae la movilidad para las mujeres indígenas, quienes reconfiguran tanto identidades como maneras de ejercer la política en los escenarios de las organizaciones de base. Basada en testimonios, evidencia cómo las mujeres indígenas líderes han logrado entrar a espacios políticos confrontando procesos culturales. Este análisis comparativo destaca las relaciones que ellas mantienen con sus comunidades de origen, y los problemas y obstáculos que han vivido al exigir sus derechos como mujeres, sin desconocer

sus demandas como parte de sus pueblos. Sin embargo, plantea "Si bien la participación de las mujeres indígenas se ha ampliado, no deja de estar condicionada a los lineamientos o agenda de las organizaciones indígenas. De esta manera, se obliga a las mujeres indígenas a mantener una posición de respeto, y/o analizar el contexto de su participación en relación con la dinámica organizativa del movimiento indígena".

Lucrecia Pisquiy realiza un análisis sobre la situación de las mujeres indígenas en Centroamérica, destacando el poco acceso a la educación, así como la pobreza y la pérdida cultural a la que se ven avocadas las mujeres indígenas de la región. En cuanto a la participación, Lucrecia resalta cómo ellas tienen pocas oportunidades de acceder a espacios de toma de decisiones, dada la discriminación que sufren por sus condiciones económicas, étnicas y de género. La autora analiza los procesos de participación en contextos políticos nacionales y regionales, destacando la manera cómo las mujeres indígenas han ganado espacios debido a sus organizaciones y a su articulación con los movimientos indígenas. Sin embargo, analiza las limitantes que tiene la participación dadas las dinámicas culturales, la oposición de los hombres, los procesos organizativos nuevos que implican una doble jornada, las miradas sobre los pueblos indígenas como homogéneos y sin diferencias de género, y la falta de estrategias estatales para implementar mecanismos claros de participación. En palabras de Lucrecia "los múltiples roles que ejercen las mujeres indígenas en el trabajo reproductivo, productivo y comunitario, en el ámbito tanto familiar como regional y nacional, ha significado para algunas de ellas redoblar esfuerzos para lograr su incorporación en las organizaciones y espacios de participación". Por lo tanto, plantea que el problema de la poca participación de mujeres indígenas se debe resolver atendiendo a sus necesidades económicas, educativas, organizativas e institucionales, para generar espacios de participación en igualdad de condiciones.

Eliana Huitraqueo Mena destaca el proceso organizativo de los mapuches, en donde las mujeres permanentemente participan de acuerdo a las concepciones culturales de complementariedad entre hombres y mujeres. Eliana también hace énfasis en el papel de las mujeres mapuche en los procesos organizativos que históricamente han confrontado los invasores de sus territorios. Sin embargo, destaca el papel que ha jugado la formación académica, los procesos organizativos de mujeres no indígenas, el estímulo de organizaciones masculinas, y los espacios legales y organizativos generados desde las dinámicas políticas estatales. En síntesis, plantea que la participación de las mujeres se debe mirar desde su representatividad, fortaleza organizativa y no en número de representantes,

dado que son las mujeres las que consolidan las redes de las organizaciones y movimientos sociales. Por tal razón, las demandas de las mujeres mapuche no se pueden desligar de las demandas de los movimientos mapuches.

Avelina Pancho analiza históricamente el papel que han tenido las mujeres nasa en sus luchas de resistencia y destaca su participación en los programas de salud, educación, bilingües e interculturales. Sin embargo, Avelina plantea que la lucha de las mujeres nasa no se puede desligar de las concepciones culturales de complementariedad con los hombres con los cuales comparten cotidianamente roles y visión de mundo, en las cuales las relaciones de reciprocidad entre hombre-mujer se han establecido históricamente. Así mismo, destaca cómo en los procesos organizativos se ha reivindicado el papel de la mujer y se han abierto espacios de participación política y organizativa. No sin evidenciar que "si bien hay una relación de complementariedad y visión integral de relación hombre-mujer, es mucho el camino que hay que recorrer para avanzar en la real comprensión de esta problemática".

Florina López M. cuestiona los procesos de toma de decisiones de la cultura kuna, los cuales están centrados en el *saila*, eje de la autoridad política, posición que casi siempre está en manos de los hombres, desplazando de este modo la participación de las mujeres. Si bien Florina reconoce el papel central que culturalmente se les asigna a las mujeres, plantea cómo los escenarios urbanos y las nuevas dinámicas de migración han transformado los procesos sociales y culturales. Las mujeres han tenido que buscar nuevas dinámicas organizativas, lo que les ha permitido plantear nuevas opciones frente a los cambios y transformaciones sociales. En este sentido, destaca el papel de las organizaciones de base en la formación política de las mujeres kuna, en la apertura de espacios de participación, en la consolidación de sus demandas y propuestas, y en el replanteamiento de los procesos culturales, sin desconocer su pertenencia y arraigo cultural. A pesar de ello, es reflexiva sobre las implicaciones que traen dichas situaciones: "Si bien las mujeres hemos logrado avances en los espacios donde tenemos una representación, nos ha tocado pagar un altísimo valor por tantas luchas, nos ha costado afectos, relaciones y la ausencia en nuestros hogares, pero ha valido la pena y vale la pena seguir haciéndolo, porque si no lo hacemos no podremos participar el cien por ciento como queremos hacerlo".

Estos artículos permiten ver la diversidad de posiciones de las mujeres indígenas, al igual que los procesos que ellas reconocen como desencadenantes de la participación de las mujeres: organizaciones de base, formación académica,

migración, participación en las luchas de resistencia, organismos internacionales, entre otros.

Reflexiones finales: confrontaciones y dilemas

Los cinco textos de este capítulo evidencian varias tensiones que se presentan en el contexto de los pueblos indígenas cuando las mujeres demandan derechos particulares. Así mismo, señalan las contradicciones que se generan dentro de los movimientos indígenas cuando las mujeres exigen mayor participación y derechos diferenciados versus los planteamientos de una colectividad homogénea de las luchas de los movimientos. De hecho, los movimientos indígenas han optado como estrategia discursiva la armonía, el equilibrio y la complementariedad entre hombres y mujeres, por encima de sus desigualdades (Méndez, 2006). Estas situaciones se manifiestan en las siguientes contradicciones.

Demandas generales *versus* demandas particulares. Los movimientos indígenas han articulado sus demandas bajo una visión integral del mundo en donde naturaleza, cultura y territorio forman un todo. Esta visión ha alimentado las luchas del movimiento indígena por varios años, sin diferenciar las posiciones masculinas y femeninas. Muchas de las mujeres indígenas plantean que la diferenciación entre hombres y mujeres, trae conflictos y tensiones dentro de sus culturas. Por lo tanto, las demandas específicas por parte de las mujeres se ven como una confrontación a las demandas de los movimientos y como una posible fragmentación de sus logros (Méndez, 2006). Es así que la integración entre las demandas de los pueblos indígenas y sus identidades étnicas con las identidades de género han generado una tensión permanente.

Esta tensión es un tema latente entre las mujeres indígenas, por lo que algunas manifiestan que cuando hablan de género, los hombres consideran que no es pertinente ni que las mujeres entren a nuevos espacios de participación y menos aún en espacios considerados masculinos. Ulloa (2004), siguiendo a Ortiz y Hernández (1996) presenta cómo en México las mujeres indígenas cuestionan las nociones genéricas de los derechos indígenas porque esas nociones de identidades panétnicas no consideran, por ejemplo, concepciones y situaciones particulares de discriminación de las mujeres en las comunidades indígenas. De manera similar, las mujeres indígenas critican y controvierten el resurgimiento étnico-cultural, puesto que le otorga a las tradiciones indígenas un estatus de pureza, sin discutir las desigualdades que marcan a las mujeres en su cotidianidad.

En este contexto, las mujeres indígenas plantean un reconocimiento de sus derechos colectivos pero de manera paralela de sus derechos diferenciados, los cuales tienen que ver con el derecho a su identidad étnica y de género, a tomar decisiones y participar con voz y voto sobre sus roles y todas las actividades sociales dentro de sus culturas, a decidir sobre los programas y proyectos que se quieran implementar en sus territorios, a recibir servicios de salud y educación, a no ser violentadas ni excluidas, entre otros (Restrepo 2006a).

A estos derechos se suman, los derechos en torno a la biodiversidad con los que las mujeres indígenas buscan que se reconozca el papel central que tienen en la conservación de la misma. Las mujeres transmiten conocimientos asociados a la naturaleza y toman decisiones sobre la producción y uso de plantas y animales de manera cotidiana, por lo tanto, reclaman el derecho a participar plena y efectivamente en todos los programas, planes, acciones y políticas relacionadas con la biodiversidad. Las demandas sobre derechos y participación de las mujeres indígenas en lo ambiental se expresa en lo propuesto el pasado abril del 2006 por la Red Internacional de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad, la cual se pronunció respecto al CDB (Convenio sobre Diversidad Biológica) así:

> Por lo tanto, es urgente que las mujeres indígenas seamos participantes activas en la toma de decisiones en cada etapa del desarrollo e implementación de los Programas de Trabajo y las decisiones del CBD, de acuerdo con la decisión VI/10 de la COP. En este sentido, solicitamos más fomento de capacidad, especialmente en comunicación y conciencia pública en el proceso del CBD e instrumentos internacionales relevantes. Nosotras solicitamos al Secretario Ejecutivo, asegurar la inclusión y la participación plena y efectiva de las mujeres indígenas.
>
> La Biodiversidad y el libre acceso de nuestras comunidades a la biodiversidad, son de importancia central para las mujeres. Las mujeres, particularmente las indígenas y las mujeres campesinas tenemos un ingreso económico más bajo que el de los hombres, y sus actividades no tienen un reconocimiento monetario. Nosotras solemos depender de los recursos comunitarios, como leña, agua dulce, semillas y plantas medicinales, así como también de recursos provenientes de los bosques, costas, y otros

ecosistemas, que son esenciales para nuestra subsistencia y sobrevivencia. Frecuentemente nuestro derecho propio, para usar estos recursos de una manera sustentable no es reconocido, y en este contexto, estos recursos colectivos son privatizados, incluso a través de iniciativas inapropiadas, de conservación. Las consecuencias para las mujeres, sus familias y sus comunidades son graves.

Es esencial que el Convenio proteja este acceso para formas tradicionales de uso, las mismas que casi nunca o nunca impactan de manera negativa a la biodiversidad. Las mujeres somos marginadas, cuando la economía monetaria empieza a dominar sectores como la biodiversidad, que son cruciales para nuestras vidas. Tanto los consumidores como productores, van a perder en los mercados de servicios ecológicos que ahora son promocionados por los centros de investigación neoliberal.

Particularmente insistimos que cualquier régimen sobre acceso y distribución de beneficios respete la necesidad de las mujeres a tener libre acceso a las semillas y plantas medicinales. Rechazamos cualquier régimen que legitime patentes u otros derechos de propiedad intelectual sobre la vida, o la privatización y la comercialización de la biodiversidad en general (RIMIB, 2006).

Género *versus* mujeres. La discusión en torno a feminismo, género y mujeres tiene muchas posiciones y confusiones conceptuales. En la discusión sobre las demandas de los derechos de los pueblos indígenas, las mujeres indígenas planean que al introducirse en categorías externas o vincularse con programas de género hay un rompimiento con las identidades propias por varias razones. Una de ellas esgrime que las categorías y demandas de las mujeres occidentales no responden a las categorías de género que se construyen entre sus pueblos indígenas. Y muchas veces para poder participar en dichos programas se deben adecuar o cambiar prácticas culturales. Si bien hay diferencias en el feminismo, en muchas ocasiones se ve como una unidad. Como plantea Janeth Lozano (2006: 1) “se ha empezado a generar un fenómeno en el cual los grupos indígenas evitan el diálogo, por ejemplo con el feminismo, porque siempre se indica qué es lo que hay que hacer y no se permite una interacción real desde su autonomía”.

Las mujeres indígenas plantean que muchas de las discusiones en torno a género y el papel que se les debe reconocer a las mujeres, atentan contra la autonomía pues no se respetan las categorías y los procedimientos de toma de decisiones sobre sus procesos e identidades, sino que se quieren imponer procesos externos bajo parámetros etnocéntricos desde la perspectiva occidental. Sin embargo, las reivindicaciones, categorías y demandas de las mujeres son una herramienta para las mujeres indígenas que tienen nuevos roles, así como un aporte para el replanteamiento de las categorías propias de género, lo que les permite hacer un llamado a las mujeres, de manera general, para articular las diversas visiones y establecer redes que permitan el diálogo intercultural.

Escenarios nacionales versus escenarios locales. Los espacios políticos ganados a partir de las transformaciones constitucionales en América Latina han abierto, en el ámbito nacional, plazas electorales para las mujeres indígenas, quienes han formado parte de gobiernos nacionales y locales y han introducido una nueva perspectiva en el contexto político nacional. Por ejemplo, en Colombia, para las elecciones del 2006 se presentaron nueve mujeres representantes indígenas[2]. Las propuestas y discursos varían de acuerdo a sus alianzas, representación o acuerdos con partidos convencionales o con movimientos sociales y partidos políticos indígenas.

Entre los diversos discursos que esgrimen en sus plataformas políticas se pueden destacar las siguientes tendencias:

- Demandas articuladas con equidad de género de mujeres indígenas y no indígenas, lo cual establece lazos con otras mujeres por encima de su diversidad étnica y reivindica la necesidad de reconocer el papel que han tenido las mujeres en los procesos sociales y políticos.

- Reivindicaciones del papel ancestral de las mujeres con relación a sus vínculos con la naturaleza y a sus roles en sus culturas, posicionándose desde particularidades culturales y distanciándose de demandas más generales de

2 Para el Senado por circunscripción indígena (María Eulalia Yagari G, embera-chami), la Cámara de Bogotá (Belkis Izquierdo Torres, arhuaca, Edith Magnolia Bastidas, pasto, y Pastora Florinda Tarapués, pasto), la Cámara de Nariño (Nubia del Rocio Tatamues y Elvia Rita Escobar Telag, pastos), la Cámara de Tolima (Teofila Roa, pijao) y la Cámara Especial (Rosa Tulia Iguarán E y Orsinia P. Polanco Jusayu, wayúus) (véase, *Por primera vez en la historia, mujeres de minorías étnicas al Congreso* en Actualidad étnica <www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica>).

las mujeres. En este punto se esgrime la relación entre mujeres indígenas y madre naturaleza, la cual nos remite a los planteamientos ecofeministas, pero posicionando visiones especificas de lo femenino.

- Demandas de convivencia multicultural por encima de reivindicaciones especificas de género, con propuestas para incidir tanto en sus pueblos como en las decisiones nacionales.

- Demandas de partidos específicos sin mediaciones de género o etnicidad.

Estas grandes tendencias evidencian que no basta ser mujer indígena para reclamar espacios diferenciados, pues muchas veces los lazos políticos se establecen por intereses económicos, partidistas, ideológicos y no necesariamente desde demandas étnicas o de género.

Acceder a los espacios políticos convencionales, les exige a las mujeres indígenas volverse interlocutoras legítimas tanto para sus pueblos como para sus organizaciones de base y la sociedad nacional, con el reto de posicionar demandas sobre las cuales las poblaciones no indígenas no tienen conocimiento. Por otro lado, las mujeres indígenas están exigiendo mayor participación política en escenarios internacionales, como es el caso de la Mesa de Pueblos Indígenas de la Comunidad Andina de Naciones. Sin embargo, las dinámicas internas dentro de las culturas hacen que muchas de estas nuevas situaciones no se reflejen en los espacios de toma de decisiones locales, pues aunque las mujeres indígenas tengan reconocimiento nacional, no cuentan con el mismo espacio político en sus propias culturas, lo que genera tensiones y confrontaciones sobre el acceso a los espacios de toma de decisiones.

Los artículos del presente capítulo son un acercamiento a los procesos de participación política y ambiental de las mujeres indígenas. De igual manera, evidencian algunas de las implicaciones de la apertura de dichos espacios para las mismas; y nos plantean algunas preguntas ¿cuáles son las propuestas y prácticas de las mujeres indígenas en los espacios de toma de decisiones cotidianos de los pueblos indígenas? ¿se puede generalizar sobre la participación en un contexto como el latinoamericano, donde hay dimensiones culturales tan diversas? ¿será que las demandas de las mujeres indígenas y líderes urbanas, sí están replanteando los espacios de toma de decisiones y las categorías de género propias, o están reproduciendo o asumiendo espacios, roles y categorías externas para acceder a los espacios públicos?

Bibliografía

LOZANO, J.. 2006. "El feminismo ahora habla etnocentrismo, democracia y de medio ambiente" en *Actualidad Étnica*. Enero 4.
<http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/index.asp>

MÉNDEZ, G.. 2006. *Participación y demandas de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá: La pregunta por la inclusión.* Tesis maestría en género. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

ORTIZ, H. y HERNÁNDEZ, R. A.. 1996. "Constitutional amendments and new imaginings of the nation: legal anthropology and gendered perspectives on multicultural México" en *Polar*. 19 [1].

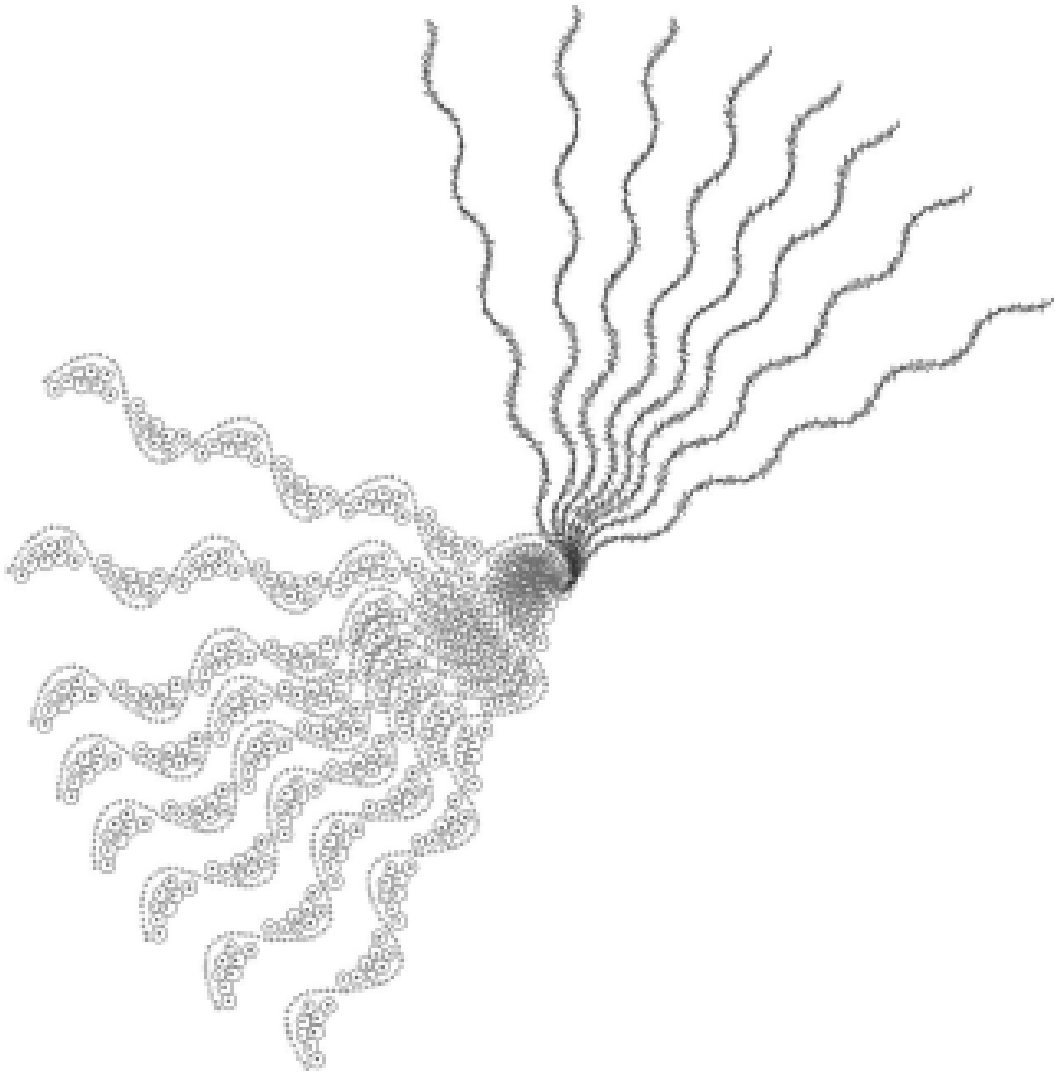
RED INTERNACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS SOBRE BIODIVERSIDAD RIMIB. 2006. "Declaración del Cónclave de las Mujeres en la Reunión de Alto Nivel". Abril. Curitiba, Brasil. <www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica>

RESTREPO, O. L.. 2006. "Diferencia en la diferencia: las mujeres indígenas y su rol social" en *Actualidad Étnica*. Marzo 9.
<http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/index.asp>

_____ 2006a. "Las mujeres indígenas también son sujet@s de derechos" en *Actualidad Étnica*. Marzo 9.
<http://www.etniasdecolombia.org/actualidadetnica/index.asp>

ULLOA, A.. 2004. La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Colciencias. Bogotá.

VARESE, S.. (coord.). 1996. Pueblos indios, soberanía y globalismo. Ediciones Abya-Yala 32. Quito.



Nuevos escenarios de participación: experiencias de mujeres indígenas en México y Colombia

Georgina Méndez T.
Pueblo Chol, México.

Introducción

Muchos de los estudios y escritos sobre el movimiento indígena en América Latina han centrado su atención en hacer visibles las principales demandas que han formulado los indígenas y las distintas formas en que se da su movilización. Sin embargo, se dice poco o nada de la participación y de los aportes de las mujeres indígenas al movimiento indígena. En casos como Ecuador, Bolivia o Colombia -por mencionar algunos países latinoamericanos con composición indígena-, hay pocas referencias a la participación de las mujeres indígenas como actoras dentro del movimiento indígena. Sin duda, México es uno de los países que cuenta con mayor bibliografía al respecto gracias al levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN en 1994. Levantamiento que puso en tela de juicio no sólo la democracia que pregonaba el estado mexicano sino también las relaciones de poder entre hombres y mujeres en las comunidades indígenas.

La irrupción y fortalecimiento de los movimientos indígenas que se han dado en las últimas dos décadas en Latinoamérica, ha convertido a los indígenas en sujetos políticos con demandas propias (defensa del territorio, autodeterminación, autonomía, defensa del medio ambiente, el respeto a la jurisdicción propia), capaces de interpelar y cuestionar la democracia actual. Por otro lado, los instrumentos internacionales han permitido la apropiación de derechos por parte de los indígenas (Convenio 169 de la OIT), además de las modificaciones en las constituciones políticas en América Latina "en las cuales se reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como colectividades con derechos propios, fundamentados en su situación histórica y sus características sociales y culturales particulares. Dentro de esta lógica se produjeron modificaciones constitucionales en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá y Paraguay; y legislaciones nacionales indígenas en Argentina, Costa Rica, Chile y Perú entre otros" (Stavenhagen, 2002). Estos son algunos de los factores que ha permitido el protagonismo de los movimientos indígenas en Latinoamérica y su reconocimiento como sujetos políticos validos para el Estado.

Es evidente que a lo largo de los últimos años se han redefinido las formas de hacer política y así mismo, se cuenta con una participación más activa de las mujeres en ámbitos en los que antes estaban excluidas. Cada vez más las mujeres participan como candidatas en las elecciones o líderes en organizaciones y partidos políticos, es decir, en las esferas públicas del poder. Sin embargo, la exclusión de su participación se debe a condiciones de género, clase social y etnia, que se traducen en desigualdades en el momento de ejercer la ciudadanía. De este modo, las mujeres indígenas no solo han sido excluidas sino que son "inexistentes" como sujetos políticos en la construcción de la democracia en América Latina.

Las mujeres indígenas latinoamericanas han estado participando activamente en la defensa por el reconocimiento de las demandas de sus colectividades, luchando como pueblo, como grupo étnico y como fuerza social. En las últimas décadas, se han "tomando la palabra" para manifestar y demandar, junto con los hombres, respeto y reconocimiento de sus diferencias. Han realizado distintos foros y encuentros para analizar la situación de las mujeres indígenas entre los que se encuentran el I Encuentro de Mujeres Indígenas de las primeras Naciones del Continente celebrado en Ecuador en 1995; el II Encuentro Continental de las Mujeres Indígenas de Abya Yala en México en 1997; el III Encuentro Continental en Panamá; y por último, la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas realizada en diciembre de 2002 en el estado de Oaxaca en México. Algunos de los planteamientos y preocupaciones especiales incluyen la supervivencia de sus comunidades y de su identidad cultural y el reconocimiento del papel fundamental que desempeña la mujer en los esfuerzos que se realizan por promover los intereses de las poblaciones indígenas (Reed, 1995). Al mismo tiempo, comienzan a cuestionar sus costumbres y exigen nuevas formas de participación donde no se les excluya de sus propias organizaciones y comunidades.

Los espacios de participación de las mujeres indígenas se han ampliado. Antes su participación estaba restringida a los lugares y actividades que indicaba el modelo del "deber ser" tales como la responsabilidad de la familia, la huerta, la socialización y la transmisión de la cultura; se ubicaban además, en el aspecto logístico de los eventos y otras tantas, en las revueltas y tomas de tierras. Durante las luchas y movilizaciones de los pueblos indígenas ellas se encontraban y se encuentran como compañeras de los dirigentes, como líderes de organizaciones, como madres, hijas y abuelas; es decir, como parte fundamental de sus pueblos. Sin embargo, recientemente se ha hecho visible su participación de manera pública o por lo menos ya surgen -aunque de manera incipiente- preguntas por sus liderazgos y demandas. Por ello es necesario hacer diferencias de género al interior del movimiento indígena, porque la historia del movimiento no ha hecho visible a las mujeres y todavía continúan siendo desvalorizadas y desconocidos sus aportes, pensamientos y capacidades como dirigentes.

En adelante este texto se dividirá en dos partes. En la primera se mostrará la experiencia de las mujeres indígenas zapatistas, y cómo los espacios de acción se ampliaron con el

levantamiento zapatista de 1994 hasta generar las demandas propias de las mujeres dinamizando así, las relaciones de género en sus comunidades. En la segunda, revisaremos las experiencias de las mujeres indígenas en Colombia en las que, a pesar de la violencia en el país, hay voces de mujeres cuestionando la discriminación en sus organizaciones y que si bien se dan en el ámbito de lo urbano, nos pueden llevar a sospechar los caminos dados por las mujeres indígenas en este país.

Así las mujeres indígenas están asumiendo nuevas responsabilidades e incursionan, no sin conflictos, al espacio público como líderes, políticas, académicas y madres, esposas e hijas.

Chiapas y las mujeres zapatistas transgresoras de un orden

En los últimos años han emergido con fuerza propuestas de los distintos movimientos indígenas del continente, que pugnan por construirse como sujetos políticos en las democracias y exigen el reconocimiento a sus estructuras de gobierno y nuevas formas de relación con el Estado. En este contexto, las mujeres indígenas también han comenzando a elaborar demandas que, junto a las demandas de sus pueblos, reclaman cosas tan básicas como una mejor calidad de vida y respeto a sus derechos como mujeres. Abordaré el caso mexicano[1], específicamente el caso de Chiapas, porque es el ejemplo que mejor ilustra las reivindicaciones principales de las mujeres indígenas y los nuevos escenarios en los que las mujeres han aparecido desde su papel de líderes.

El primero de enero de 1994 marca la nueva historia de los y las indígenas en Chiapas. Muchos de los escritos de los primeros días del alzamiento del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional cuestionaban la "indianidad" del levantamiento armado, "hay quienes declaraban que no podría tratarse de un movimiento verdaderamente indígena, ya que sus protagonistas empleaban metralletas y se atrevían a hablar de democracia y justicia social en vez de circunscribirse a solicitar tierras o mejoría en el trato laboral [...] indios sin plumas, cofradías, lealtades comunales o machete, no podían ser buen indio; su modernidad cancelaba su indianidad" (Ruz, 1995: 8).

Ha sido en épocas recientes que los ojos de las feministas, de los hombres y de la sociedad en general, han volteado a ver a las mujeres indígenas. En el caso de México, no es sino hasta el levantamiento zapatista en el estado de Chiapas, que aparecen actoras indígenas con demandas propias como mujeres. Para este caso, existe abundante bibliografía que analiza la participación de las mujeres indígenas (Aranda, 1993; Bonfil, 1999; Kampwirth, 2000; Olivera, 1979; Rojas, 1995, Speed, 2000), donde se resalta la lucha que las mujeres indígenas han

1 México cuenta con una diversidad de pueblos indígenas; tiene alrededor de 62 lenguas indígenas y una población aproximada de 14 millones de indígenas.

dado al interior de sus comunidades, los cambios que las mujeres milicianas vivieron en la incorporación al EZLN y el cambio en los modelos de "ser mujer", es decir, resaltan la novedad de su participación en espacios fuera de los tradicionales (casa, comunidad) para analizar sus liderazgos como intermediadoras e interlocutoras frente al gobierno, en su papel de líderes pero sobre todo, en el proceso de cuestionamiento de la cultura y tradición indígena.

La Ley Revolucionaria de las mujeres zapatistas[2] es dada a conocer públicamente en enero de 1994, año de la irrupción del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional en el estado de Chiapas, México. La Ley surge al interior del movimiento zapatista a partir de una reestructuración interna que vivió el movimiento en 1993. Fue la primera lucha que enfrentaron los zapatistas, al decir del subcomandante Marcos. La ley presenta las siguientes reivindicaciones:

- Las mujeres independientemente de su raza, creencia o afiliación política, tienen el derecho a participar en la lucha revolucionaria, con el rango y grado que su voluntad y capacidad determinen.

- Las mujeres tienen derecho a trabajar y a recibir un salario justo.

- Las mujeres tienen el derecho a decidir cuántos hijos quieren tener y pueden cuidar.

- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y de ejercer responsabilidades públicas, siempre y cuando sean elegidas libre y democráticamente.

- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a la salud y a la alimentación.

- Las mujeres tienen derecho a la educación.

- Las mujeres tienen derecho a escoger su pareja, y no ser obligadas a casarse con quienes no quieren.

- Ninguna mujer podrá ser maltratada físicamente, ni por los miembros de su familia ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán severamente castigados.

- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

2 Existe una ampliación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres Indígenas que consta de 31 puntos más (véase Falquet, 2001).

- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y reglamentos revolucionarios (EZLN, 1994).

> Los planteamientos incluidos en la Ley Revolucionaria de las mujeres despertaron el interés y la sorpresa de mucha gente, porque si bien se veía a los indígenas marginados, sumidos en la pobreza y el abandono, no se entendía cómo habían surgido los planteamientos de las mujeres. Para algunas indígenas de organizaciones independientes, el zapatismo despertó muchas expectativas y significó el surgimiento de nuevas formas de desarrollo político y la revitalización de un movimiento de mujeres más amplio y ambicioso. Para otras, despertó grandes antipatías; entre éstas hubo algunas que habiendo colaborado en la construcción del movimiento hasta entonces, se retiraron (Garza, 2000).

La Ley Revolucionaria de las mujeres indígenas constituye una posibilidad para demandar derechos en sus comunidades y sus organizaciones. Al mismo tiempo que ponen entredicho el discurso del movimiento indígena que habla acerca de la armonía, el equilibrio y la complementariedad entre los sexos pues, este discurso siempre ha existido para señalar las discriminaciones y exclusiones que viven las mujeres indígenas en sus comunidades y organizaciones. De esta forma, comenzaron a cuestionar las relaciones de poder y privilegio de los hombres, no sin antes tener en cuenta el contexto global de discriminación que se vive en el país.

Las mujeres han alzado su voz así como sus inconformidades y ya no se quedan calladas ante la violencia en sus comunidades. Cuestionan las costumbres pues saben que no todas son buenas, hay costumbres malas que maltratan a la mujer, como lo evidenció la comandante Esther en las tribunas del Congreso Nacional en la Ciudad de México:

> […] también sufrimos el desprecio y la marginación desde que nacemos, porque no nos cuidan bien. Como somos niñas piensan que nosotras no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar, ni cómo vivir nuestra vida. Por eso muchas mujeres somos analfabetas, porque no tuvimos la oportunidad de ir a la escuela. Ya cuando estamos un poco grandes nuestros padres nos obligan a casar a la fuerza, no importa si no queremos, no nos toman consentimiento [...] por eso, nosotras nos decidimos organizar para luchar como mujer zapatista. Para cambiar la situación, porque ya estamos cansadas de tanto sufrimiento sin tener nuestros derechos (CCRI, 2001).

Muchas mujeres indígenas que se incorporaron a las filas del EZLN han tenido una participación muy activa y han estado en el proceso de organización en sus comunidades, lo que les ha permitido conocer más de cerca la realidad de otras mujeres e identificar el rechazo de los hombres ante la posición de autoridad de las mujeres; así lo expresa la comandante Esther durante el proceso organizativo en los pueblos:

> La verdad me costaba mucho, los hombres no entendían, aunque yo siempre les explicaba que es necesario luchar para que no todo el tiempo estemos muriendo de hambre. A los hombres no les convenía, según los hombres la mujer nada mas sirve para tener hijos y deben de cuidarlos y mantener a los animales que están en la casa. Y también hay mujeres que eso ya lo tienen metido en la cabeza. Entonces yo no les gustaba, algunos hombres decían que no está bien, que las mujeres no tienen derecho a participar, que la mujer es una tonta. A veces algunas mujeres dicen "no sé nada", "yo soy tonta" [...] Yo siempre enfrente eso, les explicaba que eso no es cierto, que sí somos mujeres pero podemos hacer otros trabajos. Entonces así, poco a poco, entendieron los hombres y las mujeres también, por eso ahorita están luchando las mujeres... (Rovira, 2001: 197).

Con el levantamiento zapatista las mujeres indígenas de Chiapas pudieron hacer oír sus voces y sus demandas como mujeres, evidenciado la discriminación que han vivido como mujeres y como pertenecientes a pueblos indígenas. Ha sido con esta forma de participación que las mujeres indígenas dejan en claro la lucha conjunta que realizan como pueblos sin dejar de lado que es necesaria la lucha por los derechos como mujeres al interior de sus grupos de origen.[3] Este es tal vez uno de los mayores problemas a los que se enfrentan las mujeres de otros movimientos indígenas en Latinoamérica, esto es, a la necesidad de especificar que la lucha es como pueblos y no como mujeres indígenas porque se piensa que demandar derechos como mujeres pone en peligro la unidad del movimiento indígena.

Colombia y las mujeres indígenas

Colombia,[4] a diferencia del caso anterior, enfrenta desde hace más de cincuenta años una guerra que ha provocado el desplazamiento de miles de personas entre indígenas y no

3. Al igual que los procesos organizativos de mujeres indígenas en Sudamérica, las mujeres indígenas en México no reivindican el feminismo como bandera de lucha al ser este identificado como una propuesta y lucha de mujeres urbanas de clase media, que no tiene cabida en la cosmovisión de los pueblos indígenas.

4. Colombia reconoce en su seno a numerosas poblaciones indígenas. Se estima un total de 701.860 habitantes (incluso 800.000 habitantes) que ocupan el 24% del territorio nacional y que hablan más de 65 idiomas y 300 dialectos étnicos dispersos en los 32 departamentos. Colombia modifico su constitución política en 1991, en la que entraron en vigor una serie de leyes referidas a los pueblos indígenas pues, anteriormente, la población indígena se encontraba regulaba por la Ley 89 de 1890.

indígenas, asesinatos selectivos de líderes, desarraigo territorial y violencia hacia las mujeres. En medio de esta guerra, hasta ahora sin fin, las mujeres indígenas comienzan a aparecer como líderes y denuncian la violación de los derechos humanos que viven como pueblos en sus territorios.

La participación de las mujeres ha cambiado con el tiempo. Su trabajo se restringía al espacio comunitario y doméstico en su papel de madre y concejera. El espacio doméstico es el lugar del encuentro de saberes y de tradiciones, de la transmisión de la lengua y la cosmovisión; es el escenario primordial en la definición de las identidades de hombres y mujeres pues, en él se definen los trabajos y las actividades para cada género. Hoy en día, las mujeres indígenas no sólo han desafiado las tradiciones sino que además, han incursionado en múltiples espacios en la ciudad (instituciones del gobierno, organizaciones y/o universidades), ampliando de este modo sus espacios de participación. A partir de esa vinculación, las mujeres líderes nos hablan de derechos y de participación, de cooperantes internacionales y de encuentros internacionales con otras mujeres indígenas. Ellas se convierten en nuevas actoras y líderes del movimiento indígena en la medida en que su relación con las organizaciones en roles de liderazgo y decisión contribuye a hacer visibles sus capacidades como mujeres.

A pesar de que en Colombia las mujeres indígenas no figuran en la escena política, ellas se han constituido como actoras en medio de la guerra y la violencia. Al igual que las mujeres indígenas en México, recalcan el carácter colectivo de su lucha puesto que la defensa de los derechos colectivos es clave en la garantía de su supervivencia como pueblos, por ello, en la agenda del movimiento indígena colombiano la prioridad la tiene la defensa de los derechos humanos.

En la ciudad de Bogotá existen innumerables experiencias de mujeres indígenas, entre las que se encuentran: el desplazamiento, los procesos organizativos urbanos y las vivencias de mujeres líderes de organizaciones nacionales.[5] En este espacio me centraré en las experiencias de mujeres indígenas vinculadas a organizaciones de carácter nacional que han ocupado algún lugar en las estructuras de las organizaciones como son los comités ejecutivos.

Para muchas de ellas alcanzar dichos escenarios ha representado un enfrentamiento con una serie de obstáculos tales como la exigencia de trayectoria política, el desconocimiento de la problemática indígena y de sus derechos como indígenas, el uso de las transferencias del

5. Estas reflexiones forman parte de un trabajo más amplio que estoy llevando acabo llamado: Participación y demandas de las mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá: La pregunta por la inclusión. Universidad Nacional de Colombia.

Estado y la doble jornada derivada del trabajo privado y público. A pesar de estas dificultades, las mujeres son reconocidas como interlocutoras validas dentro de las organizaciones.

Estas mujeres han tenido la oportunidad de especializarse, conocer lugares, defender los derechos de los indígenas en espacios internacionales, a la vez que internacionalizan su experiencia y conocen la situación de otros pueblos indígenas. Al mismo tiempo, estos vínculos con la organización nacional y su persistente liderazgo les abren las puertas en otras instituciones y organizaciones:

> Yo tuve la beca (de capacitación en derechos humanos) de Ginebra que es de mes y medio por el enlace continental de mujeres, […] y por todo este cuento de los derechos humanos, conocí la mesa permanente de las Naciones Unidas y creo que fue un espacio de formación, mucho más para nuestro trabajo, y he estado capacitándome muy intensamente en muchos espacios dentro de la ONIC la cual da esa facilidad para que una aprenda mucho… (Líder huitota, 2005).

Han sido estas mismas mujeres las que exigen que se les involucre en las dinámicas propias de sus comunidades; dinámicas de carácter global a las que se enfrentan constantemente los pueblos indígenas como los megaproyectos y las políticas económicas que han traído pobreza. Consideran que no pueden estar ajenas a las problemáticas que afectan a las poblaciones indígenas ni pueden estar excluidas de estos espacios de toma de decisiones.

> Hablábamos de globalización, lo que ahora llaman ALCA o TLC […] ese tipo de cosas que algunas mujeres de pronto no les interesaban y otras si […] yo les recomendaba: nosotras no podemos ser ajenas y quedarnos en la casa solamente tejiendo el tejido, haciendo la falda, cuidando a los niños. ¡Claro!, pobrecitos ¿quién los va a cuidar? pero nosotras tenemos que apersonarnos de lo que está pasando, o somos indios o somos campesinos o somos colombianos. ¿Qué es lo que somos? porque ser indígena no es simplemente que yo hablo lengua, que yo me pongo ropa tradicional también es cuestión de actitudes y de formar pueblo (Líder wayúu, 2005).

Además de los ámbitos de participación anteriormente señalados, las mujeres indígenas poco a poco han comenzado a incursionar en espacios como el de la política. En las elecciones de marzo de 2006 en Bogotá, varias mujeres indígenas participaron como candidatas para la representación a la cámara y el

senado. Por la circunscripción especial indígena participaron: Eulalia Yagari del partido Alianza Social Indígena (ASI) para el senado; a la cámara por Bogotá Rosa Iguaran de la ASI y Orsinia Polanco (ambas de las etnia wayúu) por el Polo Democrático Alternativo. Por la vía ordinaria, se disputaban la circunscripción territorial por Bogotá a la cámara: Belquiz Izquierdo del partido Cambio Radical, Edith Bastidas y Pastora Tarapues avaladas por Autoridades Indígenas de Colombia (AICO). Estas mujeres tuvieron que diseñar planes estratégicos y un discurso motivador y político para lograr que los y las votantes se vieran reflejados en ellos. Las propuestas que estas mujeres plantearon forman parte de las demandas históricas del movimiento indígena, algunas de ellas hicieron énfasis en la atención que requieren los derechos de la mujer.

> Respetamos mucho la visión feminista; sin embargo, la presente propuesta no lo es. Pensamos en los derechos de la mujer, como sujeto de unos roles muy importantes en la sociedad como son: ser generadora de vida, ser transmisora de la educación y la cultura y ser formadora. Estas tareas fundamentales implican su mayor cercanía con el hogar y con el núcleo familiar, lo cual no debe hacer que se desconozca el aporte de la mujer como conductora y líder de procesos y grandes cambios sociales, ni olvidar al hombre y su papel complementario. Más bien, proponemos y esperamos que el Estado y la sociedad garanticen la posibilidad de que la mujer pueda llegar sin interferencias a los espacios en donde se toman las decisiones (Bastidas, 2006).

Debemos reconocer que las mujeres que incursionan en la política o como dirigentes en las organizaciones siguen siendo muy pocas, mientras que el resto de mujeres que se encuentran en sus bases presentan quizás los mayores problemas para exigir más espacios de participación. Por lo tanto, no serán los hombres los que cuestionen la discriminación ni serán los que intenten cambiar las relaciones de desigualdad y privilegio en las comunidades indígenas, no, hasta que no sean parte fundamental de la agenda y del trabajo de las organizaciones indígenas. Mientras tanto, seguirán siendo las mujeres las responsables de dicho cambio.

Las mujeres líderes tienen visibilidad en el escenario organizativo, son al mismo tiempo, quienes ponen en tela de juicio esos supuestos que han marcado la posibilidad de su participación y que se reflejan en frases como: “ellas no pueden”, “ellas no saben”, “ellas no están preparadas”. Las mujeres siguen siendo minoría en las estructuras organizativas; sin embargo, los cambios que se han generado en ellas nos permiten vislumbrar liderazgos fuertes y consolidados ganando de este modo, el respeto por sus aportes y trabajo

como líderes en las organizaciones así como la posibilidad de plantear sus demandas desde su posición como mujeres.

Conclusiones

Hemos visto que las mujeres indígenas tanto de México como de Colombia, han incursionado en espacios antes ajenos para ellas como la política y los cargos de liderazgo en las organizaciones. "Desafortunadamente, en la actualidad, a pesar de que el tema de los pueblos indígenas es central en el debate internacional, no se ha logrado mucho en términos de compromisos políticos para un mayor reconocimiento y visibilidad de las mujeres indígenas [...] Una de las principales causas de esta importante omisión tiene que ver con sus condiciones de género, tema muy poco concertado en el ámbito de los pueblos indígenas pero, al mismo tiempo, muy discutido y cuestionado." (Escobar *et al.* 2005)

Otro problema que se presenta ante tal situación, es la tensión entre la lucha por los derechos individuales y las luchas que atañen a la colectividad. Si bien la participación de las mujeres indígenas se ha ampliado, no deja de estar condicionada a los lineamientos o agenda de las organizaciones indígenas. De esta manera se obliga a las mujeres indígenas a mantener una posición al respecto, y/o analizar el contexto de su participación en relación con la dinámica organizativa del movimiento indígena. Al igual que en México, las mujeres indígenas en Colombia recalcan que su lucha es una lucha como pueblos y no tan solo de mujeres y de hombres. Esta es la forma en que entienden la participación, en la medida en que superar la discriminación que han vivido como pueblos indígenas es, ha sido y será, el eje central en la lucha del movimiento indígena.

A pesar de que estamos frente a dos experiencias diferentes y geográficamente distantes, podemos encontrar muchas similitudes en cuanto a las preocupaciones de las mujeres, sus luchas y las formas que adoptan los nuevos liderazgos de mujeres indígenas en Latinoamérica tanto en escenarios urbanos como en la vida comunitaria de las mujeres. Es un hecho que las mujeres indígenas, no solo de México y Colombia sino del resto de países de América Latina, comienzan a visibilizarse como nuevas actoras políticas; más de una mujer ha tomado la palabra para cuestionar el poder que se ejerce en sus comunidades; más mujeres exigen un lugar en la toma de decisiones. Por lo anterior, nos encontramos ante un proceso irreversible de transformación y cambios en las mujeres indígenas que trasciende su relaciones cotidianas para comenzar a transformar la esfera pública del poder.

Bibliografía

ARANDA B., J.. 1993. "Las políticas públicas y mujeres campesinas en México" en *Mujeres y relaciones de género en la Antropología latinoamericana.* Gonzáles M., S.. COLMEX, PIEM. México.

BASTIDAS, E.. 2006. *Propuesta de trabajo.* <http://www.edithbastidas.com> [consulta: 1 abril 2006].

BONFIL S., P. y DEL PONT LALLI, R.. 1999*. Las mujeres Indígenas al final del milenio*. FNUAP. México.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA CCRI. 2001. "Mensaje central del EZLN ante el Congreso de la Unión" en *Racismo y mestizaje.* 24. Debate feminista. México.

ESCOBAR, E., ESCOBAR, P., PAZMIÑO, A. & ULLOA, A.. (editoras). 2005. Las *Mujeres Indigenas en los escenarios de la biodiversidad.* Fundación Natura-UICN-ICANH. Bogotá, Colombia

EZLN. 1994. "La ley revolucionaria de las mujeres" en *El despertador mexicano.* Órgano informativo. Chiapas, México.

FALQUET, J.. 2001. "Las costumbres cuestionadas por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas" en *Racismo y mestizaje.* Debate feminista. México.

GARZA C., A. M.. 2000. "Autoridad, consenso y género. Discutiendo la conciliación en San Pedro Chenalhó Chiapas" en *Memoria.* 139. Díaz P., H., Coordinador. México.

KAMPWIRTH, K.. 2000. «Also a women´s rebellion: the rise of the Zapatista Army of Chiapas» en *Irrumpiendo en lo público. Seis facetas de las mujeres en América Latina.* Poggio, S. y Montserrat, S, compiladores. Latin American Studdies Association, Universidad Nacional, Universidad de Costa Rica. San José.

OLIVERA, M.. 1979. «Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas» en *Cuadernos Agrarios.* 9. UNAM, CONACYT. México.

REED, D.. 1995. "La mujer indígena se hace cargo de su destino" en *Cuarta conferencia mundial sobre la mujer.* Beijing. <http://enlace.nativeweb.org/beijing1995Esp.htm> [consulta: 10 octubre 2004].

ROJAS, R. 1995. *Chiapas, ¿y las mujeres qué?.* Tomo II. Ediciones la correa feminista. México.

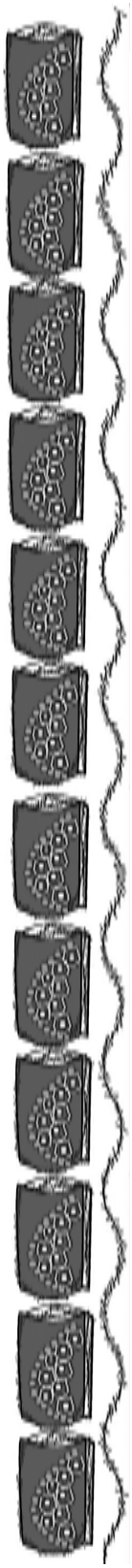
ROVIRA, G.. 2001. “Ahora es nuestra hora, la hora de las mujeres indígenas” en *Racismo y mestizaje.* 24 (12). Debate feminista. México.

RUZ, M. H.. 1995. *Chiapas, los rumbos de otra historia.* Ciesas, UNAM. México.

SPEED, S.. 2000. “Actions speak louder than words: indigenous women and gendered resistance in the wake of acteal”. Ponencia presentada en LASA. Miami.

STAVENHAGEN, R.. 2002. “Los derechos indígenas. Algunos problemas conceptuales” en *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina.* Vladimir, C., editor. Facultad de derecho. Universidad Nacional de Colombia.





Las mujeres indígenas en Centroamérica: condiciones de vida y retos para su participación

Lucrecia Pisquiy.
Pueblo Maya, Costa Rica.

Introducción: partiendo de la diversidad étnica y biológica

Centroamérica es una región rica en diversidad étnica siendo el 15 % de su población total indígena. En este contexto, se aportan datos de la población indígena centroamericana: 17 % de la población es indígena en Belice, 2% en Costa Rica y El Salvador, 43% en Guatemala, 7% en Honduras, 8% en Nicaragua y 10% en Panamá (véase el marco estratégico del CICA 2006-2010). Al interior de cada país aumenta la diversidad étnica y lingüística; en el caso de Costa Rica conviven 8 pueblos indígenas distribuidos en 24 territorios (Mesa Nacional Indígena); en el de Guatemala, el pueblo maya se encuentra distribuido en 22 comunidades lingüísticas que habitan a lo largo del territorio guatemalteco. El reconocimiento de esta condición multiétnica es incipiente y desigual por país y por sector. Los estados nacionales centroamericanos se caracterizan por su enfoque monoétnico, excluyente en su concepción de ciudadanía y en la distribución de bienes y servicios (Pnud, 2003: 38).

La región se caracteriza también por su riqueza en biodiversidad. En los 500.000 km^2 de superficie se han identificado 17 eco-regiones[1] y 22 zonas de vida[2]. Éstas eco-regiones albergan entre 18.000 y 20.000 especies de plantas. Solamente en Belice se han identificado 150 especies de mamíferos, 540 de aves y 151 de anfibios y reptiles. Nicaragua tiene más de 800 especies de orquídeas y además de ser el centro de origen de muchas especies domésticas, posee variedades primitivas de fríjol, maíz, ayote, cacao, tomate, algodón, chile y leguminosas. En este marco, la biodiversidad es el resultado de una combinación de múltiples factores como el climático y el geográfico; y está relacionada con condiciones de carácter social, económico y cultural como el perfil demográfico, los sistemas productivos y los sistemas de uso de los recursos naturales (Pnud, 2003: 191-192).

1 Según lo plateado por la eco-región Valdiviana, se trata de un ecosistema que abarca una superficie relativamente grande de tierra o agua y que contiene un ensamble de hábitat y comunidades que lo distingue geográficamente.

2 La zona de vida puede definirse como una unidad climática natural en que se agrupan diferentes asociaciones correspondientes a determinados ámbitos de temperatura, precipitación y humedad.

Se estima que la cobertura forestal que alberga la biodiversidad de Centroamérica asciende al 36.5% del territorio para el año 2005, y el 8% de la superficie de los manglares del mundo se encuentran en Centroamérica. La región dispone de riqueza hídrica puesto que los niveles promedio de precipitación pluvial anual son relativamente altos; sin embargo el agua de lluvia se distribuye desigualmente a lo largo de la región (véase el Programa Regional Ambiental para Centroamérica). Los esfuerzos por conservar y hacer un uso sostenible de la naturaleza se redoblan ante las amenazas existentes como la deforestación, los incendios forestales, el avance de la frontera agrícola, la erosión del suelo, el cambio climático y la acción de compañías transnacionales, explotación intensiva, entre otros.

La pobreza de los pueblos indígenas en Centroamérica

A pesar de la riqueza natural de la región se viven condiciones de pobreza extrema. En la comarca Ngobe-Buglé en Panamá, la pobreza asciende al 96.7% (véase el marco estratégico del CICA 2006-2010). Los estudios demuestran que los pueblos indígenas son afectados en su condición de vida debido a relaciones inequitativas que conllevan a su exclusión de los procesos de desarrollo nacional y regional.

En lo que se refiere a la educación, las niñas indígenas tienen un menor acceso en comparación con los niños. Económicamente, las mujeres indígenas y ancianas son más vulnerables al no contar con trabajos remunerados y tener una economía de subsistencia.

Los índices de exclusión social[3] o pobreza humana son altos en las regiones en donde habita la población indígena. Otro de los problemas que afecta a la población es el incremento en la pérdida de conocimientos[4] y prácticas ancestrales así como de formas organizativas propias, debido a que el sistema y modelos de desarrollo que prevalecen generalmente los anulan, desvalorizan y remplazan por medios violentos o sutiles.

La participación de las mujeres en el espacio público

Histórica y socialmente el aporte y la participación de la mujer han sido opacados tanto en los espacios públicos como en los privados. En el ámbito centroamericano y nacional actual, la mujer indígena tiene pocas oportunidades de acceder a los espacios de toma de decisión en entidades estatales así como en organizaciones de la sociedad civil (o no gubernamentales). A excepción de las organizaciones conformadas por mujeres y de unas pocas organizaciones mixtas que están abiertas a la participación igualitaria.

3 La exclusión significa que hay grupos que ven limitado el disfrute de las oportunidades económicas, sociales, políticas y culturales existentes en la sociedad. Según el PNUD son factores de exclusión e inclusión, la etnia, el género y la edad.

4 Los conocimientos ancestrales se refieren a todas aquellas creaciones que tienen un origen prehispánico y que durante generaciones han permitido la supervivencia de los pueblos indígenas.

La participación de la mujer en general, y en particular de la mujer indígena, en las instituciones del Estado es mínima o nula. En Guatemala por ejemplo, una mujer indígena ocupó por un período corto el puesto de coordinadora de la Unidad de Coordinación de los Pueblos Indígenas y Sociedad Civil-UCPISC de la Comisión Nacional de Áreas Protegidas-CONAP; una mujer ocupa la Secretaría de la Paz-SEPAZ; dos mujeres han sido diputadas, dos gobernadoras, una está al frente de la Defensoría de la Mujer Indígena y una ha sido alcaldesa. En Nicaragua solo una mujer indígena desempeña el puesto de alcaldesa.

El hecho de ser mujer indígena las ubica en una situación de desventaja con relación a las mujeres de otras etnias (no indígenas) y principalmente, con relación a los hombres (indígenas y no indígenas) debido a las pocas oportunidades que tienen y a la triple discriminación por su condición económica, étnica y de género.

Por todo lo anterior, se evidencia la urgencia de espacios de participación política de las mujeres indígenas en el ámbito nacional y regional, que permitan identificar las necesidades, propuestas y estrategias de acción, así como fortalecer su capacidad de incidencia en cada región y nación.

Espacios de participación local

Aunque la mujer indígena hace parte de organizaciones como las estructuras locales, su participación todavía sigue siendo muy baja debido a que se continúan reproduciendo estructuras patriarcales. La mujer está presente más bien, en el corte de leña, en la pesca, en el cultivo de la tierra y en la producción artesanal. Ella es la comadrona/partera, la sanadora y la guía espiritual.

La mujer indígena tiene un papel protagónico en el contexto centroamericano desde su cotidianidad, esto es, desde la familia, el trabajo y la comunidad. En las culturas ancestrales, ella es quien transmite los conocimientos por medio de la oralidad y de las prácticas en armonía con la naturaleza, con conciencia de que somos una y uno con el universo, garantizando así la reproducción de su familia y la comunidad ante una economía de mercado.

Espacios de participación nacional

Las mujeres participan en organizaciones indígenas que luchan por la reivindicación de sus derechos colectivos así como en diversas organizaciones de desarrollo. En las últimas décadas, por iniciativa propia de las mujeres indígenas, han surgido organizaciones nacionales como la Coordinadora de Mujeres Indígenas de Panamá, la Asociación Política de Mujeres Mayas (*Moloj Kinojib' al Mayib' ixoqib'*) en Guatemala, la Comisión

de Mujeres Trabajando Juntas (*Walë Kanè*) y la Asociación de Mujeres Indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua - AMICA. Estas, entre otras organizaciones, han tomado acciones y presentado propuestas nacionales por medio de planes y estrategias acordes a la realidad específica de las mujeres indígenas.

En Costa Rica, la propuesta de la Asociación Mujeres Trabajando Juntas del 2006, tiene como objetivo, en el eje de mujer indígena y medio ambiente, participar en la toma de decisiones sobre los recursos del entorno y tomar parte en la conservación y declaración de zonas de protección.

Espacios de participación regional

El Consejo Indígena de Centroamérica - CICA, es una instancia regional de la sociedad civil. Se constituye en una estructura política de los pueblos indígenas e interlocutor de los mismos a nivel regional en la reivindicación de sus derechos como pueblos. El CICA está formado estructuralmente por mesas o consejos nacionales establecidos en los siete países que conforman la región; y en su mayoría son organizaciones nacionales de tercer y segundo grado.

Aun cuando las mujeres indígenas han encontrado un espacio de participación en esta instancia, ya sea en la asamblea o en el consejo directivo, el número de ellas sigue siendo inferior en comparación con los hombres. La mujer ha tomado parte en la agenda de trabajo del CICA donde se han tratado temas como: identidad y cultura, medio ambiente, sociedad civil y pueblos indígenas entre otros. (Diales: 5). En este sentido podemos decir que el CICA se identifica con la apertura para conocer más a fondo los problemas y necesidades específicas de las mujeres, por desarrollar estrategias para velar por los derechos colectivos de los pueblos así como de las mujeres indígenas.

Algunos avances identificados

Las organizaciones de mujeres indígenas a nivel nacional y regional expresan la necesidad de sumar los esfuerzos de mujeres y hombres para lograr los derechos de los pueblos indígenas. En este marco, el movimiento de mujeres se caracteriza no solo por luchar por sus derechos específicos sino por los de la colectividad en general.

La mujer indígena ha compartido su experiencia y conocido la realidad de otras mujeres indígenas mediante espacios globales y regionales como el Pre- Congreso Indígena realizado recientemente en el marco del II Congreso mesoamericano de áreas protegidas. También ha creado espacios de diálogo a nivel mesoamericano como el Encuentro de Mujeres Indígenas de Mesoamérica en abril del 2006 en Guatemala, cuyo resultado arrojó la declaración de Panajachel. Se han articulado esfuerzos y creado coordinaciones como la Red de mujeres indígenas sobre biodiversidad de Abya Yala.

Limitantes generales

Los múltiples roles que ejercen las mujeres indígenas en el trabajo reproductivo, productivo y comunitario, en el ámbito tanto familiar como regional y nacional, ha significado para algunas de ellas redoblar esfuerzos para lograr su incorporación en las organizaciones y espacios de participación.

La problemática que afecta a las mujeres indígenas es multidimensional. Se encuentran los bajos niveles de educación, la falta de acceso a bienes y servicios, las condiciones de pobreza y sus efectos migratorios, que hacen que la participación en la esfera política y ambiental sea mínima en los escenarios regionales y nacionales de toma de decisión.

Tenemos además la visión y posición que asumen algunos compañeros y hermanos indígenas, quienes influenciados por las estructuras patriarcales desvalorizan y bloquean la participación de la mujer. Algunos de ellos piensan que el espacio de la mujer es el doméstico y por lo tanto, encuentran dificultad para trabajar de manera equitativa. De este modo, los recursos asignados a las organizaciones de mujeres son limitados en comparación a los recursos que manejan los hombres. Por lo general, los proyectos de desarrollo han sido planificados, gerenciados y evaluados por los hombres indígenas por lo que ellos tienen mayores posibilidades de moverse en el espacio público.

A todo esto se suma la ausencia de instituciones que velen por los derechos de las mujeres indígenas y la inexistencia de instrumentos legales que garanticen su seguridad jurídica (Diales: 2). Guatemala cuenta con una defensoría de la mujer indígena y se ha ratificado la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer-CEDAW y la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer. Sin embargo, aun cuando los estados nacionales cuentan con mecanismos que velan por los derechos de las mujeres, éstos son desconocidos y además, no se evidencian acciones estratégicas o afirmativas hacia las mujeres indígenas.

Necesidades

- Satisfacer las necesidades básicas de acceso a la educación, la salud y la alimentación es esencial para que las mujeres indígenas puedan incorporarse a los espacios políticos y ambientales.

- Consolidar la transmisión de conocimientos y experiencias a las futuras generaciones de las mujeres que han tenido una amplia trayectoria política y ambiental.

- Tener en cuenta que la mayoría de la población indígena, y en consecuencia la mayoría de las mujeres indígenas, viven en áreas rurales lo cual plantea una realidad específica y una orientación territorial del trabajo.

- Generar una participación real de las mujeres en los espacios de toma de decisión, y fortalecer sus capacidades y habilidades para incidir en el ámbito político y ambiental.

- Articular la esfera local, regional y nacional mediante la consolidación de redes que permitan el flujo de información y conocimientos que contribuyan a concretar los derechos de los pueblos y mujeres indígenas.

- Fortalecer la organización a nivel regional y nacional de tal manera que en forma conjunta puedan incidir en los espacios de toma de decisión política y ambiental.

- Incorporar equidad en las estructuras organizativas para que hombres y mujeres unan sus esfuerzos y liderazgos en busca de sus derechos.

- Ejercer la tolerancia, el respeto a las diferencias, la libertad y la democracia en las organizaciones en el ámbito local, nacional y regional como base para la participación plena de la mujer.

- Fortalecer la capacidad de los pueblos indígenas para asegurar la protección de su conocimiento y la justa y equitativa distribución de los beneficios que surjan de su uso.

- Facilitar espacios para reconocer, valorar y dar continuidad al saber de las mujeres sobre los recursos naturales.

- Atrevernos a mirar hacia atrás para impulsarnos y seguir avanzando en nuestro caminar.

- Generar solidaridad, si bien cada mujer es un ser único y diferente, desde nuestras distintas capacidades y habilidades deben surgir liderazgos para construir una práctica liberadora a nivel personal, que ayude a construir relaciones equitativas en nuestros pueblos.

Bibliografía

DIALES, E.. *Análisis de la participación política de la mujer indígena en Panamá.* s.d.

PNUD. 2003. *Segundo informe sobre desarrollo humano en Centroamérica y Panamá.* Proyecto Estado de la Región. San José, Costa Rica.

RODRÍGUEZ Q., J. E.. 2005. *Centroamérica en el límite forestal: desafíos para la implementación de las políticas forestales en el Istmo.* UICN, ORMA, Programa regional para Mesoamérica. San José, Costa Rica.

Participación de las mujeres nasa en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el Cauca, Colombia

Avelina Pancho.
Pueblo Nasa, Colombia.

Introducción

En este texto haré referencia a la experiencia del movimiento indígena en el Cauca, en especial, a los procesos educativos que han posibilitado la reflexión y acción frente a las diversas problemáticas que nos afectan, entre ellas, la situación que afrontamos mujeres y hombres para lograr que nuestros hijos e hijas, tengan una vida mejor.

El Cauca es uno de los departamentos de Colombia que se caracteriza por su diversidad étnica, cultural y ambiental. Cuenta con siete pueblos indígenas: Nasa, Guambiano, Yanacona, Totoró, Coconuco, Eperara Siapidara e Inga, y con más de 250.000 habitantes. Nuestros pueblos indígenas están presentes en 29 municipios de los 39 que tiene actualmente el Cauca; y solo cinco de ellos conservan sus lenguas originarias.

La población negra también es muy significativa en el departamento, con sus propias formas de expresión cultural y organizativa. Se encuentran además, comunidades campesinas y urbanas con ciertas particularidades en su organización y expresión cultural, lo que hace que se trate de una población con un gran potencial en diversidad. De igual manera, la diversidad ambiental nos muestra formas específicas de concepción, apropiación y relación con los territorios, siendo esta región una de las reservas más ricas en biodiversidad y recursos naturales.

El Cauca indígena comporta uno de los procesos organizativos y de movilización social más consolidados en el país. Más del 80% de nuestras tierras en la actualidad han sido recuperadas por la movilización social de los últimos años. El resguardo constituye la unidad básica de organización territorial y sociopolítica desde donde se desarrolla la vida de los pueblos indígenas. En la actualidad existen más de 100 entidades territoriales, en su mayoría reconocidas jurídicamente como resguardos.

En este contexto, se viene adelantando de tiempo atrás un proceso que incluye el fortalecimiento de nuestras propias autoridades y formas de organización, la recuperación de las tierras del resguardo y territorios ancestrales, la revaloración de nuestros sistemas de conocimiento, la producción tradicional y la generación de iniciativas comunitarias encaminadas a enfrentar la complejidad de las problemáticas ambientales en nuestros territorios. Los procesos de construcción y desarrollo de una educación posibilitan una mejor relación tanto entre nosotros mismos, como con nuestra madre naturaleza.

Desde la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC en 1971, y desde siempre, las mujeres hemos jugado un papel importante en el avance y desarrollo de cada uno de los puntos de la plataforma de lucha de la organización. Junto con nuestros compañeros, caminamos el proceso de recuperación de las tierras, soportamos el embate represivo del Estado y de diferentes fuerzas contrarias a nuestros intereses, participamos activamente en la construcción de estrategias de educación propia, salud indígena, recuperación de la producción tradicional, cuidado de los recursos naturales y más recientemente, en las estructuras de guardia indígena. Nuestras acciones han estado orientadas a la capacitación para apoyar las luchas de resistencia, pensando en el bienestar conjunto de hombres, mujeres, jóvenes, niños y niñas, y de las comunidades en general.

La creación de empresas comunitarias y grupos asociativos de trabajo y el desarrollo de una proyección económica centrada en lo comunitario y en una relación de hermandad con la naturaleza; representan otro campo de acción de los pueblos indígenas en su camino de construcción de la autonomía. Igualmente, el interés y la capacidad organizativa para participar en la atención de las problemáticas sociales que nos afectan, constituyen hechos que contribuyen a buscar alternativas a la vida política del país.

El proyecto de Universidad Autónoma Indígena e Intercultural en el que se enmarca el presente artículo, se encuentra directamente relacionado con los desarrollos alcanzados a lo largo de más de treinta años de existencia del CRIC.

Este proceso ha sido liderado principalmente por las mujeres, quienes desde distintas culturas y zonas han incursionado en el programa de educación bilingüe e intercultural del CRIC que viene funcionando desde 1978. Organización pionera en el desarrollo político y cultural de las comunidades indígenas, que ha realizado progresivamente proyectos y programas educativos de carácter integral y de posicionamiento sociopolítico, los cuales han permitido redimensionar la identidad indígena a partir de la territorialidad y valoración de la diversidad cultural que posee el departamento, el rescate y uso de las lenguas originarias, la creación de relaciones de interculturalidad en la dinámica de una convivencia en armonía social y con el medio natural.

La concepción de ser mujer y ser hombre en equilibrio y armonía

En el origen nasa, se cuenta que por tiempos ancestrales existía el Neh, espíritu mujer y hombre al mismo tiempo y otros espíritus que durante siglos habitaron el espacio. Ellos construyeron la tierra. Eran fuerzas inmensas que recorrían el universo. En un lugar del tiempo, estas fuerzas que cruzaban como dos vientos tomaron cuerpo y se detuvieron. Se miraron fijamente reconociéndose. El viento mujer llevaba un anaco fajado con un chumbe de múltiples colores. En su cintura cargaba una vara que en la punta tenía un atado de lana para hilar, era su vara de mando. El hombre viento vestía una ruana de color negro y un pantalón de color blanco que le llegaba a los tobillos, sus pies iban descalzos. En su cabeza llevaba un sombrero y en su mano derecha un bastón de oro. Se presentaron para conocerse: -Soy Uma, quien teje la vida- dijo la mujer. -Soy Tay y también tejo la vida-, dijo el hombre. Desde entonces Uma y Tay decidieron hacer familia, y poblar la tierra y dieron origen a la vida nasa. Por tal razón, Uma es nuestra bisabuela y Tay nuestro bisabuelo. Cada uno compartió sus saberes con sus hijas e hijos. Uma y Tay concedieron a sus niñas el espíritu de *U´sxa* (cacica tierna) y a los niños el espíritu de *S'at* (cacique tierno). Estos espíritus entrelazan sus energías para conservar y reproducir la vida en la comunidad nasa. En la construcción de vida, Uma compartía labores con Tay y él a su vez realizaba labores junto con ella. Estas labores eran tejidos de conocimiento.

En la vida práctica hombres y mujeres compartimos roles, por ejemplo, en la cocina, en las labores artesanales y en la construcción y mantenimiento del tul. Las labores agrícolas y pecuarias que se dicen exclusivas del hombre, también las realizan las mujeres y están acompañadas de poder de decisión. Pero hay oficios que por cosmovisión solo puede llevarlos a cabo cada uno sin la intervención del otro.

En la niñez, tanto a las mujeres como a los hombres, se les realizan prácticas culturales por igual para reafirmar su identidad como *U´sxa y Sa´t* y que más adelante tengan el poder de dirigir y gobernar a la comunidad. Estas costumbres y creencias son parte integral de la vida que tratamos de mantener y fortalecer, aunque la vida moderna destruya con su acelerado ritmo y su materialidad las posibilidades de una vida con sentido y profunda significación.

La recuperación de vida desde una relación de cuidado y reciprocidad

En nuestra vida cotidiana la relación con la madre tierra *Uma kiwe* es profunda y se conserva en procesos de resistencia cultural que se caracterizan por la

estrecha unidad con el territorio. Los humanos somos parte de ella y como tal, se mantienen interrelaciones íntimas puesto que somos parte constitutiva de ella y no sus amos y señores como se considera desde el pensamiento judeo-cristiano y occidental. Este acercamiento familiar con la naturaleza nos ha posibilitado establecer diálogo con la naturaleza. "Si escuchamos sus consejos ella nos devuelve buenas cosechas, ella nos anima, nos regaña y nos apoya". Nosotros nos mantenemos en su orden generalmente cíclico que se manifiesta en el tiempo y el espacio, y en el que aspectos como los períodos de preparación de la tierra para las siembras, el alistarnos para las cosechas, los cuidados y atención que le brindamos a los cultivos en las diversas épocas y las situaciones geográficas de interrelación entre las tierras bajas con las montañas, condicionan nuestra forma de vivir cotidianamente el territorio.

Es aquí donde los rituales van tomando significado para recrear esta relación y mantenerla de la mejor manera. Son los médicos tradicionales los orientadores y guardianes espirituales de estas prácticas culturales. Es así como se vienen revitalizando prácticas como el *Sakhelo*, que en esencia está encaminado a que las comunidades refresquen y potencien las semillas para las siembras, recuerden las historias y conocimientos de los mayores y mayoras, analicen los problemas, compartan con toda la comunidad los frutos que la madre tierra nos da y sobre todo, caminen juntos para conversar con el bosque, el cultivo, el maíz y la chicha, y que en la fiesta y el baile se nutra de energía el milenario espíritu comunitario de las mujeres, las plantas, los animales, los ancianos, los hombres, los/as jóvenes y niños/as, para que este alimento espiritual acompañe el caminar de todos/as en las diversas épocas del calendario hasta la próxima siembra. Con estas prácticas la tierra agradecida produce mejores cosechas, las plantas combaten mejor las plagas, los animales son más fértiles y toda la naturaleza se revitaliza. Las mujeres jugamos un papel muy importante en estas prácticas toda vez que nos encargamos de poner en juego nuestro conocimiento en el arte de la comida y la atención de los participantes; repartir equitativamente la comida y velar para que todos queden bien alimentados es la mejor satisfacción del trabajo.

Igualmente, en el *tul* o huerto nos encontramos con las manos principalmente femeninas, cultivando la yuca, el maíz, la cisa, la arracacha, el fríjol cacha y diversas plantas que en una relación de diálogo y protección crecen en la huerta. Allí, muchas plantas son protectoras de los animales y a su vez, estos protegen a las personas en una conexión de reciprocidad que los espíritus y las profundas creencias de la familia mantienen en cohesión. Estas vivencias cotidianas y el sentido que las abuelas y los abuelos le han ido enseñando a sus nietos e hijos, son la garantía de una vida sana y respetuosa en toda su integralidad. La escuela y todos los procesos formativos que encontramos en estas fuentes de conocimiento son los mejores contenidos y prácticas de una enseñanza para la vida.

Teje, teje telarcito,
No te canses de tejer,
Fabriquemos muchas ruanas
Que ya soy una mujer.

Muele, muele trapichito
Muele. muele sin parar
sacaremos la panela
Para la comunidad.

Hay situaciones en la vida indígena que dan cuenta de la profunda interrelación entre mujeres y naturaleza. Son las abuelas y las madres las encargadas de enseñar a las nuevas generaciones. En el mundo nasa por ejemplo, la niña va adquiriendo su identidad como mujer a partir del aprendizaje del tejido, con todos los aspectos que ello conlleva: rituales de refrescamiento, cuidado y extracción de la lana, y compromiso y ganas de aprender a tejer. La mochila es una medida de la capacidad y conocimiento que va adquiriendo. Cuando la niña ha terminado de hacer su segunda mochila la mamá toma el par de mochilas y le dice: "Guardemos este par de mochilas para que tus energías siempre te acompañen. No puedes venderlas porque tu habilidad se va en las manos del comprador". A la par, la niña va aprendiendo otras habilidades como cocinar, cuidar a los hermanos, cultivar el tul y saber relacionarse con los miembros de la comunidad. Más tarde también aprende a tejer la ruana y el anaco. Las mujeres nos formamos en una permanente preocupación por el bienestar de los demás. Cuando una mujer tiene madurez en algunas regiones, se mide principalmente por la habilidad para cocinar para la minga y hacer que la comida alcance para todos. Es decir, aprender a calcular la cantidad de comida, la sazón, la buena presentación y la distribución equitativa es una condición de buen desempeño y aporte de la mujer.

Por medio del tejido, de la comida y de todo el universo simbólico es que estos quehaceres se van sembrando en la mente de las mujeres y de la familia, y de este modo se forman los hijos en el amor y respeto por la vida comunitaria.

Las mujeres indígenas y la lucha por la tierra

En las actividades que el CRIC ha realizado y viene realizando por la defensa y recuperación de los territorios ancestrales, siempre hemos contado con la presencia activa de las mujeres. Su acción, en algunos casos silenciosa pero comprometida, se manifiesta en las muchas historias que recogen el pasado de sufrimiento y rechazo a la dominación, para entregarlas en las diversas reuniones, conversaciones y actividades que fundamentan la razón de lucha. Sus manos ocupadas con el tejido o con sus hijos, son indispensables para organizar y apoyar toda la faena. Incluso, si llega la represión ellas se enfrentan ante las fuerzas represivas y son columna defensora de los hombres y dirigentes.

Sus manos ocupadas con el tejido o con sus hijos, son indispensables para organizar y apoyar toda la faena. Incluso, si llega la represión ellas se enfrentan ante las fuerzas represivas y son columna defensora de los hombres y dirigentes.

En los procesos de organización de cooperativas, tiendas y empresas comunitarias y muchos otros espacios que ha ido generando el proceso organizativo, siempre estamos presentes de igual a igual con los compañeros. Quizá nuestro profundo sentido y responsabilidad comunitaria emanado desde nuestra acción diaria, hace que nuestra labor sea efectiva para apoyar la consolidación de la organización.

Los diversos conocimientos adquiridos en todo el proceso organizativo y nuestro amplio compromiso y capacidad de acción, han hecho que ahora las comunidades nos reconozcan y nos elijan en cargos de dirección como gobernadoras, coordinadoras de programas, consejeras o simplemente activistas organizativas Antes de la organización no existió ninguna mujer que ocupara el cargo de gobernadora. Sabemos que existieron cacicas muy poderosas, como la Gaitana que tuvo la capacidad de vencer en las montañas de Tierradentro a uno de los más terribles conquistadores españoles como fue Pedro de Añasco, esto lo hizo en defensa del territorio y la dignidad nasa.

En los programas de educación y salud, son muy importantes los aportes que las mujeres venimos haciendo. Podemos asegurar que es desde estos espacios de participación que hemos adquirido conciencia y formación para apoyar el creciente desarrollo organizativo que se viene generando. En los diversos niveles de formación escolarizada: aprestamiento, primaria, secundaria y superior, la línea de género viene transversalizando los diversos currículos, pero ante todo, se viene estimulando un proceso de reflexión y compromiso de toda la organización para combatir todas las formas de dominación y carencia de equidad en nuestras sociedades. Ahora incursionamos también, en otros quehaceres como el de la guardia indígena, espacio fundamental para mantener la autonomía.

Aunque es muy satisfactorio que las mujeres seamos activas en la lucha, no es fácil esta situación para nosotras puesto que aún no hemos ganado la suficiente equidad para encontrar las mismas oportunidades de tiempo y espacio en relación a las múltiples ocupaciones que debemos atender en comparación con todos los actores sociales.

En nuestras organizaciones vivimos muchas situaciones, entre ellas la de exigir el derecho de las mujeres a la participación política y organizativa. Iniciamos peleándonos el derecho a asistir a las reuniones, a los encuentros, a los seminarios, a las capacitaciones, y a las decisiones. Somos parte integral del movimiento indígena y en ese sentido sentimos el compromiso de seguir fortaleciendo la organización desde los diversos espacios donde

estemos para que nuestros hijos y todas las nuevas generaciones tengan un futuro de esperanza y vida buena.

Concepción indígena sobre género

En la cosmovisión de la mayoría de pueblos indígenas, hombre y mujer hacen parte de una dualidad en unidad inseparable y armoniosa con el cosmos, la naturaleza y el territorio. La categoría de género, como término apropiado en occidente, validado en la esfera de los organismos internacionales y aplicado a nivel de políticas o estrategias de gobierno en los países miembros de las Naciones Unidas, no tiene equivalencia o al menos el mismo sentido y significado en las lenguas indígenas u originarias del continente americano. La relación hombre–mujer, como la definición de sus roles y responsabilidades a nivel del grupo familiar, de familia ampliada o de comunidad, han sido establecidos históricamente por leyes y valores ancestrales, no sin reconocer que en muchas comunidades estos valores se han ido desdibujando paulatinamente por la influencia del medio más amplio. Podríamos afirmar que si bien hay una relación de complementariedad y visión integral de la relación hombre-mujer, es mucho el camino que hay que recorrer para avanzar en la real comprensión de esta problemática.

Desde el reconocimiento y reidentificación de los valores que acompañan las cosmovisiones de las diversas culturas, es posible acceder con respeto y sentido constructivo a la posibilidad de que las inmensas potencialidades, en muchos casos no visibles, de las miles de mujeres y pueblos indígenas, contribuyan a fortalecer esos espacios de construcción de relaciones de armonía y equilibrio entre los pueblos.

El territorio como fuente de vida y no de mercado

Según nuestra cosmovisión todo cuanto existe tiene vida, por lo tanto, existen normas de relación dadas a través de la ritualidad. De este modo, el territorio para nuestros pueblos es el hábitat donde se desarrolla la vida. El uso y administración lo determina el pueblo de manera integral pues comporta una visión religiosa y ética, lo más importante es que debe ser sustentable a largo plazo. Se controla y manejan los recursos naturales para no destruir y acabar toda vez que se ha desarrollado una economía basada en la oferta ambiental. El bosque es conservado e inclusive mejorado mientras este habitado por indígenas, garantizado la seguridad alimentaria a la vez que la población habita el territorio distribuida armónicamente.

Los indígenas hemos tratado de conservar un espacio de paz y tranquilidad. Sin embargo, esta concepción de territorio hoy se encuentra amenazada por graves problemáticas que causan desequilibrio social, cultural, económico y político, a saber:

El conflicto armado:

- Pérdida de vidas humanas.
- Desplazamiento y deterioramiento de los valores culturales y la cosmovisión.
- Reclutamiento de jóvenes.

La militarización:

- Cambios de mentalidad en los y las jóvenes.
- Debilitamiento cultural y de identidad
- Pérdida del derecho a la tranquilidad y libre tránsito en nuestros territorios.

Los cultivos ilícitos:

- Carencia de recursos y fuentes de trabajo digno.
- Ausencia de programas de desarrollo productivo.
- Insuficiencia en un sistema de educación escolarizada pertinente.

Reforma Constitucional:

- Política en detrimento de derechos territoriales económicos y ambientales.
- Fragmentación del territorio mediante la nueva legislación.
- Expropiación del manejo del tiempo y el espacio.

Todos estos factores hacen que los pueblos indígenas no puedan ejercer sus derechos económicos, sociales, políticos y culturales. Afectan en especial a las mujeres cuyas condiciones de salud son bastante precarias.

La estrategia de educación propia un camino para continuar resistiendo y defendiendo el territorio

Esta estrategia implica asumir el derecho a desarrollar una educación desde los intereses y necesidades de cada pueblo, recuperando y fortaleciendo las instituciones y autoridades propias.

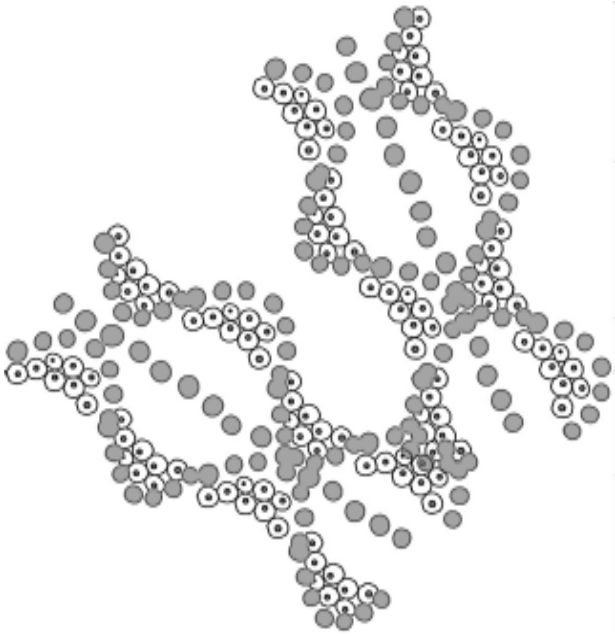
> La recuperación y fortalecimiento de la autoridad indígena ha sido una de las condiciones indispensables para el logro de reconocimiento y participación real de las comunidades en la orientación del proceso de desarrollo integral. Así, la institución del cabildo se constituye en la base de la organización indígena y su fortalecimiento y desarrollo son unas de las tareas fundamentales del CRIC.
>
> Las asambleas se han fortalecido como un espacio educativo. En la lengua nasa yuwe es la "nasa wala" palabra que hace referencia a una reunión multitudinaria del pueblo (la gran asamblea comunitaria) para dialogar a partir de la sabiduría y el conocimiento de cada uno de los que asisten a este espacio para ponerse de acuerdo y decidir. Decisión que expresa el "Nasa wala Üus", es decir el pensamiento del gran pueblo. Nasa wala es el espacio de todas y todos, donde se identifican como partes integrantes de una comunidad y donde pueden expresarse [...] y realizar su capacidad de decidir desde la razón, la lógica y la espiritualidad [...] para hacer la gran unidad en torno a su proyecto de vida colectivo.

Son estos espacios los que nos han permitido reflexionar sobre la problemática que nos afecta así como buscar soluciones a la misma. Así, la institución de la escuela, a pesar de haber sido el instrumento de dominación y debilitamiento cultural de los pueblos, la estamos recuperando a favor de nuestros intereses y necesidades. Lo que implica romper paradigmas que durante siglos se han impuesto y aún están presentes en el corazón de la gente. Por ejemplo, hoy estamos enfrentando los problemas que padece la juventud indígena con relación al distanciamiento y subvaloración de la madre tierra.

> Hoy mucha gente piensa que la tierra ya no genera ingresos y por eso piensan estudiar para emplearse y no vivir de la tierra, de igual manera, los padres de familia mandan a sus hijos a estudiar para que no se queden trabajando la tierra (Marleny Vitonás, Coordinadora del programa económico del proyecto Nasa de Toribío-Cauca).

Esta afirmación refleja una vez más, la necesidad de continuar ahondando la reflexión y la acción respecto a la educación que queremos y necesitamos y el tipo de educación que se está brindando en nuestros territorios, esto incluye todos los niveles educativos.

En este sentido, la consolidación de la Universidad Autónoma Intercultural –UAIIN es una necesidad para potenciar los procesos de investigación desde las lógicas propias de nuestras cosmovisiones, y articular de manera sistemática los conocimientos y saberes ancestrales a los procesos pedagógicos en todos los niveles educativos formales e informales. Desde esta perspectiva la situación de género y familia indígena constituyen un eje transversal de la UAIIN tanto en los procesos de investigación como en los procesos pedagógicos.



Las mujeres mapuche y su participación en escenarios organizativos: el caso de la IX región, Chile

Eliana Huitraqueo Mena.
Pueblo Mapuche, Chile.

Introducción

En Chile, según la Ley 19.253, se reconoce la existencia de 9 pueblos indígenas, a saber: Mapuche, Aymara, Rapa Nui, Kawashkar, Yagan, Colla, Atacameño, Quechua y Diaguitas.

De acuerdo a este cuerpo legal se señala que "es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones, respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación" (Ley Indígena 19.253; Art.1).

De acuerdo al Censo de población del año 2002, la distribución por sexo de la población indígena nacional es la siguiente:

PUEBLO	SEXO		TOTAL
	HOMBRE	MUJER	
KAWASHKAR	1.423	1.199	2.622
ATACAMEÑO	10.852	10.163	21.015
AYMARA	24.188	24.313	48.501
COLLA	1.687	1.511	3.198
MAPUCHE	304.580	299.769	604.349
QUECHUA	3.037	3.138	6.175
RAPA NUI	2.263	2.384	4.647
YAGAN	876	809	1.685
NINGUNO DE LOS ANTERIORES	7.098.789	7.325.454	14.424.243
TOTAL	7.447.695	7.668.740	15.116.435

Cuadro 1. Distribución por sexo de la población indígena nacional según el Instituto Nacional de Estadística

Tal como se aprecia (Cuadro 1) la población indígena mayoritaria corresponde a la Mapuche, seguida por la población Aymara y Rapa Nui.

Situación de las mujeres mapuche de la IX Región

Según el Censo del año 2002, la población de la IX Región de la Araucanía es de 869.535 habitantes. De este total 203.950 personas (23,5%) se auto identifican con algún pueblo originario, siendo el más numeroso el pueblo mapuche que representa un 99,5% del total de la población indígena regional. En cuanto a la localización geográfica la mayor concentración se da en el área rural con 70,8%. La distribución por sexo de la población mapuche de la IX Región, equivale a 51% de hombres y 49% de mujeres.

Historia de las organizaciones de mujeres mapuche

La base de la organización sociopolítica mapuche ancestral es el *lof* o comunidad, en ella existen fuertes lazos de parentesco (familia extendida) y se suscribe a un determinado territorio en el que se involucran todos los recursos materiales e inmateriales del lugar.

En este espacio, el rol de la mujer mapuche es la reproducción de su cultura y la transmisión a las nuevas generaciones de los conocimientos o *mapuche kimün* mediante la enseñanza- aprendizaje de la lengua el mapuzugun. Existen además, organizaciones sociopolíticas más complejas como el *Rewe*: organización tradicional que reúne un determinado grupo de *lof* y los *Ayllarewe*: organización que está compuesta por nueve *Rewe* (Conadi, 2005: 16).

En la concepción mapuche las relaciones de género son complementarias, la mujer no se encuentra subordinada al hombre. En la cosmovisión de nuestro pueblo se establece que existe una familia divina formada por cuatro personas: un hombre anciano (*fücha)* y una mujer anciana (*kuse*) que representan la sabiduría que es transmitida a los jóvenes; un hombre joven (*weche)* y una mujer joven (*üllcha*) que representan las nuevas generaciones. Esta dualidad se encuentra presente en las ceremonias religiosas como el *Gillatun, Llellipun* y otras en donde se invoca a los poderes en forma dual.

A la llegada de los españoles, y a través de sus escritos, se mencionan algunas mujeres que destacan por su valentía, muchas veces más aguerridas que los propios hombres. Así se describe en la "Araucana" escrita por Alonso de Ercilla y Zúñiga, que menciona a Fresia quien al ver a su marido Kalfulican prisionero, decide entregarle a su hijo por haberse dejado apresar en manos de los conquistadores. Fresia, Guacolda, Tewalda, Janequeo, por nombrar solo algunas, son mujeres que se conocen a partir de los escritos españoles del Siglo XVI por asumir la defensa de su pueblo.

Un hecho que marcará definitivamente la historia de la sociedad mapuche es la pérdida del territorio por la usurpación de tierras; la aplicación de leyes sucesivas de Radicación y

Subdivisión que cambiaron radicalmente la forma de vida de la población; y la entrega de tierras a través de los Títulos de Merced (1883) que redujo a 500 mil hectáreas el territorio del Bío-Bío al Sur. Desde el año 1883 al año 1929 se entregaron alrededor de 3.078 Títulos de Merced, de los cuales solo 297 (9.6%) fueron entregados a mujeres (Agai, 2006).

En fechas posteriores se encuentran registros de la participación de las mujeres en organizaciones socio - políticas tales como la Federación Araucana, que es la primera organización que incorporó en 1993 a una mujer en su directorio (secretaría), Herminia Aburto Colihueque, quien además se presentó en 1935 a las elecciones municipales por la lista Independiente. Aunque no tuvo éxito, cabe destacar su protagonismo ya que solo hasta el Gobierno de Arturo Alessandri, en el período 1931-1932, se había obtenido el voto femenino en las municipales (Treulen, 2003).

La Federación Araucana contó con la participación de las mujeres en el Congreso que realizó en conjunto con la FOCH en 1935. Laura Rodig, entrevistada por un periódico de la época dijo:

> Algunas mujeres mapuche también tomaron parte activa en las tareas del Congreso. Ellas también quieren la lucha por las reivindicaciones de su raza. Se interesaron muy especialmente por la organización del Socorro Rojo Internacional y vimos a las descendientes de Fresia, Guacolda, Tegualda, etc...mujeres que como las espartanas de la antigüedad , desprecian a los cobardes.

El período de auge lo encontramos en 1937, cuando emergen las organizaciones femeninas mapuche. En ese año se crea la Sociedad Femenina Araucana *Yafluayin*, cuyos objetivos eran "sentar las bases para la formación de una entidad cultural de mujeres de la raza aborigen y unir a todas las araucanas existentes en esta ciudad con fines puramente culturales" (Diario Austral, 1937). *Yafluayin* pasó a ser el 6 de noviembre, la Sociedad Femenina Araucana Fresia.

Según los investigadores, el surgimiento de la voz de la mujer indígena en este período se evidenció al menos en tres hechos:

- Desarrollo nacional de mujeres.
- La existencia de un grupo de mujeres mapuche letradas.
- El estímulo proveniente de las organizaciones masculinas para la participación de las mujeres en actividades más públicas.

Se desconocen las acciones, irradiaciones y programas de estas organizaciones. Existen documentos que señalan que tuvieron una corta existencia y se cree que luego se unieron a las organizaciones de hombres en una lucha común contra la discriminación del pueblo mapuche.

Años más tarde, en 1953, aparece la figura de una profesora líder mapuche Zoila Quintremil Quintrel, primera mapuche en presentar su candidatura a diputada por el Partido Democrático del Pueblo. Su propaganda decía "Postulo ir al Parlamento por que interpreto el verdadero sentir de la ciudadanía, especialmente de los modestos campesinos y mi raza araucana, quienes ven en mí la expresión de lucha honrada y capaz de defender con valentía sus sagrados derechos a una vida mejor" (Diario Austral, 1953). Los resultados no le fueron favorables, su hermana en alguna ocasión afirmó:

> La idea de Zoila era sacar a los mapuche del fango; mi hermana decía: 'si yo fuera diputada no haría hospitales aparte, ni escuelas aparte sino que integraría a los mapuche al grupo de los chilenos. Pero en cuanto a educación que no dejen las costumbres, la lengua, como lo hace el inglés o el alemán, que vienen acá y siguen hablando su idioma'. Eso es lo que quería mi hermana; pero no se pudo porque Coñuepán se opuso, él tuvo problemas con mi padre y esa enemistad nunca se borró. Coñuepán quería todo aparte. Una vez yo iba por la plaza de Nueva Imperial y escuché a Cañuepán decir 'aquí hay una pobre mujercita que es querida de todos los fulanos de acá, porque es buenamoza los ricos la visten, por eso anda elegante, esta pobre mujercita que pretende ser diputada... ', así se referían de mi hermana, imagínese todos esos líderes mapuche contra una sola mujer (Diario Austral, 1953).

Entre los años 1978 y 1979, surge la organización Centros Culturales, organización que se levantó como un referente potente en contra de la subdivisión de las tierras propuesto por el gobierno de Pinochet que fragmentaba aún más las propiedades indígenas; en ella las mujeres mapuche participaban activamente a nivel de base. Posteriormente, con la fundación de la organización Ad Mapu, resurgen las reivindicaciones femeninas en el movimiento mapuche.

A partir del Acuerdo de Nueva Imperial, suscrito por las organizaciones mapuche y el entonces candidato a la Presidencia don Patricio Aylwin A., se concuerda la promulgación de la ley indígena que contempla en su artículo 39, la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI; dicho cuerpo legal establece entre sus funciones "incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer" (Ley Indígena; Art.39).

Transcurrido un par de años de la promulgación de la Ley Indígena, surgen los primeros cuestionamientos acerca de su aplicación, en especial con el caso de la central hidroeléctrica Ralco, que supedita este cuerpo legal a otras leyes y la torna ineficiente en el resguardo de los recursos naturales indígenas. Surge entonces la figura de las hermanas Berta y Nicolasa Quintremán, como símbolos de la resistencia a la instalación de megaproyectos que afectan la biodiversidad de un vasto territorio mapuche (Alto Bío-Bío). Surgen las organizaciones Consejo de todas las Tierras, Coordinadora Arauco Malleco, Identidades Territoriales (*Nagche, Lafkenche*), entre otras. El movimiento mapuche se radicaliza con acciones de carácter masivo tales como las ocupaciones pacíficas de terrenos de las forestales, principalmente en la Provincia de Malleco.

Actualmente las mujeres mapuche de la IX Región participan en distintos tipos de organizaciones, tanto urbanas como rurales, tales como:

- Las creadas por los municipios: junta de vecinos, talleres laborales, comités de vivienda, entre otras.
- Las creadas al amparo de la Ley Indígena 19.253 del año 1993: comunidad indígena y asociaciones indígenas.
- Las que se encuentran al amparo de algún partido político: las ONG, fundaciones y redes internacionales , así como las de carácter político–territorial tradicional, por ejemplo: frente indígena o comité de partidos políticos reconocidos por ley; ANAMURI; Consejo de todas las tierras; Coordinadora Arauco Malleco; Identidades territoriales *Nagche y Lafkenche*; entre otras.

De acuerdo a la Ley Indígena, se denomina “comunidad” a toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones:

- Provenir de un mismo tronco familiar.
- Reconocer una jefatura tradicional.
- Poseer o haber poseído tierras indígenas en común.
- Provenir de un mismo poblado antiguo.

Las organizaciones antes mencionadas son eminentemente rurales. Para el ámbito urbano se constituyen preferentemente “asociaciones indígenas”, que también pueden ser formadas en el ámbito rural; su principal diferencia con las comunidades

indígenas es que pueden obedecer a más de un territorio o *lof*, lo que en las comunidades se refiere básicamente a un *lof* se asume en el caso de las asociaciones como muchas comunidades indígenas con el nombre del *lonko*. Se define asociación indígena a la agrupación voluntaria y funcional integrada por al menos, veinticinco integrantes que se constituyen en función de algún interés y objetivo común. Según la Ley Indígena estos objetivos deben ser precisos y enmarcarse en las siguientes actividades:

- Educacionales y culturales.

- Profesionales comunes a sus miembros.

- Económicas, que beneficien a sus integrantes como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores.

En la IX Región existen 378 asociaciones; 40 de ellas (10%) son presididas por una mujer; y 31 de éstas son exclusivamente organizaciones de mujeres. Debemos reparar también en que las asociaciones indígenas mantienen un carácter más de tipo funcional pues cumplen funciones específicas y variadas, mientras que las comunidades se refieren a situaciones territoriales, y aunque también cumplen funciones que pueden coincidir con las asociaciones, básicamente se centran a un nivel local en grupos humanos localizados.

Debido a que las propias organizaciones definen sus objetivos, en el caso de las asociaciones se encuentran:

- Desarrollar actividades agropecuarias, artesanales, comerciales y construcciones que beneficien económicamente a diversos grupos y comunidades.

- Creación de empresas productivas de bienes y servicios con fines de lucro, que generen fuentes de trabajo para los miembros de las comunidades mapuche.

- Incentivar la participación de los socios y sus representados en actividades de capacitación y especialización.

- Promover el desarrollo de la cultura y la educación intercultural bilingüe en virtud de la Ley 19.253 y el rescate de los valores propios del pueblo mapuche, fortaleciendo la identidad y la solidaridad reciproca entre sus miembros.

- Otros objetivos que definan sus miembros.

La importancia que las propias mujeres mapuche otorgan a las organizaciones de base está relacionada en primer lugar, con la satisfacción de necesidades prácticas tales como:

- Trabajo y medios de producción para generar recursos que ayuden a las respectivas familias a superar el nivel de pobreza en que se encuentran.
- Asociatividad para la comercialización de productos.
- Obtención de beneficios mediante la postulación de proyectos.
- Mejoramiento de la calidad de vida.

Sin embargo, eso no excluye una mirada integral sobre sus recursos naturales y sobre todos sus derechos: tierra, agua, aire, medioambiente en general, participación política, salud, educación, etc., por lo tanto, se ha ido derivando y ampliando el planteamiento de necesidades estratégicas, en:

- Recuperación de territorios ancestrales y derecho sobre los mismos, especialmente del agua y las tierras.
- Preocupación por la explotación de recursos naturales renovables y no renovables debido a la creciente contaminación ambiental producto de proyectos de vertederos, plantas de tratamiento de aguas servidas e instalación de proyectos de diversa índole que modifican sustancialmente el territorio ancestral en especial, de las empresas hidroeléctricas y las empresas madereras.
- Resguardo de la diversidad genética existente en plantas cultivadas tradicionalmente por las mujeres. Preocupación por el cuidado de semillas no intervenidas genéticamente y práctica del trafkintu como una forma de mantener la cultura en el intercambio de semillas.
- Fortalecimiento de las organizaciones femeninas y promoción del liderazgo de las mujeres para participar en cargos de organizaciones mixtas de sus pueblos y en cargos políticos en el ámbito local y nacional.
- Atención integral de salud intercultural.
- Promoción de las lenguas indígenas en todo el sistema educacional.

Con referencia a la participación de las mujeres mapuche en el sistema político, en especial de los gobiernos comunales, algunas mujeres indígenas han participado de las elecciones de representación popular para los cargos de alcaldes

y concejales de los municipios. Lo que indica, de alguna manera, el inicio de una apropiación de los espacios que anteriormente estaban restringidos a los hombres mapuche, y que hoy se expande, en algunos casos potenciados mediante coaliciones jurídicas, por una especie de "*discriminación positiva*" que da lugar tanto a la condición de indígena como a la de mujer.

De acuerdo a la información de la última elección del año 2004, se observa que en la IX Región salieron elegidas dos mujeres (7,4%) en el cargo de concejal y ninguna mujer en el cargo de alcalde. Cabe señalar que a nivel regional fueron elegidos 25 hombres mapuche en el cargo de concejales y cinco alcaldes de origen mapuche. Se trata de una significativa concentración de electores indígenas en comunas (división político administrativa del Estado).

Una aproximación al término *participación ciudadana* hace alusión al derecho de voto para elegir autoridades; a la acción de los movimientos sociales representativos de los pobres y excluidos en la esfera pública; a la acción comunal colectiva que opera autónoma y organizadamente para satisfacer algunas necesidades; a distintas estrategias gubernamentales de cooptación y clientelismo como formas de consenso y control; a los esfuerzos de grupos y movimientos organizados para incrementar su acceso y control a recursos y decisiones; así como a la acción colectiva institucionalizada en distintas estructuras de gobierno para intervenir en diversos procesos de gestión (Ballón, 2003).

Al respecto, tanto las organizaciones creadas al amparo del Municipio como la aplicación de la Ley Indígena resultan funcionales a los intereses o necesidades que presentan los/as asociados/as, siendo más bien un medio legal para conseguir recursos económicos a través de las subvenciones que realiza el Estado; por demás las normas de funcionamiento interno son creadas por cada institución mediante el establecimiento de los estatutos tipo.

Una participación real o participación empoderada, considerada como la capacidad "para hacer", "para poder" y para sentirse más capaces y en control de una situación por parte de las mujeres mapuche en los procesos de desarrollo, significa tener los espacios y la capacidad de expresar sus puntos de vista, tomar las decisiones que afectan sus vidas, influir no sólo en los objetivos de los proyectos sino tener un rol activo al momento de evaluar la implementación e impacto de los mismos, así como incidir en el rediseño de las políticas públicas, de las leyes vigentes y de la estructura del Estado.

Queda de manifiesto entonces, que las mujeres mapuche participan de organizaciones de carácter mixto, pues para ellas su lucha es de pueblo y no en tanto mujeres; de hecho no existen referentes que sean exclusivos y que cuenten con poder para interactuar con el Estado y otros estamentos de la sociedad en general, es decir, con poder político.

En espacios de participación tales como el seminario de género y etnicidad, efectuado en Temuco en agosto de 2003, las mujeres presentes expresaron las siguientes opiniones:

> "Queremos participar, nos sentimos parte de este país, pero tenemos una diferencia cultural y queremos participar con una ciudadanía intercultural. Deseamos una organización que nos identifique territorialmente o que nos identifique como Pueblo Mapuche".
>
> "Mayor participación con Identidad".
>
> "Cuesta trabajo la participación porque se tiene que dedicar tiempo, recursos económicos, voluntad de captar el conocimiento, pero no es imposible. Debemos exigir participación, especialmente la participación política, porque es ahí en donde se distribuyen los recursos a la población, porque ahí está el poder del Estado, donde se reciben todas las demandas y propuestas de lo que pretende la sociedad y todas las organizaciones e instituciones".
>
> "El pueblo mapuche tiene claro lo que es y lo que quiere, reconoce que hay una sociedad mayor que toma decisiones políticas que tienen que ver con nuestras vidas, y estamos conscientes de este hecho, entonces, ¿cómo vamos a poder construir un futuro, el futuro que nosotros queremos? [...] Sin embargo, pensamos que en la medida que se logre el equilibrio entre ambos mundos, que se respeten mutuamente, vamos a poder conseguir nuestros sueños y vivir en comunidad juntos; porque el mundo occidental no va a desaparecer, ni los mapuche".

La "tradición" organizacional mapuche es, como ya lo hemos enunciado, de larga data. En la interacción con los sucesivos gobiernos y las diferentes formas jurídicas ocupa figuras como las comunidades indígenas, asociaciones o agrupaciones, concejos y corporaciones; pero siempre se ha mantenido de alguna manera la forma original de agrupación, evaluación, sanción y resolución al interior de los grupos indígenas.

Bajo esta característica de "ocupación" de espacios jurídicos, que más que una necesidad propia de los indígenas responde a los requisitos formales para el reconocimiento jurídico global; se han ido generando estrategias como la más reciente que podemos enunciar denominada *Wallmapuwen*, con la que se busca fundar el

primer partido político mapuche de carácter mixto y que pretende agrupar al indígena de distintas corrientes político- partidistas, sin exclusión de género, situación socioeconómica, educacional o procedencia geográfica.

Entre los principios ideológicos de este naciente partido político mapuche destacan:

- Los mapuche somos habitantes originarios del Wallmapu o País Mapuche que se ubica a ambos lados de la Cordillera de los Andes y constituimos un mismo pueblo. Nos une una cultura, una misma historia, una lengua propia y nacional, y por sobre todo, la voluntad de desarrollar una comunidad de destino, es decir, una Nación.

- A los mapuche, en tanto Nación, nos asiste el inalienable derecho a la autodeterminación. Por medio de su ejercicio, nos corresponde decidir libremente nuestro futuro político, económico, social y cultural.

- Como forma de garantizar el ejercicio más pleno a la autodeterminación, nos asiste el derecho a la restitución de nuestro territorio histórico.

- El desarrollo de una conciencia nacional mapuche nos permitirá confluir desde nuestras diferencias.

- Para la reconstitución nacional y el desarrollo de la conciencia mapuche se pretende la revitalización del *Mapuzugun.*

Entre los principios políticos consideramos:

- Es deber y responsabilidad histórica con nuestro pueblo, señalar claramente que el ejercicio pleno de nuestros derechos colectivos como Nación se ven coartados.

- Dado que en contextos de lucha democrática por el poder, los partidos políticos son los instrumentos pertinentes, para el éxito de nuestro proyecto político postulamos la necesidad de crear un partido político mapuche, autonomista y nacionalitario.

Características del partido:

- Autonomista: se define como autonomista en la medida que establece como objetivo político de su actual etapa de lucha, la conquista de un estatuto de autonomía. A su vez, como expresión política organizada de nuestro pueblo, defiende la autonomía ideológica, política y orgánica del movimiento social mapuche y del partido de toda influencia foránea hecha bajo intereses no mapuche o centralistas. Nacionalitario: fomentará el desarrollo de una identidad nacional mapuche; es decir, por sobre la existencia de la diversidad real y a veces artificialmente fomentada, aspiramos pasar de una conciencia étnica a una conciencia nacional mapuche, sustentada por la idea de un País Mapuche.

- Democrático: se define como democrático en la medida en que aspira a construir una sociedad mapuche democrática y establecer de relaciones democráticas con otras sociedades.

- Progresista: en la medida en que fomentará políticas tendientes a garantizar el respeto de las libertades individuales, la defensa de los derechos humanos, la protección del medio ambiente, el establecimiento de relaciones más justas y equitativas entre el capital y el trabajo, así como el derecho de todas las personas de acceder a la salud, el trabajo, la vivienda, la previsión y la educación, lo cual debe ser garantizado por las instituciones públicas.

- Laico: el partido se declara como una organización no confesional, es decir, no se adscribirá a ninguna religión en particular.

- Pluralista: pues no discriminará por razones de origen étnico, social, religioso, de género, opciones sexuales o discapacidad, etc. El partido tendrá como única y lógica condicionante la aceptación de su proyecto político, sus principios y programa, así como la manifestación declarada de sus miembros de trabajar activamente para la materialización de su proyecto y objetivos (véase la declaración de Principios *Wallmapuwen*)

¿Cómo será la participación de las mujeres mapuche en el Wallmapuwen?, ¿cuál será su rol? y ¿qué líderes levantará? es una historia que aún está en construcción.

Por otro lado, este marco general histórico-jurídico nos indica que la permanencia de los cánones tradicionales de organización no se ha trastocado y que, de alguna manera, se han fortalecido al interior de las comunidades indígenas. Dado que el Estado Nacional no ha reflejado esta forma de ver e interpretar el mundo los indígenas han ocupado la formalización jurídico legal para canalizar sus demandas. Así mismo, estas estrategias, casi sin premeditación, han permitido a las mujeres indígenas agruparse y ocupar espacios. Ya sea por intenciones dirigidas por el Estado o bien por "discriminaciones positivas" de partidos políticos, lo cierto es que las mujeres llegan a estos espacios, operan, resuelven y se fortalecen, es decir "han llegado para quedarse". Por otro lado la evaluación general de las mujeres, sobre todo de las mujeres indígenas, siempre remite al alto nivel de compromiso, bajo nivel de abandono y renuncia, y un alto nivel de planificación y logro, situación diferente a las organizaciones de varones.

Irene Hueche Meliqueo: una historia de participación desde la comunidad indígena

Esta entrevista se realizó en el contexto de la participación de esta dirigente en el seminario sobre género y etnicidad efectuado en la ciudad de Temuco, en el mes de agosto de 2003:

Nací un día 21 de Julio de 1946 en la comunidad Antonio Hueche. Antes de entrar al colegio ya trabajaba en el hilado y ayudaba a mi madre en el cuidado de los animales y de mis hermanos menores, porque soy la mayor. A los diez años entré al colegio porque en ese tiempo era una obligación que todos debíamos cumplir, fue un cambio muy fuerte, tenía ganas de estudiar, quería aprender a leer y a escribir, mi sueño era estudiar y llegar más arriba. Sin embargo, sentí la discriminación y humillación más que nada, pues me mandaban a realizar el aseo de las piezas de las profesoras. Recuerdo que por cualquier cosa me castigaban, sobre todo cuando hacia gimnasia; yo no quería agacharme pues andaba con vestido y me daba vergüenza que se viera mi pierna o algo más, me golpeaban con varillas de árboles, también nos retaban cuando nos sorprendían hablando en mapudungun o realizando juegos mapuche.

Llegué hasta tercero básico, como ya estaba crecida, mi familia prefirió que ayudara en la casa, recuerdo que siempre me gustó trabajar en la cocina, me gustaba aprender a cocinar comidas nuevas, no sólo las comidas mapuche, porque ya me las sabía; mi sueño en ese tiempo era tener un lugar para servir comidas, además me gustaba la poesía y cantar.

Parientes de la familia de mi padre migraron a la ciudad de Santiago, llegaban de visita con vestidos bonitos y traían regalos, ahí pensé "me voy a trabajar a Santiago", así lo hice en el año 1963. En ese tiempo yo sentía que la injusticia me afectaba, me correspondió votar, ahí elegí a Salvador Allende, a quien vi como un líder. Cuando ocurrió el golpe militar sufrí mucho, por tanta gente, eso me marcó para toda la vida.

Volver a la comunidad también fue terrible porque yo era extraña, había aprendido otras cosas y otras formas de hacer lo cotidiano, y aunque venía de visita todos los años, la gente de la comunidad ya no me consideraba parte de ellos.

Desde el año 1982 me empecé a reunir con mujeres no mapuche para trabajar en poblaciones de Temuco, en la cosa política, en ese tiempo me dediqué a trabajar y convencer a la gente de la comunidad para que votara en la campaña del sí y del no; sin embargo, había mucho miedo a participar. Como no había valentía en la comunidad yo seguí trabajando con

esas mujeres urbanas en las poblaciones de Temuco, podíamos conversar de temas comunes.

Estuve en la creación de la Casa de la Mujer Mapuche, trabajamos en hilados y nos enseñaban el tejido a telar y la comercialización.

Con mis amigas de la ciudad y algunos de la comunidad, fuimos a Santiago en plena dictadura y nos reunimos con mujeres de distintas comunas de Santiago, de las poblaciones que tenían los mismos problemas.

Se organizó la comunidad indígena y recuerdo que en ese tiempo yo me preocupaba porque observaba que sólo entre hombres se tomaban en cuenta, nosotras sólo servíamos para "hacer grupo", no nos consideraban para dar opiniones, propuestas o ideas, sólo estábamos consideradas para cocinar, a mí eso me enfermaba, incluso había mujeres que pensaban que ese era nuestro rol en la organización, yo decía que tenían que tomarnos en cuenta para las decisiones.

Debo decir que las mujeres iban para recibir algo, de hecho pidieron lana para tejer chalecos, salieron muchas chombas para los maridos y los/as hijos/as, y participamos de otras capacitaciones: artesanía, costura, primeros auxilios (que fue la opción de las más jóvenes) y yo participé de un curso de dirigentes, hasta que formamos la organización Asociación de Mujeres Mapuche *Ñimin Rayen* (Flor Tejida), nos asociamos 12 comités de mujeres de igual número de comunidades, ubicadas en las comunas de Vilcún y Padre Las Casas, esta organización nace en 1989; Silvia Painequeo fue la primera presidenta y yo fui elegida vicepresidenta, nuestros objetivos eran difundir nuestra cultura y defender los derechos de las mujeres."

Irene, posteriormente incursionó en el desarrollo del etnoturismo, involucrando a las familias de la comunidad. Ha sido invitada a participar de distintas instancias de difusión del rubro turístico como:

- El Seminario de la Cámara de Turismo en el Hotel Crown Plaza de Santiago.

- A participar en Argentina de reuniones con las comunidades indígenas de ese país, Junín de Los Andes y Radio San Martín.

- A Bolivia, invitada por una fundación al encuentro de mujeres y hombres indígenas de Argentina, Chile, Bolivia y Paraguay.

- Participante de la red de curadoras/es de semillas y medicina natural, organizada por el CET SUR, movimiento de carácter intercultural.

- Al Segundo Workshop Turístico Regional en el Hotel Terraverde, participo junto a 40 expositores del rubro turístico, agentes públicos y privados.

En una publicación de Octubre de 1998, Irene manifestó:

> Hoy los mapuche tenemos poca tierra y la agricultura ya no es suficiente para vivir. Al principio estábamos nerviosos, pero después nos dimos cuenta que era importante mostrarnos a la gente de otros mundos y que ese mundo nos conozca tal como somos, no como lo cuenta la televisión. Queremos demostrar que somos personas con pensamientos, con visión de mundo, con sentimientos y solidaridad. Se habla de desarrollo, pero si otros hablan por nosotros, eso no es desarrollo. En esta experiencia los/as mapuche somos actores. Esta actividad nos puede ayudar económicamente, pero a la vez fortalece la autoestima de los/as jóvenes y los/as niños/as, ellos/as aprenden a quererse más como mapuche e incluso podrían evitar que se vayan fuera de su tierra (Huitraqueo, 2003).

Conclusiones

Al constatar los antecedentes y verificar con informantes e investigadores que han estudiado estos fenómenos, se concluye en términos de proyecciones que "si bien porcentualmente las organizaciones indígenas, o las representantes indígenas mujeres no indican un aspecto altamente relevante, esto se contradice con el hecho de la calidad de las participantes, representantes y organizaciones [...] también en la solidez, la permanencia y la proyección". Es decir, los espacios en organizaciones de mujeres indígenas están siendo ocupados, se mantiene esa ocupación y se proyecta en términos de la solidificación y crecimiento de los movimientos, enfrentando incluso las limitantes jurídico - institucionales del Estado Nacional y el "machismo" histórico cultural de nuestro pueblo indígena.

Por todo lo anterior, se puede concluir que siempre que se considere la participación de las mujeres mapuche en las organizaciones de distinto tipo, se tenderá a la consolidación de los movimientos sociales, pues entre las estrategias de asociatividad, son ellas las que forman redes de apoyo tanto al interior como fuera de las comunidades, repitiéndose este mismo esquema en organizaciones políticas o asociaciones de profesionales. Las mujeres cuentan con un gran compromiso de pueblo y son las transmisoras de la cultura a las nuevas generaciones según la cosmovisión mapuche. Por demás, tal como se ejemplifica en el caso de Irene Hueche, debemos sortear la desconfianza de los hombres respecto de nuestra labor, tanto al interior de las comunidades por el machismo de nuestra sociedad mapuche contemporánea como el de otros espacios, para el caso de profesionales. La discriminación es triple: por ser mujer, pobre e indígena; sin embargo, tenemos a nuestro favor el interés por aprender, el espíritu de superación y emprendimiento, la perseverancia en nuestras metas, y nos empeñamos en incentivar a nuestras familias a continuar con el desarrollo de nuestro pueblo, buscando igualdad de oportunidades en la sociedad global.

Mañana poblarán la tierra
Las grandes sierpes de antaño
Treng- Treng, Kai Kai
Y rugirá el cielo
Sobre nuestras cabezas.

Y luego
Habrá brotes de cerezo
Entonces luna nueva
Nuevos sueños habrá
Mariposas en el horizonte.

Maribel Mora Curriao (Huenun, 2003)

Bibliografía

AGAI. 2006. *Registro de Títulos de Merced Temuco.* Chile.

BALLÓN, E.. 2003. *Participación en espacios locales: notas para un balance necesario.* Lima.

CONADI, 2005. *Revista Pueblos Originarios y sus culturas.* 1: 16.

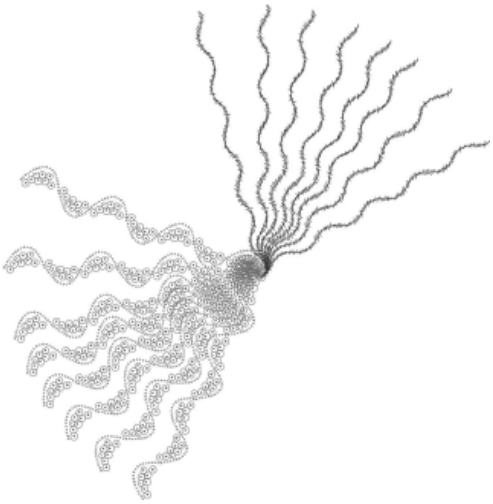
HUENUN L., J.. 2003. *20 poetas mapuche contemporáneos.* CONADI – LOM. Santiago de Chile.

HUITRAQUEO. E.. 2003. *Entrevista a Irene Hueche.* Documento de trabajo del seminario género y etnicidad. Temuco.

PARRA R., S.. 2003. *Una mirada desde el rol productivo y de participación de las mujeres indígenas*. Memorias del seminario género y etnicidad. Temuco.

TREULEN S., K.. 2003. *Historia de las mujeres mapuche.* Documento de trabajo. Temuco.

WALLMAPUWEN, *Declaración de Principios.* <www.mapuche-nation.org/espanol/html/noticias/cmdo-216.htm>



Los nuevos roles de las mujeres kuna en las organizaciones de base en Panamá

Florina López M.
Pueblo Kuna, Panamá.

Introducción

El pueblo Kuna pertenece actualmente a una de las cinco comarcas indígenas reconocidas legalmente en Panamá. Como sabrán los que han tenido acceso a la historia, la comarca *Kuna Yala* ha podido tener su propia autonomía dentro del estado Panameño gracias a la conocida revolución Tule de 1925. Está ubicada en el noroeste del país por el sector atlántico y representa el 5 % de la población indígena en Panamá. Según el último censo del año 2000, los pueblos indígenas somos el 10 % de la población en general de Panamá. Ahora mismo, son siete pueblos indígenas los que buscan que se les reconozca legalmente su territorio.

En el pueblo Kuna estamos organizados por comunidades; hay 350 islas de las cuales 49 están pobladas. Cada comunidad tiene una autoridad máxima que es el *saila*. Las autoridades de cada comunidad escogen a sus delegados, con voz y voto, para representarlos ante el congreso general kuna que esta dirigido prácticamente por hombres. En las reuniones generales que se hacen dos veces al año, participan tres caciques generales vitalicios y los 49 delegados de las comunidades o un poco más. Sin embargo, dicha delegación no tiene ninguna representante mujer. Aunque actualmente las mujeres indígenas de algunas organizaciones de base están enviando sus propias delegadas, las mujeres continuamos teniendo obstáculos como la ausencia de recursos e información y además, debemos solicitar un permiso o autorización para asistir. Éstos y otros obstáculos hacen que muchas veces no podamos vincularnos a este espacio político donde se toman decisiones y se discuten las políticas que se van a implementar dentro la comarca a nivel social, cultural, económico y ambiental.

Papel de la mujer en el proceso organizativo y participativo

No podemos negar que dentro de la comunidad se han logrado grandes cambios, lo cierto es que se trata de procesos muy duros en los que la mujer kuna ha tenido una participación más bien marginada. Me refiero a que dentro de

nuestra cultura, supuestamente la mujer tiene una posición más privilegiada. Desde el momento en que nace hasta que se casa se le hacen ceremonias; se celebran fiestas por la niña que nace porque representa esa niña que el día que se case va a traer al hogar una fuerza más de trabajo. Sin embargo, este privilegio que se le da a la mujer dentro de la cultura kuna es solo algo simbólico porque en sí no tenemos ese papel protagónico; por eso nuestro propósito es tratar de llegar a ese poder político.

Actualmente cada comunidad tiene una organización de base llamada "Ornato y Aseo" donde las mujeres contribuyen al mantenimiento de cada comunidad. Debido al creciente interés por acceder al poder político, estas organizaciones de base se han constituido en un espacio de formación política y en una plataforma para impulsarse y tener acceso a la toma de decisiones. Para nosotras es de vital importancia participar de estos espacios ya que, de una u otra manera, los proyectos y planes que allí se implementan nos afectan directamente como mujeres y sobre todo, como jefas de hogar. Esto último se debe a la manera en que sufren nuestros pueblos puesto que los hombres han migrado a la ciudad en busca de un nivel de vida supuestamente mejor para sus hijos; pero en este proceso se han quedado en la ciudad, ya sea por el alcoholismo o porque han conformado nuevos núcleos familiares, olvidando las mujeres e hijos que dejaron en sus comunidades.

Entonces las mujeres han dicho:¿Qué alternativas podemos buscar nosotras mismas para seguir adelante? ¿cómo podemos incidir en la formulación de planes dentro del nuevo reglamento de cada comunidad para resolver la situación que estamos enfrentando? Estas organizaciones de base han sido para nosotras, como una formación y una oportunidad que se le da a la mujer de poder decir "yo estoy presente aquí". Claro que nosotras sabemos que, como todas las culturas indígenas antes de la época colonial teníamos esa participación que tanto estamos tratando de lograr ahora.

Por su parte, las organizaciones que se han conformado en las ciudades por fuera de las comunidades, buscan implementar proyectos de capacitación en los que cada día la mujer se forme y se entere de la situación en que viven otras mujeres indígenas en las diferentes partes de mundo y que estas experiencias le sirvan para poder lograr la participación que esperamos. Así mismo, los talleres que se brindan mediante las organizaciones nos han dado el ánimo para seguir adelante formando pequeñas organizaciones dentro las comunidades. Porque hace 12 años atrás que empecé a trabajar en este proceso, y hoy hay mujeres que después de cinco o dos años han alcanzado niveles más altos de participación.

Ahora, podemos decir que se trata de un nivel más bien medio debido a que algunos *sailas* de las comunidades no son tradicionales sino administrativos.

Los tradicionales, son *sailas* que conocen su historia, que pueden hacer celebraciones religiosas, aunque prefiero utilizar el término espirituales; y aún cuando a la mujer no se le permite hacer este tipo de ceremonias ya es un logro que se le permita participar en actividades políticas de algún nivel; pues nuestro objetivo seguirá siendo llegar a ese espacio de poder político que es el Congreso General Kuna, donde están los caciques y los de la junta directiva y que es dirigido exclusivamente por hombres.

A pesar de todo este desconocimiento que existe, las mujeres estamos desarrollando y protegiendo nuestros recursos ante los proyectos que se están implementando. Por ejemplo, en nuestro territorio se está llevando a cabo el proyecto del corredor biológico del Banco Mundial. Hasta el momento se han aprobado aproximadamente 12 millones de dólares, de los cuales las comunidades solo han recibido el 8 por ciento en diferentes capacitaciones por un monto entre los cinco mil a siete mil dólares; y sin embargo, dichas capacitaciones en pequeños proyectos, y que no han sido superiores a un año, no han tenido ningún impacto dentro de nuestras comunidades y menos en la vida de las mujeres.

En este sentido vemos que muchas mujeres están tomando el liderazgo dentro de nuestras comunidades y que en su participación están tratando que nuestras inquietudes sean escuchadas y que nuestros derechos como mujeres se reconozcan. Ellas protegen nuestros conocimientos y nos muestran la importancia que se le debe dar a estas cuestiones donde se discute el futuro de nuestros pueblos. Como ya lo decían, nuestra historia cuenta con una lista interminable de mujeres líderes que nos han precedido en la lucha por el desarrollo de nuestros pueblos, pero lo han hecho con la mentalidad machista que prevalece todavía y que nos ha marginado, por eso continuamos ahí, para que no nos ignoren en estos procesos.

A nivel de las comunidades muchas mujeres estamos tratando de insertarnos en estas estructuras locales apoyando, participando, y asumiendo el papel de secretarias de los *sailas*; porque tal parece que a las mujeres, en las comunidades y en todas partes, se les toma como secretarias sin llegar a tener un poder de mando. En ese punto se está tratando de cambiar sensibilizando a los hombres, sus compañeros, en la importancia de la participación de ellas.

Tocar el tema de género es como un tabú. Oímos decir: ¿por qué vas a hablar de género? Prácticamente los hombres por desconocimiento asocian género con problemas de mujer y no se dan cuenta que son problemas tanto de ellos como de nosotras; así que una de las tareas que tenemos, entre muchas otras que tenemos como mujeres, es la de sensibilizar a los hombres en el tema de género, pues es necesaria la participación conjunta tanto de hombres como de

mujeres. Muchas veces ellos dicen: "ustedes son feministas que vienen a romper la barreras culturales existentes en nuestro pueblo", pero si es necesario romper barreras hay que romperlas de otro modo; además, las barreras culturales de las que ellos hablan son barreras culturales negativas de nuestro pueblo, porque en todas las culturas hay cosas positivas y hay cosas negativas, y las cosas negativas hay que volver a revisarlas y reformularlas para ver cómo se convierten en algo bueno para nosotros.

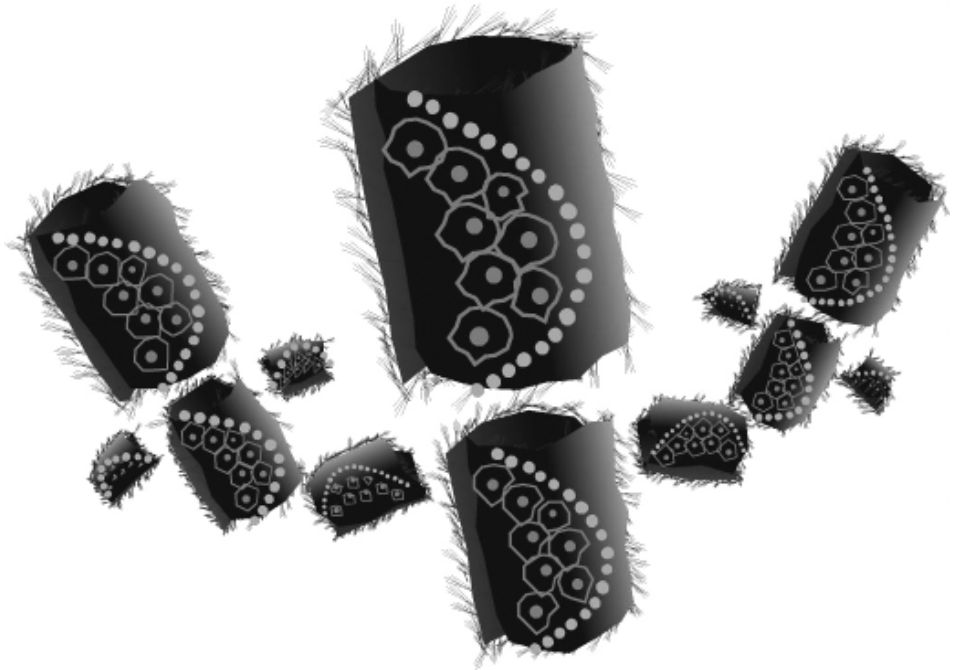
Y si en nuestra cultura se habla de dualidad, como ellos mismos lo dicen, que nuestra cultura ha sido hombre y mujer y que ha existido la complementariedad, nosotras nos preguntamos entonces ¿por qué no se practica? ¿por qué se olvidan que existe ese principio de dualidad? ¿por qué se desconoce ahora mismo esa participación de las mujeres en nuestra cultura?. Solo un porcentaje menor de hombres dice estar de acuerdo con nuestra participación, pero la gran mayoría piensa que las mujeres prácticamente han estado en el hogar y deben atender a sus hijos, tienen que atender al marido y las visitas, y no ir a las reuniones a perder tiempo; ellos creen que las mujeres que vienen de la ciudad inculcan ideas raras a nuestras mujeres; pero las mujeres de nuestras comunidades tienen otra mentalidad, y piensan que no debemos seguir esperando ya que nuestro papel es ser parte importante en la sociedad. Si ustedes dicen que somos parte importante dentro la cultura entonces ¿por qué no podemos tener una participación dentro de las reuniones, congresos generales y locales?, incluso a nivel nacional e internacional?.

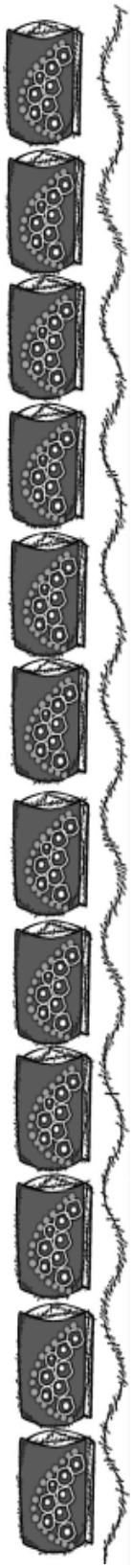
A nivel nacional, está las voz de aquellas que pertenecen a las comunidades, porque las organizaciones de base donde uno se forma, son el espacio donde hacemos conciencia de dónde somos; sin importar cuánto se haya vivido en la ciudad muchas mujeres jóvenes están retomando ahora mismo, esa huella que dejaron nuestros antepasados; de nuevo piensan que nuestras culturas no pueden desaparecer. Nosotras y nosotros, que hemos estado antes que llegarán los españoles, ¿por qué vamos a dejar desaparecer nuestra cultura? Hay mucha gente que dice que en veinte o treinta años la cultura kuna va ha desaparecer, pues nosotros decimos que no vamos a desaparecer, así que las mujeres que están en las comunidades son las que nos dan el aliento para seguir adelante, y nosotros contribuimos a fortalecerlas, para darles ánimo frente a los obstáculos pues son muchas las batallas que tenemos que franquear, naturalmente.

Como conclusión podemos decir entonces, que es necesario llegar a estos espacios de poder político pero teniendo como plataforma nuestras organizaciones de base. Si bien las mujeres hemos logrado avances en los espacios donde tenemos una representación, nos ha tocado pagar un altísimo valor por tantas luchas, nos ha costado afectos, relaciones y la ausencia en nuestros hogares, pero ha valido la pena y vale la pena seguir haciéndolo porque si no lo hacemos no podremos participar el cien por ciento como queremos hacerlo.

Reconfiguraciones territoriales







Introducción: Aportes de mujeres a los procesos de construcción de nuevas territorialidades indígenas

Luz Marina Donato Molina.
Profesora Asistente. Departamento de Trabajo Social.
Universidad Nacional de Colombia.

Según estudios de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, en la región hay aproximadamente 45 millones de mujeres y hombres indígenas divididos en unos 671 pueblos reconocidos por los estados. Perú, México, Bolivia y Guatemala son los países que tienen más población indígena, de 8.5 a 4.6 millones de personas. En segundo lugar se encuentran los países cuya población indígena fluctúa entre 500 mil y un millón de personas, entre ellos Colombia, Ecuador, Brasil, Chile y la República Bolivariana de Venezuela. Por último, se encuentran los países que no superan los 500 mil, estos son Nicaragua, Honduras, Argentina, El Salvador, Panamá, Paraguay, Costa Rica y Uruguay (Cepal, 2006). Poseen su idioma, cosmovisión, forma de uso y manejo de su territorio, y prácticas de vida cotidiana acorde a sus leyes de origen. La mayoría de estos grupos indígenas hoy cuentan con organizaciones y autoridades que defienden su autonomía y formas de vida como base para la construcción de relaciones sociales con "los otros" en lo local, nacional y global.

Es notoria la discriminación estructural por su pertenencia étnica y cultural, reflejada en los niveles de pobreza más alta del continente, en la desigualdad en el acceso a los ingresos, su exclusión de los adelantos en educación, salud y las altas tasas de mortalidad materna e infantil, entre otras. La carencia de oportunidades sociales, económicas y políticas, es documentada en el informe del Banco Mundial (2005), así como alarmante es la sistemática violación de los derechos humanos individuales y colectivos de los pueblos indígenas.

Su condición actual está íntimamente relacionada con el acceso y control de sus territorios ancestrales, en los cuales se sustentan su pervivencia física y cultural en condiciones de dignidad humana. Roldán (2005) haciendo referencia a las

formas de tenencia y usos tradicionales de la tierra en Latinoamérica, enumera las siguientes:

- Comunidades con tierras colectivas propias y una larga vinculación a la economía de mercado con actividades agropecuarias reducidas. (Ecuador, Colombia y Panamá).

- Comunidades con poca tierra o sin ella, y una larga vinculación a la economía de mercado. (Honduras, Guatemala y el Pacífico nicaragüense).

- Comunidades con tierras propias y medianamente articuladas a la economía de mercado dedicadas a actividades agropecuarias, artesanales, turísticas, caza y pesca. (wayúu y arhuacos de Colombia, kuna de San Blas, shuar de la Amazonía ecuatoriana y misquitos).

- Comunidades de regiones selváticas o periféricas y/o distantes de los grandes centros metropolitanos y polos de desarrollo económico. (Amazonía y Orinoquía, Colombia, Panamá y Costa Rica).

- Comunidades indígenas de regiones selváticas periféricas muy afectadas por la colonización o por actividades extractivas. (Colombia, Ecuador, Panamá y Honduras).

Todas estas situaciones de discriminación y exclusión, han llevado a las mujeres y hombres indígenas, respaldados por los acuerdos internacionales vigentes, a fortalecer sus organizaciones y demandas ante los estados y los organismos internacionales de derechos humanos. Es evidente el posicionamiento del movimiento social indígena en las últimas décadas, y los avances que en materia de reconocimiento constitucional y legal han logrado en algunos de los países de la región. Una de las realidades políticas en América Latina es "la irrupción de los pueblos indígenas como activos actores sociales y políticos, y el proceso de consolidación de la normativa internacional sobre derechos y sus consecuencias en lo que respecta a las políticas públicas" (Cepal, 2006).

Esta posición actual del movimiento social indígena, ha estado acompañada por el surgimiento de organizaciones y el fortalecimiento de la posición de mujeres indígenas que, hablando sobre su condición y posición en la sociedad aborigen, a nivel nacional e internacional, han logrado abrir espacios para establecer diálogos interculturales con las naciones sobre los efectos de la sociedad hegemónica en sus territorios, sus leyes de origen, sus prácticas de vida cotidiana y sus propuestas de vida.

Los espacios de diálogo intercultural en nuestras sociedades contemporáneas, son indispensables en la construcción de nuevas sociedades y estados participativos y solidarios, en donde la propia voz de las mujeres indígenas desde sus comprensiones de mundo y prácticas de vida, sean escuchados, valorados, reconocidos y respaldados.

Como lo comenta De Sousa Santos (2003:85) "el potencial emancipatorio de la sociedad de nuestra América encuentra su cimiento en la cultura social y política de diversos grupos sociales cuya vida diaria resulta impulsada por la necesidad de transformar estrategias de supervivencia en fuentes de innovación, creatividad, trasgresión y subversión".

Los estudios sobre la realidad contemporánea muestran una multiplicidad de contextos y asentamientos territoriales indígenas, ya sea ubicados en sus tierras ancestrales, sobrellevando el aislamiento, obligados por grupos armados ilegales, forzados a establecerse en asentamientos urbanos en zonas marginales de las ciudades debido a las presiones de la colonización, o de acciones de empresas nacionales o transnacionales. Las poblaciones indígenas enfrentan la pobreza, la falta de acceso a servicios básicos, en escenarios de movilidad entre lo rural y lo urbano y entre fronteras de diversos estados.

De este panorama heterogéneo en lo geográfico, lo histórico, lo institucional, lo social y lo cultural, se plantea la necesidad de reconocer y acompañar el surgimiento y la visibilidad de las voces y las prácticas de las mujeres indígenas como parte de ese proceso en el que diversas visiones del mundo, en particular las latinoamericanas, se planteen como alternativas a la colonización progresiva de la vida social por el capital globalizado y sus instituciones y corporaciones. Entre esta amplia perspectiva, en este capítulo las autoras, mujeres indígenas, intelectuales e investigadoras presentan las siguientes reflexiones.

Anny Gutiérrez en su texto sobre mujeres wayúu, territorio y comercio de combustible en la frontera colombo-venezolana, nos ubica en la espacialidad territorial en la que se reconoce la nación wayúu. La autora brinda una breve perspectiva histórica de la economía en el Caribe, mostrando cómo en las relaciones sociales interétnicas, la economía informal, específicamente el contrabando, se constituye en el eje de las relaciones comerciales del pueblo wayúu. Sostiene entonces que este espacio fronterizo es formado y moldeado por aspectos socioculturales e históricos del pueblo wayúu, espacio que deviene en político y estratégico. Muestra cómo a través de las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación, perciben, re-

presentan y conciben el espacio fronterizo y cómo los estados al no comprender estas representaciones y usos del espacio obstaculizan con su normatividad su pervivencia generando con ello formas de resistencia. Gutiérrez concluye señalando los aspectos que conducen a la vinculación de la mujer wayúu en el comercio de combustible como la principal oportunidad laboral.

En su artículo Yanelia Mestre presenta, a partir de la ley de origen, una cartografía cultural del ordenamiento territorial ancestral de los cuatro pueblos que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, comunicando el sentido, los criterios y las estrategias que guían su proceso actual de ordenamiento territorial, sustento de su autonomía y gobierno propio. Nos enseña cómo el control de los sitios sagrados del territorio, es fundamental para la permanencia de su cultura, y cómo su pensamiento y actuar en el territorio se orientan a la búsqueda del equilibrio y de la armonía entre los humanos y la naturaleza para preservar la vida en la tierra.

La antropóloga María Victoria Rivera, brinda sus aportes para el entendimiento de la colaboración intercultural, desde la solidaridad, la alianza y la comprensión de las relaciones de complementariedad entre hombres y mujeres del Mirití Paraná, y del valor del conocimiento y de los espacios del mundo femenino. Plantea la construcción de ordenamiento territorial alternativo e intercultural que garantice la convivencia respetuosa y la experiencia continuada de la diversidad, mediante procesos comprometidos a largo plazo como posibilidad de tener incidencia en las realidades políticas, sociales y culturales de la región y de las personas participantes. María Victoria, muestra el papel fundamental de las mujeres en la vida social, en las actividades cotidianas de la maloca, de la chagra y en la selva, contribuyendo con el conocimiento tradicional y cultural. Una relación permanente entre el pensamiento de los hombres y el pensamiento de las mujeres para el bienvivir, es el que se da dentro de un orden fundamentado en la cosmología, lo que lleva a contemplar nuevas relaciones con el estado, con la economía de mercado y con la presencia de múltiples actores. Relaciones en donde las mujeres están llamadas, dentro de estos nuevos órdenes, a tener espacios propios y participación en la toma de decisiones.

María Ayla Ángel se ocupa del territorio de los ticuna de San Martin de Amacayacu de Colombia y los cambios asociados más importantes, producidos por presiones externas como las que ejercen internados, comercio de pieles, caucho, madera, misioneros y evangelizadores, creación de pueblos por fuera de las visiones de la maloca, o los cultivos de coca. María Ayla muestra la forma en que la superposición actual de varias figuras de ordenamiento territorial, esto

es, el territorio ancestral, el resguardo actual y el Parque Nacional Natural de Amacayacu, constituye un problema por cuanto se han visto restringidos en el uso y manejo de su territorio. El análisis y reflexión de las problemáticas territoriales, le ha permitido a los ticuna centrarse en tres aspectos: territorio, vivienda y plantas útiles.

Waira Nina Doris Jacanamejoy comparte una experiencia del pueblo Inga de Colombia, de conservación biológica y cultural en la cual han participado tanto mujeres como ancianos, jóvenes y otros grupos basados en la cosmovisión tradicional, la ley de origen, la autonomía, la autoridad y la interculturalidad, para establecer un área especial de conservación de los territorios ancestrales. Jacanamejoy subraya el amplio y polifacético significado cultural que para el pueblo Inga tienen estos territorios. Ubica las amenazas territoriales que se les presentan con el arribo de actividades propias de la economía de mercado: desarrollo intensivo, problemas de orden público y colonización sin restricciones.

Los argumentos planteados por las autoras muestran la situación actual de globalización y avance de la participación de las mujeres indígenas en los diferentes escenarios sociales y políticos a nivel local, regional, nacional y global, convocando a académicos, ONG, organizaciones ambientales, grupos de mujeres, entre otros, a la investigación y compromiso político relacionados con tópicos que atañen a las demandas del movimiento indígena en general y a los intereses estratégicos y necesidades prácticas de las mujeres, como lo son:

- Titulación colectiva de sus territorios ancestrales, como garantía de supervivencia cultural y física de los pueblos indígenas, dada la relación tan estrecha entre identidad cultural y territorio.

- Autonomía sobre sus territorios, como lo dice el convenio 169 de la OIT, para decidir sobre él y ejercer el gobierno propio acorde con sus leyes de origen, cosmovisiones y prácticas cotidianas de vida que reinventan y reconstruyen en el encuentro con los estados, capitales nacionales e internacionales y "expertos", entre otros.

- Protección legal de los territorios ancestrales, reconocimiento de la pluralidad jurídica existente y del derecho propio, de la propiedad intelectual sobre sus conocimientos ancestrales, como de la protección no sólo contra los grupos armados ilegales, sino frente a los capitales internacionales interesados en la explotación de bosques, aguas, recursos genéticos, minerales, especies silvestres, eco y etnoturismo, megaproyectos estatales e interestatales.

- Espacios para la participación de las mujeres indígenas en las discusiones relacionadas con la difusión, protección y realización de los derechos humanos tanto individuales, como colectivos y los específicos de las mujeres.

- Reconocimiento por parte de los diferentes países, de los organismos nacionales e internacionales, de los servidores públicos, de las y los académicos, de los movimientos sociales de mujeres, y otros movimientos, del valor y riqueza de sus concepciones y prácticas culturales, sus vínculos con las organizaciones sociales, y sus prácticas de ordenamiento, manejo y uso del territorio. Reconocimiento e inclusión necesarios como parte de las alternativas a la propuesta de vida moderna que arrasa con el planeta y sus habitantes; y también necesarios para la formulación de políticas culturales de reconocimiento y políticas sociales de redistribución, formuladas desde consideraciones de etnia, género y edad, como bien lo comenta Fraser (1997).

- Comprensión de las configuraciones territoriales y las territorialidades como procesos permanentes de transmisión y re-creación de relaciones sociales con el mundo material, desde las leyes de origen, en búsqueda de la armonía y la pervivencia; procesos en los cuales, las mujeres desde sus roles y espacios hacen grandes aportes.

- Una voluntad política que refleje el compromiso de incluir a los pueblos indígenas y específicamente las propuestas de las mujeres, en la construcción de nuevas democracias pluralistas y participativas en Latinoamérica. De lo contrario, los obstáculos que se derivan de la implementación de normas, políticas, programas y proyectos, incrementarán, como lo nombra de Sousa Santos (2003:87), el fascismo social existente.

Estas dinámicas y procesos actuales, nos dejan el reto de seguir avanzando en la apertura de nuevos espacios de interlocución, investigación y producción de conocimiento desde las mujeres indígenas y sus vidas cotidianas.

Bibliografía

BANCO MUNDIAL. 2005. *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina 1994 - 2004.* Informe.

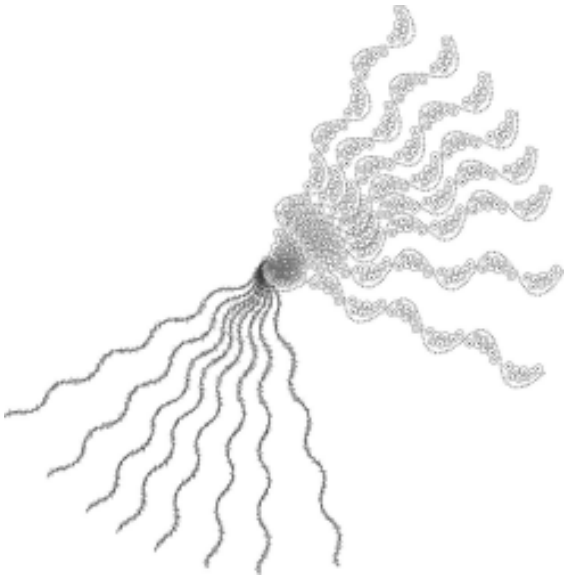
CEPAL. 2006. *Panorama social de América Latina*. Informe.

DE SOUSA S., B.. 2003. *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política.* ILSA. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

DE TORO, A.. 2006. *Más allá de la 'postmodernidad', 'postcolonialidad' y 'globalización': hacia una teoría de la hibridez.*
<http://www.uni-leipzig.de/~detoro/sonstiges/2006_IntroduccionCartografias.pdf>

DONATO, L. M.. 2001. "Políticas públicas y Derechos Humanos en los grupos étnicos" en *Revista de Trabajo Social.* 3. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

ROLDÁN, R.. 2005. "Importancia de los territorios colectivos de indígenas y afroamericanos en el desarrollo rural" en Revista Futuros. 1.



Mujeres wayúu, territorio y comercio de combustible en la frontera colombo-venezolana

Anny Gutiérrez C.
Antropóloga, estudiante de maestría, Universidad Nacional de Colombia

"Sé que caigo en lo inexplicable cuando afirmo que la realidad -una noción tan fluctuante-, el conocimiento más exacto posible de los seres, es nuestro punto de contacto y nuestra vía de acceso a las cosas que van más allá de la realidad. El día que salimos de ciertas realidades muy simples, fabulamos, caemos en la retórica o en el intelectualismo muerto"
(Marguerite Yourcenar, 1982).

Introducción

La comunidad indígena wayúu se encuentra asentada, según Ardila (1992: 74) "[…] en la península de la Guajira, dividida hoy entre las repúblicas de Colombia y Venezuela; no obstante, ellos –alrededor de 127.269 personas en Colombia- sólo reconocen su pertenencia a la nación wayúu, aunque en su provecho los beneficios que de alguna manera les significa ser unas veces colombianos, otras venezolanos".

Según Vergara (1990: 141), el territorio "[…] ocupa una extensión de 15.380 km^2 aproximadamente, de los cuales 12.000 corresponden a Colombia, comprendiendo los municipios de Uribia, Manaure y Maicao en el departamento de la Guajira, y 3.380 km^2 pertenecen al Distrito Páez del Estado Zulia en Venezuela". Los wayúu conciben su territorio como uno solo, para ellos no existen fronteras ni delimitaciones que los separen y es por esta razón que mujeres y hombres indígenas diariamente se desplazan de un lado a otro, según la actividad laboral que desempeñen o por algún motivo particular.

La península de la Guajira según Ramírez (2005: 40) "esta dividida en tres territorios: el territorio de la alta, que es árido y de costa; el de la media, que es semiárido y

alcanza a llegar hasta la serranía del Perijá, y el territorio de la baja, que alcanza a ser un poco más selvático que es parte de la serranía del Perijá y Montes de Oca, entonces no es solamente el desierto exótico que todo el mundo se imagina, sino que también existe otro tipo de biodiversidad". Un aspecto importante en la concepción del territorio dentro de la comunidad son los cementerios, pues cada persona pertenece al lugar donde están sus muertos, y si por algún motivo o circunstancia se va a vivir a otro lugar, siempre recordará su sitio de origen.

Economía en el caribe: breve perspectiva histórica

El caribe colombiano ha sido un espacio de articulación de diversas costumbres, creencias, economías y políticas. Estos aspectos son el producto del 'contacto' con el 'otro', y en la actualidad se mantienen y se conservan. Un caso particular es el contrabando, economía informal que ha venido siendo el eje de las relaciones comerciales en el caribe, la Guajira y el pueblo indígena wayúu.

Desde una perspectiva histórica son varios los autores que han tratado el aspecto del contrabando. Múnera (1994: 131) nos comenta que desde un principio la autoridad central "impone un régimen prohibitivo que niega la posibilidad de comerciar libremente en el Mar Caribe. Ahora bien, el hecho de que aquí surja el contrabando como una actividad dominante no significa que no se hubiera presentado con mucho vigor desde antes. Por el contrario, los siglos diecisiete y dieciocho están atravesados por el auge y vigencia de la ilegalidad en el comercio cotidiano de las provincias caribeñas. Es más, el contrabando es la esencia misma de la vida económica de Santa Marta y La Guajira". Por su parte, Polo (2000: 42) resalta que "en zonas como la Guajira, tal actividad atentaba directamente contra el dominio español, toda vez que permitió la adquisición de armas de fuego por parte de los indios guajiros, aumentando con ello su capacidad militar de respuesta a las autoridades reales". Cabe anotar que muchos indígenas crearon alianzas con potencias extranjeras como la inglesa y la holandesa, desafiando el esquema central de comercio y gobierno sobre los territorios del caribe.

Con respecto a los modelos económicos, Carabalí (2001: 2) señala que "para España la meta del trabajo era el atesoramiento de bienes y su acumulación; mientras para el resto de poderes europeos la meta del trabajo del 'hombre' estaba en la posibilidad de intercambiar y producir ganancias a través de la actividad comercial. Mientras el uno propugnaba por el estatismo de los bienes y servicios, los otros luchaban por su movilidad como fuente de riqueza".

Mientras que los centros de contrabando en el Caribe fueron Curazao, dominado por los holandeses, y Jamaica, potencia productora de azúcar y ron, centro de acumulación de mercancías y esclavos, dominada por los ingleses; en la Guajira eran Puerto López, Puerto Estrella, Bahía Portete y Puerto Nuevo. Según Avella[1], la generalización del contrabando en el Caribe, "en todas las épocas y prácticamente en

todos los lugares, no solo fue una oposición velada a la 'colonial ruler', sino también una forma de hacer guerra 'por otros medios' que cada potencia utilizaba contra las demás". Maracaibo también fue un punto de práctica del contrabando por sus cercanías a la Guajira colombiana, desde allí se accedía a otros puntos costeros que fueron claves para esta estrategia comercial.

El pueblo wayúu ha trabajado desde tiempo atrás en el comercio, desde el contacto inicial con europeos en el intercambio de productos como palo brasil, dividivi, perlas preciosas, mano de obra, etc. y recientemente, como lo ha descrito Pineda (1990: 264) "el indígena de mediados de siglo no podía vivir sin el contacto con la sociedad mestiza. Lo hacían en la colombiana y lo hacía con la venezolana. Tenían que hacerlo por necesidad, […] a causa de las sequías y porque en su mundo y desde hacía largo tiempo, se había introducido el uso del dinero y la economía monetaria por razones diversas (otra vez aparece la sombra ominosa de las sequías) y para diferentes propósitos".

Economías de frontera: los wayúu bajo las lógicas económicas colombo-venezolanas

Una de las alternativas económicas que se presentó a comienzos del siglo XX se encuentra vinculada a las dinámicas económicas venezolanas. Aquí entra en juego la historia de los hidrocarburos en Venezuela, que comienza con la llegada al país de compañías extranjeras a principios de siglo. Cabe destacar que fue en 1913 cuando se descubrieron las inmensas reservas petrolíferas del campo Mene Grande en la cuenca del Zulia, a partir de ahí se inicia su firme explotación comercial. A raíz de la explotación petrolera en Venezuela, la comunidad wayúu empezó a incursionar en el mercado moderno del combustible. Aún cuando no se ha establecido una fecha específica que indique el inicio de la actividad comercial de los indígenas con este producto, se cree que aproximadamente entre la década de los años 30 y 40[2] se integran al *boom* petrolero, mediante el comercio del combustible de una manera ilegal en la zona fronteriza; aspecto que en la actualidad hace parte fundamental de sus dinámicas socioeconómicas. En consecuencia, a partir del 1 de enero del año 2001, el gobierno venezolano creó un programa especial llamado SAFEC o Sistema de Abastecimiento Fronterizo Especial de Combustible, con el propósito de estimular el control del contrabando. Por su parte el gobierno colombiano, debido a las pérdidas que el contrabando genera en las fronteras y el resto del país, decidió tomar medidas drásticas para erradicar por completo el comercio irregular y penalizar este 'delito' expidiendo el decreto 1900[3] de 2002.

1 Véase *El Caribe: bases para una Geohistoria*. Propuesta de investigación, versión preliminar, Instituto de Estudios Caribeños, Universidad Nacional, Sede de San Andrés, Inédito. Pág. 11.

2 Fecha aproximada de ingreso a la comercialización que recuerdan las personas entrevistadas durante el trabajo de campo (2002-2005).

3 Promulgado el día 23 de agosto del 2002, tiene como propósito adoptar medidas, en materia penal y procesal, contra las organizaciones delincuenciales, tipificar penalmente conductas, aumentar y reducir penas y hacer modificaciones en cuanto al procedimiento penal, así como dar penalización al contrabando.

Lucha y reivindicación indígena

Llegando a la frontera conocida popularmente como 'la raya', existen dos letras grandes que son las iniciales de cada país, la C de Colombia y la V de Venezuela, ellas marcan el lugar donde comienza el territorio de cada uno. Entre estas dos letras hay un espacio de 100 metros aproximadamente, conocido con el nombre de 'tierra de nadie' puesto que ningún país ejerce jurisdicción allí, sólo el pueblo Wayúu. En esta extensión de territorio se recibe a la gente que participa en los paros y protestas, como estrategia para manifestarse en contra de las políticas que puedan llegar a perjudicar a los comerciantes, desde cualquiera de los dos gobiernos.

Cuando se expidió el decreto 1900, un grupo de indígenas comerciantes, hombres y mujeres, realizaron una asamblea durante 12 días en la zona conocida como 'tierra de nadie', con el propósito de llamar la atención del gobierno colombiano para que derogara el decreto que trababa la actividad tradicional del comercio de combustible que se realiza de Venezuela a Colombia. En aquella oportunidad, el gobierno no consultó con la comunidad indígena, lo que causó gran sorpresa por el modo en que las autoridades encargadas del control fronterizo aplicaron el decreto. Los comerciantes no estaban de acuerdo con la medida adoptada por el gobierno central puesto que muchas familias indígenas han vivido y viven de ese comercio ilegal. Se llegó entonces a una concertación en la que decidieron continuar el paro en la frontera hasta que el gobierno escuchara sus opiniones y derechos, incluyendo el del trabajo.

'La tierra de nadie' es el espacio donde se articula el comercio de combustible. Los hombres y mujeres que traen gasolina desde Venezuela necesariamente tienen que transitar por la ruta Paraguachón-Maicao. Por consiguiente, es el espacio donde se trabaja, se entablan relaciones sociales, se crean alianzas, actos de solidaridad, amistades y se reclaman los derechos indígenas. Así mismo, se generan discusiones alrededor de un problema o conflicto particular con los Estados y los indígenas como no indígenas toman medidas de resistencia y se agrupan para exigir respeto por sus derechos constitucionales. Respecto de estas exigencias indígenas, Oslender (2000: 193) comenta que "es justamente en la experiencia concreta de la acción colectiva que se forma la identidad de los actores sociales en términos de resistencia".

Observamos que estas luchas son esencialmente políticas por la forma en que las prácticas sociales están inscritas y enmarcadas. De esta manera, el espacio fronterizo no está separado de la política, es político y estratégico. El espacio ha sido formado y modelado por elementos socioculturales e históricos del pueblo wayúu**;** hombres y mujeres manifiestan que es el único recurso para que los gobiernos escuchen sus exigencias de pueblo indígena, por consiguiente, bloquear la frontera es un acto de resistencia, lucha y reivindicación.

Con respecto al espacio, Oslender (2000:196) citando a Lefebvre propone tres momentos interconectados en la producción del mismo: las prácticas espaciales; las representaciones del espacio y, los espacios de representación.

Las prácticas espaciales se refieren a "las formas en que se utiliza y percibe un espacio, estas prácticas están vinculadas con las experiencias de la vida cotidiana" y las memorias de la colectividad en dicho espacio. Las personas comerciantes utilizan y perciben el espacio fronterizo como un lugar de descanso donde se entablan amistades, así como un lugar de trabajo en el que se puede transitar de un lado a otro con los vehículos llenos de gasolina y como zona comercial.

Las representaciones del espacio se refieren a "espacios concebidos que están derivados de una lógica particular y de saberes técnicos y racionales. Estos saberes están vinculados con las instituciones del poder dominante y con las representaciones normalizadas generadas por una lógica de visualización hegemónica". Aquí entran en juego las representaciones de dos actores que se articulan en la frontera colombo-venezolana: primero, los Estados (Colombia y Venezuela), y segundo, los hombres y mujeres comerciantes del combustible.

Las concepciones del espacio fronterizo de los dos actores sociales se pueden representar de la siguiente manera:

Espacio fronterizo	Perspectivas
Indígenas wayúu	• Conciben su territorio-espacio como uno sólo, es decir, la frontera no existe. • El territorio ancestral no tiene límites. • Se refieren al espacio fronterizo como 'la raya'.
Estado colombo-venezolano	• Conciben el territorio fronterizo de manera fragmentada, donde cada país ejerce jurisdicción en la parte que le pertenece. • Demarcan la frontera como límite. • Se refieren al espacio fronterizo como 'la frontera'.

De esta manera se produce una visión particular de cada actor social donde los Estados, en este caso, tienen un criterio de verdad del espacio y promulgan cómo manejarlo por medio de unas políticas particulares conocidas como 'leyes de frontera'; mientras que la concepción indígena es diferente a la hegemónica, y no es tenida en cuenta en los planteamientos políticos, lo que genera un oscurecimiento de las luchas indígenas y otras formas de ver y percibir el espacio.

El Estado y sus políticas al no reconocer las diferentes perspectivas y concepciones de territorio, ha generado en hombres y mujeres indígenas formas de resistencia. Lefebvre sitúa estas resistencias en los espacios de representación, "estos son espacios vividos, que se producen y modifican en el transcurso del tiempo. Expresan formas de conocimientos locales y menos formales, (*corra issances)* que son dinámicas, simbólicas y saturadas de significados". En el espacio fronterizo encontramos contra-discursos y prácticas 'irregulares' por parte de hombres y mujeres comerciantes que se niegan a reconocer y a aceptar el poder hegemónico. En este sentido el comercio ilegal o contrabando, es un acto de resistencia a la economía capitalista y dominante**;** claro que sin desconocer que los indígenas también han ingresado en las dinámicas del capitalismo. De este modo, la vida cotidiana de las personas que comercializan con combustible se desarrolla en una relación dialéctica entre espacio y capitalismo, su vida está enmarcada por procesos de restricción y "colonización" en diferentes niveles: 1) Relación armónica entre los dos países, Colombia y Venezuela; 2) Las reglamentaciones de los Estados en la frontera; y 3) Efectos del mercado: dependencia del comercio de gasolina como una de las pocas alternativas de trabajo. Por consiguiente, el espacio fronterizo es un recurso organizativo y una fuerza de producción del capitalismo.

Rol actual de la mujer en la economía de la frontera colombo-venezolana

Según las comerciantes la vinculación de la mujer indígena wayúu al comercio del combustible obedece a una gran oportunidad de trabajo, una de las pocas alternativas que se presentan en la Guajira. La actitud de la mujer con respecto a las oportunidades y sus propias decisiones sobre el trabajo "tiene que ser vista desde una perspectiva dinámica; no debe suponerse que las preferencias son fijas sino que son el resultado de factores cambiantes tales como el acceso a la tierra, trabajo doméstico, estructura familiar, disponibilidad de empleo y la percepción que la mujer tiene de sí misma" (Benería, 1982: 26)

La vinculación de la mujer indígena en este comercio de combustible obedece a los siguientes aspectos:

- Falta de alternativas u opciones de trabajo en la frontera colombo-venezolana.

- La mujer wayúu debido a su papel relevante dentro de la familia, es la persona en quien recae la mayoría de veces las responsabilidades dentro y fuera del hogar; trabaja para su familia en actividades económicas particulares lejos de su casa, como por ejemplo, en el comercio de combustible. Algunas mujeres comerciantes se vincularon a este oficio desde que el producto tuvo su aparición.

- El hombre wayúu también se vinculó a la comercialización del combustible, pero como era agredido por la Guardia Nacional venezolana y la autoridad colombiana, quienes les quitaban

sus pimpinas y carros llenos de combustible dejándolos sin medios con qué trabajar. Las mujeres al ver que sus maridos eran víctimas de dichos atropellos tomaron la decisión de ejercer el rol de comerciantes con la idea de proteger a sus compañeros, y con la concepción de que a una mujer no se le maltrata.

- El combustible como una nueva oportunidad de trabajo según la época y los auges que ha presentado.

- La posibilidad de tener un ingreso para el sostenimiento del hogar y la familia.

- Independencia económica y satisfacción de necesidades particulares.

La vinculación de la mujer al transporte y comercialización del combustible encontró una fuerte base en la tradición cultural, pues la mujer tiene gran importancia en la reproducción social del grupo y en ella recaen también las responsabilidades económicas para con este. En este sentido, el rol tradicional de la mujer wayúu no tiene una ruptura sino una continuidad; al estar vinculada en otras dinámicas y oficios su conducta cultural se fortalece al tener acceso a otros escenarios socioeconómicos y culturales. De igual manera, recibe beneficios económicos y su posición, empoderamiento y *status*, dentro y fuera de sus familias, se vigorizan.

Bibliografía

ACOSTA, G. N.. 2003. *La Esperanza y el Espejo. El Plan Integral de Vida del Pueblo Guambiano.* Monografía departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

ARDILA CALDERÓN, G.. 1992. "Cuando el progreso se enfrenta con la vida: los wayúu de la Guajira" en *Diversidad es riqueza. Ensayos sobre la realidad colombiana.* Céspedes, L., editor., Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Consejería Presidencial para los Derechos Humanos. Bogotá.

BENERÍA, L. Y SEN, G.. 1982. "Acumulación, reproducción y el papel de la mujer en el desarrollo económico: una revisión a Boserup" en *Las trabajadoras del agro* II. León, M. editora. ACEP. Bogotá.

CARABALÍ A., A.. 2001. *Panteón Caribe*. Documento del Ciclo II Procesos y Dinámicas, Módulos Geohistoria y Cultura, sin publicar. Instituto de Estudios Caribeños de la Universidad Nacional de Colombia sede San Andrés. Riohacha.

MÚNERA, A.. 1994. "Ilegalidad y Frontera 1770-1800" en *Historia económica y social del caribe colombiano.* Meisel R., A., editor. Ecoe, Ediciones Uninorte. Bogotá.

OSLENDER, U.. 2000. “Especializando resistencia: perspectivas de espacio y lugar en las investigaciones de movimientos sociales” en *Antropologías transeúntes.* Restrepo, E. y Uribe, M. V.*,* editores. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

PINEDA G., R.. 1990. “¿Dos Guajiras?” en *La Guajira. De la memoria al porvenir, una visión antropológica.* Ardila, G., editor. Fondo FEN Colombia, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

POLO A., J.. 2000. “Contrabando y pacificación indígena en una frontera del caribe colombiano: La Guajira (1750-1800)” en *Aguaita.* 3: 41-62. Observatorio del Caribe Colombiano.

RAMÍREZ, C. 2005. “La perspectiva de los wayúu sobre los conocimientos y la biodiversidad” en *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad.* Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A. y Ulloa, A., editoras. UICN, Fundación Natura, . Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

VERGARA G., O.. 1990. “Los wayúu hombres del desierto” en *La Guajira. De la memoria al porvenir, una visión antropológica.* Ardila, G., editor. Fondo FEN Colombia, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.



Ordenamiento territorial ancestral desde la visión de los cuatro pueblos indígenas (Arhuaco, Kággaba, Wiwa y Kankuamo) de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia

Yanelia Mestre.
Pueblo Arhuaco, Colombia.

Introducción

El Consejo Territorial de Cabildos CTC, está constituido por las cuatro organizaciones indígenas representativas de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta. El CTC es una instancia de discusión, análisis y decisión. En éste se trazan las líneas políticas que orientan el manejo del territorio ancestral y el gobierno indígena de acuerdo a los códigos que se encuentran al interior de la *Línea Negra.* La dirección es dada por los cuatro ***sewá*** o ***marumsama*** (títulos del conocimiento); es a partir del conocimiento de estos códigos que se orientan los contenidos, las estrategias y las acciones a desarrollar para el ordenamiento de nuestro territorio.

Para nosotros el territorio tiene un orden desde la creación. Las formas de uso y ocupación del espacio, así como la utilización y aprovechamiento de los recursos naturales, están regidos y tienen su fundamento en la *ley de origen* que establece las normas de conducta y de conocimiento propio para la intervención del territorio. "Todo el proceso de ordenamiento territorial en la Sierra Nevada debe estar fundamentado y expresado en el conocimiento de la Ley Tradicional Indígena (*Niwi Kunsamu*)"

Esta versión acerca de nuestra visión del ordenamiento territorial ancestral de la Sierra Nevada, resume una información básica y ha sido elaborada por la necesidad de comunicar a las instituciones públicas que intervienen en nuestro territorio, el sentido, los criterios y las estrategias que tiene el ordenamiento territorial para nosotros. De manera que, el entendimiento y el querer construir una "visión conjunta" para el cumplimiento de mandatos y funciones legales, no debe ser distinto ni contrario al ser mismo de ese espacio ordenado desde siempre por la ley natural, asimilado y expresado en la forma como lo vivimos en nuestras culturas.

La visión

La visión del ordenamiento territorial de la Sierra Nevada tiene sus principios y fundamentos en la *ley de origen*. Para nosotros, el mundo fue primero en espíritu, desde allí se estableció el orden. Todo lo que existe en el mundo material: las plantas, animales, agua (mar, ríos, lagunas, nieve), fuego, aire, tierra, cerros, piedras y el hombre, etc., existieron primero en espíritu, eran como personas, tenían la misma esencia o principio, eran espíritus de nuestra gran madre espiritual de donde se creó el universo material y de donde se dictan las normas o leyes que regulan la función de cada elemento de la naturaleza; así, a cada uno de estos seres espirituales se les dio un mandato, se les indicó una función, su lugar, su forma de estar, de vivir, de construir, es decir, su objetivo en el mundo material.

Cada elemento de la naturaleza tiene en sí mismo un orden, tiene su sitio y su propósito, tiene que cumplir con la función para la cual fue materializado. Cada elemento de la naturaleza tiene un dueño espiritual, tiene un padre y una madre en el mundo espiritual con los cuales se debe mantener comunicación. Esas son las normas que deben revivirse permanentemente y para eso hay una historia acerca de cada uno de los elementos de la naturaleza y sus relaciones.

Desde el origen se marcó el límite del territorio para los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada, que se le ha llamado la *Línea Negra* y que para nosotros es nuestro territorio ancestral. Todas las cosas y manifestaciones que existen en el universo están representadas en nuestro territorio en forma de tumas y piedras; a través de ellas se mantiene la comunicación. Nosotros tenemos la misión de mantener el equilibrio del mundo de manera espiritual, por eso la Sierra es el corazón del mundo.

Para que se mantenga el equilibrio en la tierra, se preserve la vida y haya una verdadera armonía entre el frío y el calor, el día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte, el hombre y la naturaleza y el hombre con el hombre; hay que cumplir con la *ley de origen*, principio y orden de todos los seres. Para lograrlo se “paga”, “se trabaja” tradicionalmente. Todo lo que se obtiene de la naturaleza genera un desequilibrio, por lo tanto, nuestro pensamiento y actuar se resumen en la búsqueda del equilibrio y de la armonía entre los humanos y la naturaleza.

La visión para el ordenamiento se puede resumir de la siguiente manera: ***Se nenulang*** es la Sierra Nevada, es el territorio ancestral delimitado por la *Línea Negra* que contiene sitios sagrados, que en nuestras lenguas conocemos como ***Nujuakala(k), kwímkana (A), shimurúa(W***). A su vez, estos definen y mantienen las funciones y relaciones de los elementos de ***se nenulang*** para el ordenamiento territorial, gobernado desde los ***Ezwama(K), Ka´dukwu(A)*** de acuerdo al ***Tuke(K), Tana(A)*** o linaje como

principio; y desarrollado y sostenido a través de ***kwalama(K), Tani(A)***. Esto es, el orden en el territorio está plasmado en los cerros y en cada uno de los elementos de ese espacio; para conocerlo y reestablecerlo están los sitios sagrados y el ejercicio del gobierno propio para la sostenibilidad de la Sierra Nevada.

El territorio ancestral

Sé nenulang es nuestro territorio ancestral que está delimitado por la *Línea Negra* y conformado por los sitios sagrados y *ezwamas,* según lo estableció la *Ley Se* o la *ley de origen*. Cada uno de los componentes de *Sé nenulang* debe mantener el orden con el cual quedó establecido desde la creación. Las formas de uso, ocupación y manejo están regidos por ese mismo orden natural. La *Línea Negra* está conformada por lugares sagrados situados alrededor de la Sierra.

El territorio es un código, es el espacio que contiene la normatividad que permite a cada elemento de la naturaleza existir y que garantiza la permanencia de la vida. Con el conocimiento de las normas contenidas en el territorio se establece el uso y manejo que se le debe dar a ese espacio normativo.

Componentes y relaciones: sitios sagrados

Nujuákala es lo que se ha llamado sitio sagrado. Es la fuente del conocimiento y el deber del cumplimiento de la *Ley* bajo la cual se diseña el manejo y uso del territorio. Los sitios sagrados son los que orientan el manejo del territorio y cómo gobernarlo. Cada sitio sagrado tiene su jurisdicción y sus competencias y dentro de ese marco gobernamos y concertamos con otros.

Las normas que se encuentran en cada sitio sagrado no se pueden cambiar porque son las que conservan el ambiente y todos los elementos que están allí. Así, las piedras son códigos que dictan el orden y reglamentan el manejo del ambiente.

Los sitios sagrados nos guían en la labor de seguir vigilando, cuidando y protegiendo el uso del espacio, eso es lo que hay que observar para basarse en esa normatividad; las cosas que se quieran desarrollar hay que asegurarlas y mantenerlas desde allí; para eso en cada sitio hay una historia que describe diferentes aspectos mediante personajes que hicieron parte de la creación del mundo.

Pero el sitio no es solo la historia de un personaje famoso que vivió ahí y que quedó convertido en piedra; la vida de ese personaje se convierte en un código, en una norma que nos conduce a vivir, a seguir existiendo y a velar por el territorio ancestral. De ahí que hablemos de

las competencias concertadas para las acciones en el territorio, para lo cual es necesario consultar la normatividad pues nuestro procedimiento nos obliga y nos exige cumplir con esas normas. Los sitios sagrados son además normas para el cumplimiento y el control político, no es un indígena quien define las políticas sino que el indígena tiene en su pensamiento y en su conocimiento, la capacidad de interpretar los sitios sagrados.

Entre cada uno de estos sitios existe una conexión, como la del agua, de los picos nevados y el mar, las lagunas, glaciares y las lagunas costeras, nacimientos de agua en los páramos y las desembocaduras de los ríos; de tal manera que entre todos conforman una red. El flujo de relaciones permanente es lo que le da sentido al territorio, y el trabajo de nosotros es mantener activa las conexiones de esa red, hacer circular la energía, la fuerza que da la vida a todos los elementos de la Sierra Nevada.

Por lo tanto, lo ideal para la permanencia de la cultura es la recuperación del control total de cada uno de los sitios sagrados, en especial, los más importantes como son los que conforman la *Línea Negra.* Sin embargo, conscientes de las condiciones actuales de muchos de ellos, se requiere un proceso de concertación para definir su manejo y empezar la restauración en su verdadera dimensión.

El principio del orden: *Ezwama o Ka´dukwu*

Ezwama es un espacio político desde donde se ejerce la gobernabilidad. En términos generales cuando se habla de ***ezwama***, se refiere a un sitio o lugar que tiene una jurisdicción en una parte del territorio ancestral a la que le competen varias zonas, allí es donde reposa el conocimiento de la cultura, ahí está la *Ley* escrita para el manejo del territorio. Dentro de la jurisdicción de los ***ezwama*** existen a su vez varios sitios sagrados (***nujuákala***) desde donde se mantienen los diferentes elementos de la naturaleza, son espacios estratégicos que tienen un nombre de acuerdo a su función y a lo que allí se mantiene. Para el ordenamiento y la gobernabilidad en el territorio se habla de las jurisdicciones de los ***ezwama***, pues es desde ahí donde se legisla.

Así mismo, cada sitio sagrado que pertenece a un ***ezwama*** tiene una pequeña jurisdicción y unas competencias para conservar y proteger los elementos de ese territorio. Al sitio hay que alimentarlo con los pagamentos para que se mantenga activo. Cada sitio sagrado recibe un alimento diferente de un lugar diferente, de manera que hay que saber de los sitios sagrados, de qué se alimentan, de dónde y quiénes son los encargados de mantenerlo. Si no se sabe y no se alimenta el sitio, o se lleva lo que no es, de donde no es, entonces el sitio y a gente empiezan a enfermarse y comienzan los desastres naturales: fuertes lluvias, sequía, derrumbes, incendios, muerte de animales, pérdida de las cosechas, etc.

A cada uno de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra (Kogui, Arhuaco, Wiwa y Kankwamo) nos fue dejado desde el principio un espacio y un conocimiento propio. Cada etnia tiene su

jurisdicción y sus sitios sagrados, es decir, cada uno tiene su gobierno. Quien vaya a ocupar y utilizar un sitio diferente al asignado debe antes legalizarse afiliándose al sitio y debe aportar un pagamento para su cuidado. El ordenamiento indígena implica conocer cuál es el sitio de cada uno y cuál o cuáles son los sitios de los cuatro.

Funciones de la sociedad según el territorio: los linajes o *Tuke o Tana*

En los ***ezwama*** están los linajes generales (***Tuke***) y los específicos (***Dake***). Los linajes son, de acuerdo a los mandatos dados por la ley ***Sé***, los encargados de organizar las normas en cada uno de los ***ezwama*** que les fueron asignados. Los linajes tienen el mandato de alimentar y conservar el ***ezwama*** de su origen y todos los lugares sagrados dentro del territorio que les corresponde, de la misma manera como lo han venido haciendo los ancestros.

A un linaje pertenecen aquellas personas que comprenden la normatividad de ese espacio y conocen los sitios sagrados para el manejo del agua, de las plantas, los animales, las enfermedades y todos los elementos y sus relaciones. Para hacerlo, cada ***Duke*** recibe un ***sewá***, elemento símbolo de poder, con el cual puede tener acceso y uso de su respectivo ***ezwama*** para el manejo del territorio. El poder está en términos de información y conocimiento para poder ejercer la función que le corresponde en la sociedad.

Los linajes cumplen una función al interior de nuestros pueblos por la relación que mantienen con el territorio a través de los sitios sagrados; esa función supone mantener su relación con un determinado sitio sagrado para garantizar la unidad y el equilibrio de la naturaleza, el bienestar de las personas que conforman el linaje y el de toda la cultura. El no cumplimiento de las funciones de un linaje implica desequilibrio en el territorio y por lo tanto desorden social.

Para el uso y manejo del territorio existe un orden de cumplimiento en lo social que, para las cuatro etnias, está definido por las cuatro ceremonias de vida:

- *Nacer /zayunkuna/* Es la aparición de otro sujeto, fruto de la armonización de los géneros contrarios.

- *Crecer /munseymuke/* Es el proceso de ensanchamiento de los sujetos según su género, hasta llegar a su máxima maduración física en la que podrán producir los almidones, azúcares o sales para alimentar a sus congéneres.

- *Reproducir /gunseymuke/* Después del crecimiento máximo de desarrollo físico viene la aparición de nuevas semillas, fruto de la armonización de los sujetos para la conservación de la especie.

• *Morir /eysa/* Es el cumplimiento del ciclo de vida de los sujetos el haber realizado el proceso de nacer, crecer y reproducir y poder estar bien en el universo.

El desarrollo del orden: *Kwalama* o *Tani*

Las celebraciones con máscara y vestidos especiales (***kwalama*** en Kogui y ***Tani*** en Iku) los bailes y los cantos, son una forma de curar y eliminar todas las plagas y enfermedades de las plantas; es la parte más alta o elevada culturalmente de sanar la naturaleza. Existe el baile de comida, de sal, de reproducción, de defensa de la tierra, etc. Está asociado a los alimentos propios y a la olla de barro que es un elemento fundamental para el desarrollo territorial porque en la búsqueda y la forma de encontrar, sacar, manejar el barro y construir la olla, se reconstruye el conocimiento sobre las clases de tierras y sobre las funcionalidades al interior de la cultura.

Estrategias para el ordenamiento territorial

Todo proceso de ordenamiento y manejo del territorio en la Sierra Nevada, debe tener como principio la *ley de origen* a través del pleno ejercicio de la gobernabilidad por parte de nuestras autoridades para la realización de la cultura. Es necesario entonces, que el territorio vuelva a ser estructuralmente ancestral; para ello se requiere el saneamiento de los resguardos, la ampliación de los resguardos y la recuperación de los sitios sagrados como estrategias que garantizarán, a largo plazo, la conservación de la Sierra Nevada y el fortalecimiento de la identidad cultural.

Consolidación del territorio ancestral

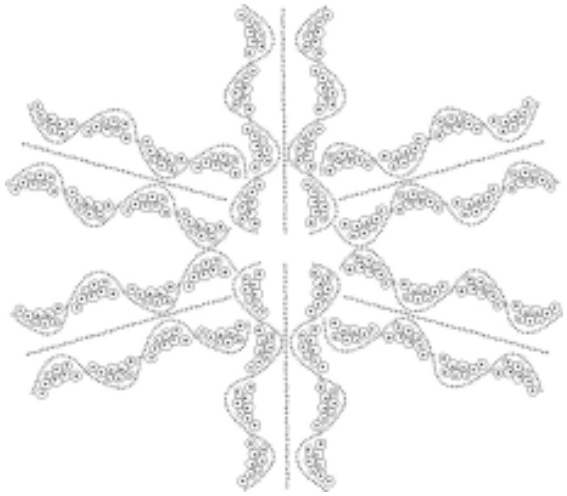
El acceso a los sitios sagrados que están por fuera de los resguardos hasta la Línea *Negra* es básico para la construcción del conocimiento existente en la unidad integral del territorio y para el ejercicio de la identidad cultural ligada al territorio ancestral. De manera que es necesario que se siga realizando el esfuerzo de extendernos con el propósito de llegar hasta los límites ideales que hemos demarcado para habitar físicamente.

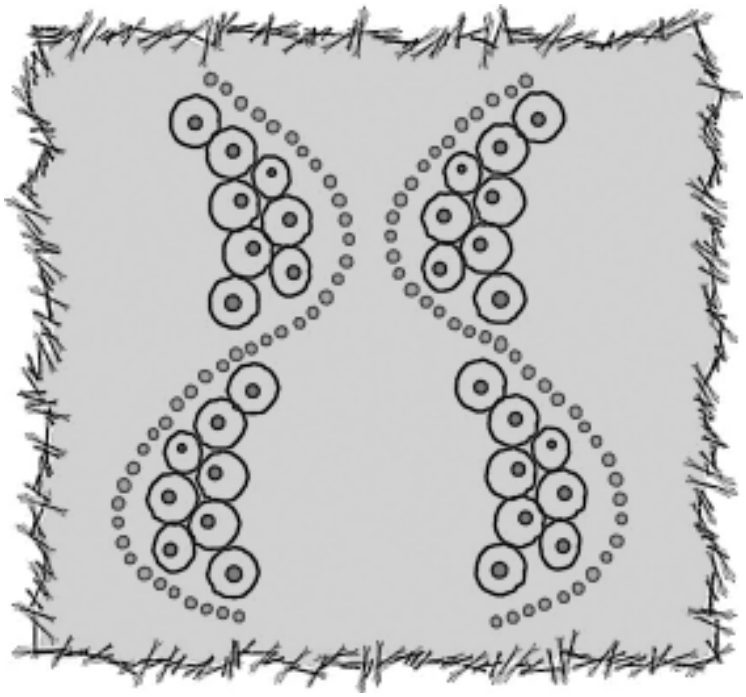
Gobernabilidad en el territorio

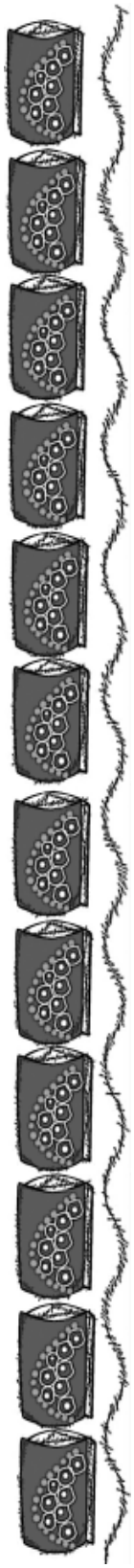
El ordenamiento territorial, como práctica de nuestra autonomía cultural, depende de un fortalecimiento del gobierno propio ejercido desde los **ezwama**, que desarrolle y garantice el orden y el control social de nuestra gente.

El ordenamiento del espacio, del tiempo y de las actividades a realizar tienen en la celebración del ***Kwalama***, un modelo de desarrollo propio para el orden político, social, económico y ambiental, además de una garantía para la sostenibilidad.

El conocimiento de la *ley de origen*, de las normas establecidas en los sitios sagrados y el ejercicio del poder desde los Ezwama, son la fuente de la jurisdiccionalidad en nuestro territorio. Las competencias por su parte, proceden de la función de los linajes relacionada con los espacios del territorio en los que ejercen dominio de acuerdo con la *ley de origen*.







Saberes y prácticas femeninas en el ordenamiento territorial: experiencia en el Miritíi-Paraná en el Amazonas Colombiano

María Victoria Rivera.
Antropóloga, magíster en desarrollo regional, Colombia.

Introducción

En este trabajo voy a referirme a una experiencia de cooperación intercultural en la que participé como miembro de la Fundación Gaia Amazonas y del Programa de Consolidación de la Amazonia Colombiana COAMA. Dicha experiencia se realizó con gente Yukuna, Matapí, Tanimuka y Letuama del río Miritíi-Paraná, que integran la Asociación de Autoridades Indígenas del Miritíi Paraná ACIMA. Consciente de que son las personas las que interactúan y tejen los procesos de base y que cada una lo hace a su manera, rescato el saber práctico que está guardado en mi memoria. No escribo sobre los indígenas, ni por los indígenas, sino acerca de mis aprendizajes en relación con su mundo.

Ésta ha sido una experiencia vital, no se trata de un proyecto puntual y esporádico de intervención de actores de la sociedad civil del mundo occidental en un territorio indígena de la Amazonia con un programa institucional, sino que ha sido una relación de cooperación que busca producir nuevas formas de pensar y actuar; que responde a iniciativas comunitarias y endógenas de la región y que está fundamentada en el reconocimiento efectivo y la potenciación de la diversidad.

Nosotros, con una mirada crítica de nuestro mundo, y los Yukuna, Matapí, Tanimuka y Letuama, basados en su identidad y autonomía; nos encontramos para entretejer un camino de ordenamiento territorial que no es ni moderno ni tradicional, ni occidental ni indígena, sino alternativo e intercultural, porque necesitamos garantizar la convivencia respetuosa y la expresión continuada de la diversidad. Este ha sido un proceso comprometido y a largo plazo, que ha tenido incidencia en las realidades políticas, sociales y culturales de la región y que además ha generado transformaciones personales en los participantes y condiciones básicas para el logro de impactos profundos y duraderos.

La forma como concibo mi lugar en esta experiencia es como acompañante y aliada de los pueblos indígenas para la construcción conjunta de procesos sociales que buscan la autonomía territorial, visiones de futuro y otros mundos posibles en la Amazonia, distintos a los impuestos por el desarrollo convencional. Dice Boaventura de Souza Santos (1998) que ya es hora de construir la alternatividad al desarrollo y dejar de pensar en el desarrollo alternativo; para eso necesitamos encontrar formas distintas de pensar, otras categorías y lenguajes para nombrar y conocer las múltiples realidades; necesitamos también sujetos individuales y colectivos que actúen consecuentemente. Considero que esos otros mundos posibles y aportes sustanciales a la alternatividad al desarrollo están representados en los diversos pueblos indígenas que hacen parte de nuestra nación, con quienes tenemos que construir nuevas realidades en Colombia multicultural.

Entre 1991 y 2003, participé animando y acompañando a las mujeres en procesos de fortalecimiento de la organización propia y de la identidad cultural y de género, a través de iniciativas locales. Con el tiempo, las mujeres animadas por los procesos locales fueron encontrando sus propios espacios de participación a nivel regional, en el ordenamiento territorial y en esa nueva forma de gobierno indígena que son las Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indigenas (AATIs). Las mujeres se han ido reafirmando concientemente en su papel actual dentro de sus sociedades con referentes culturales particulares, pero con un grado creciente de relación con nuestra sociedad.

Inicialmente voy a hacer una descripción del trabajo para integrar cuatro puntos que considero importantes en esta discusión: el ordenamiento territorial, el territorio, la participación y la visión de género. Voy a compartir con ustedes algunos de los aprendizajes adquiridos a partir de la sistematización de esta experiencia, a propósito de cómo facilitar que en un contexto de relación intercultural entre el mundo amazónico y nuestro mundo, los saberes y prácticas femeninos logren ocupar el lugar relevante e imprescindible que tienen al interior de su cultura y de su sociedad.

Esbozo del trabajo

En 1989, la Fundación Gaia fue invitada por algunos capitanes y líderes indígenas a trabajar en su territorio para apoyar iniciativas locales que les ayudaran a consolidar el manejo de los resguardos amazónicos recién constituidos y entregados[1]. Profesionales de diversas disciplinas que luego integramos equipos interdisciplinarios[2], viajamos por los diferentes ríos de la

1 El del Mirita-Paraná en 1982 y el del Predio Putumayo en 1988.

2 Nuestro equipo de asesoría para el río Miritî-Paraná está compuesto por un abogado, un pedagogo, un sociólogo y una antropóloga. Los otros equipos de río-región tienen una estructura similar. Ocasionalmente contamos con la intervención puntual de lingüistas, biólogos, artistas, químicos y otros especialistas que aportan elementos técnicos a los microproyectos.

Amazonia, animando y acompañado autodiagnósticos participativos en las comunidades para identificar en qué temas, dónde y cómo podíamos actuar y cooperar. Nos ocupamos de generar confianza mutua e iniciar la construcción de actividades conjuntas. Aprendimos en la práctica, compartiendo en la vida cotidiana, a establecer una relación con los pueblos indígenas y a dialogar.

Como respuesta a los autodiagnósticos, surgieron iniciativas comunitarias de diversas escalas y temas: investigación indígena en tradición oral y territorio; refuerzo de escuelas comunitarias y proyectos educativos propios; alternativas económicas de producción y mercadeo; iniciativas de mujeres; organización regional y fortalecimiento institucional de AATIs. Apoyamos estas iniciativas a través de un programa de microproyectos, con asesoría técnica sensible a las particularidades culturales y ecológicas de cada contexto, y con fondos-semilla que posibilitaron el aprendizaje en la práctica del manejo colectivo de recursos financieros y el manejo de relaciones institucionales. Simultáneamente, apoyamos la formación de maestros en cursos de profesionalización y asesoría pedagógica a las escuelas; y mediante la asesoría legal, trabajamos en la traducción y adaptación de la nueva Constitución Nacional al contexto amazónico, a los procesos de organización regional, y al fortalecimiento institucional. Todas estas actividades fueron semillas del nuevo ordenamiento territorial.

Entre 1997 y 2002, el nuevo ordenamiento territorial y la articulación de estos procesos con la descentralización político-administrativa integraron la acción en todos los ríos. Los procesos de ordenamiento territorial, construidos primero localmente en las comunidades de cada río y luego regionalmente con Asociaciones de Autoridades Tradicionales Indígenas, derivó en planes de vida que son la visión colectiva para un futuro posible. También se consolidaron espacios de coordinación entre las Asociaciones de Autoridades, lo cual se constituye en un aporte visible de los indígenas en la gobernabilidad del Amazonas. Se avanzó en el proceso de la mesa de coordinación interadministrativa donde las Asociaciones de Autoridades adelantan la coordinación y concertación con las entidades del Estado, obteniendo el apoyo estatal para los procesos de descentralización en educación y salud.

Con la consolidación de las iniciativas locales y el avance de los procesos regionales de organización y ordenamiento territorial, las comunidades y asociaciones indígenas ganaron en su capacidad de autogestionar, administrar y cofinanciar sus propios proyectos y se prepararon para la concertación con las autoridades estatales en el marco de una descentralización efectiva.

Aspectos claves como la construcción intercultural de metodologías de participación; los procesos de organización social y construcción de tejido social; el fortalecimiento de la identidad cultural y de género a través de proyectos colectivos, jugaron un papel importante para alcanzar el objetivo de fortalecer la participación de la mujer indígena en los procesos del ordenamiento territorial.

Iniciativas locales de mujeres

En los autodiagnósticos identificamos -con una mirada integral del territorio- aspectos problemáticos de orden social, cultural y económico que afectan a las mujeres y que requerían ser abordados. Entre ellos vale la pena mencionar:

- El desplazamiento de las jóvenes hacia el pueblo y la ciudad en busca de trabajo, lo cual se explica por la escasez de ingresos económicos en la región; salvo el trabajo en el internado, el pueblo o en las minas de oro, no había otras formas de generar dinero.

- La falta de interés de las más jóvenes por preguntar a las mujeres mayores sobre conocimientos y prácticas propias de la cultura, pues la mayoría de ellas se estaba educando en los internados católicos donde aprendieron a valorar más los saberes del mundo occidental que los propios.

- El desequilibrio entre muchachos jóvenes en edad de "coger mujer" y la ausencia de mujeres indígenas de su misma edad debido a que ellas podían conseguir trabajo afuera con facilidad.

- La urgencia de solucionar el acceso a productos occidentales de primera necesidad (ropa, anzuelos, herramientas, hamacas, cobijas, pilas, ollas, jabón, sal).

- Los autodiagnósticos evidenciaron la pérdida de conocimientos y tradiciones propias de las mujeres, tales como la elaboración de la cerámica, la diversidad de semillas en la chagra, los cantos, cuentos y el consejo para niñas y jóvenes. Con ellas identificamos el debilitamiento del papel fundamental de la mujer indígena en la vida comunitaria. Las iniciativas locales que las mujeres propusieron e implementaron con nuestro apoyo fueron alternativas para generar ingresos, de educación indígena, y de tradición oral y territorio.

Una primera dificultad con la que nos tropezamos los acompañantes fue la de encontrar que la noción de "proyecto" tenía un fuerte arraigo en las mujeres como instrumento para establecer relaciones con los blancos, y servía para pedir apoyo material a través de listas de mercancías; concebido así, el proyecto genera una relación de dependencia. Tuvimos que comenzar deconstruyendo esa idea de proyecto y construyendo una nueva en la que cada una de las mujeres asumiera un compromiso con la autogestión y el trabajo colectivo, así como una aproximación con visión propia hacia el proyecto. Otra dificultad inicial fue la oposición de los hombres a la participación de sus mujeres en la organización local del grupo. El trabajo adelantado simultáneamente por un hombre en los espacios masculinos y una mujer en los espacios femeninos, permitió la sensibilización entre hombres y mujeres, y ayudó a potenciar la legitimidad de los trabajos de las mujeres haciendo que los hombres las apoyaran cada vez más.

Un ejemplo concreto: la producción de aceite de palma de milpeso

Este es un proyecto que no se reduce solo a la producción puesto que funcionó dentro de la visión de manejo integral del territorio que caracteriza el plan de vida. Así, en esta actividad productiva podemos ver reflejada la forma como las mujeres han participado en el ordenamiento territorial, coordinando todas las relaciones que se proyectan en esta iniciativa y aportando sus saberes y prácticas femeninas.

Por una parte, tenemos la relación entre ellas mediante la conformación de grupos de mujeres y el fortalecimiento de formas organizativas propias. Por otra, su relación con el gobierno propio pues confiaron la buena marcha de ésta iniciativa a la orientación de los ancianos, de quienes recibieron consejos y curaciones; y también se articularon con la Asociación de Autoridades Tradicionales a través de un comité de mujeres y no necesitaron crear otras figuras jurídicas como cooperativas o asociaciones de mujeres desarticuladas del orden territorial.

En lo que se refiere al proceso con la palma de milpeso, éste refleja la forma como aprendieron en su cultura a relacionarse con los demás seres de la naturaleza, considerándolos parte de la red de vínculos sociales que configuran el territorio. Las palmas tienen dueños espirituales y para realizar este trabajo de extracción de aceite para el mercado, hicieron los rituales de negociación con esos dueños con el apoyo de los pensadores. El consejo de los ancianos fue mantener una producción en pequeña escala, reservar parte de la cosecha para el consumo humano y los rituales de la época y también para los animales silvestres que se alimentan de estas pepas.

En este proyecto también emergió y se fortaleció todo su conocimiento sobre el calendario ecológico, sobre la distribución y el cuidado de los manchales de palma, sobre el tiempo apropiado para sacar aceite, sobre su lectura de las manifestaciones, ciclos naturales y momentos energéticos de la selva. Además, desarrollaron nuevas estrategias de cuidado de los manchales y actualizaron prácticas que habían dejado de tener en cuenta para este cuidado. Conservaron las palmas de milpeso en la tumba de nuevas chagras; distribuyeron y amadrinaron manchales para su manejo; dejaron de tumbar las palmas y se revitalizó la práctica de treparlas para cosechar los racimos.

También allí, ordenaron sus relaciones con el mundo occidental a través de su participación en el mercado y el manejo del dinero. Lo han hecho con el cuidado necesario para no convertirse en productoras o artesanas de tiempo completo, para no explotar en exceso las palmas, para no dejarse presionar por los ritmos de producción exigidos desde afuera, y sobre todo, cuidando la soberanía alimentaria pues el milpeso es un alimento muy importante durante la época de cosecha en el año. Nosotros servimos como puente para contactarlas con mercados internacionales solidarios que respetan sus ritmos y cantidades de producción.

Organización y ritmo

Las iniciativas de las mujeres y el ritmo con el que se desarrollaron, estuvieron condicionados por las particularidades sociales y culturales de cada comunidad. Los cambios históricos, desplazamientos y reasentamientos, han llevado a que las comunidades estén integradas por miembros de diversas etnias y ello es más evidente entre las mujeres, lo que planteó el reto de construir un tejido social entre ellas a partir de sus iniciativas. La forma como ellas se organizaron fue diferente en cada asentamiento, y este proceso de organización fue fundamental para la continuidad del trabajo colectivo.

En la asesoría y acompañamiento a cada sitio proponíamos encontrar formas propias de organización sin implantar modelos externos a pesar de que ellas tenían la expectativa de recibir la "capacitación" en cómo organizarse. El trabajo colectivo entre las mujeres durante la preparación de bailes tradicionales, y en algunos casos, a través de mingas de trabajo en las chagras, fue adaptado por ellas para organizar sus grupos. Cada grupo nombró una cabecilla quien se encargó de coordinar el trabajo y a medida que avanzaron, fueron resolviendo problemas como los de llevar actas y cuentas, para lo que nombraron "secretarias". Las autoridades y curadores respaldaron sus trabajos con "pensamiento" tradicional, cuidando que el grupo fuera por buen camino, sin chismes, sin accidentes; logrando entre las mujeres un solo acuerdo.

En estos territorios las mujeres no estaban acostumbradas a hablar en público ni a expresar sus opiniones en reuniones con los blancos donde la palabra pública era manejada por los hombres. A través de las iniciativas locales se estableció la costumbre de hacer reuniones para llegar a acuerdos y hablar de los trabajos de cada grupo, ésta fue una figura nueva para ellas. Eran reuniones sólo de mujeres, en las que se hablaba en sus idiomas y se resolvían los conflictos, dificultades y chismes, además de programar actividades y tomar conjuntamente decisiones sobre la inversión de los recursos que comenzaron a entrar a cada grupo por la comercialización de sus productos. Una vez las mujeres tuvieron la confianza suficiente para opinar, aportar en las decisiones y hacer respetar sus ideas, las reuniones fueron más amplias y estaban presentes los hombres que querían participar. La experiencia de hacer reunión de cada grupo de mujeres fortaleció a algunas de ellas para participar más activamente en reuniones comunitarias y luego, en las de nivel regional.

El proceso lentamente construido, respetando el ritmo propio de cada grupo, sin comparar y sin presionar resultados similares en todos los microproyectos de mujeres que funcionaron; fue la clave para que los grupos locales de las mujeres se consolidaran. Las mujeres comenzaron a participar más activamente en el ordenamiento territorial adelantado en cada comunidad, aportaron sus experiencias en los talleres de cartografía social para los planes de manejo

del territorio, participaron en la construcción de los calendarios ecológicos con las particularidades de su saber femenino y se vieron cada vez más cercanas a los trabajos regionales adelantados por la organización ACIMA. De allí surgió la necesidad de articular los grupos locales en un proceso regional de las mujeres del río.

En el 2001 se hizo el primer congreso regional y se creó un comité coordinador de mujeres integrado al comité ejecutivo de la organización regional ACIMA. La experiencia común de tener un microproyecto, pero a la vez diferente en cuanto a la forma que tomó en cada grupo, les dio la posibilidad de encontrarse en un espacio regional para compartir e intercambiar experiencias. Este primer encuentro de las mujeres de todo el río fue impactante para los grupos y fortaleció e impulsó las actividades de cada uno en sus comunidades. Este comité se hizo cargo del seguimiento a las iniciativas locales de las mujeres a partir del 2002; sus integrantes participaron en el programa de formación de líderes y acompañaron, a los grupos de mujeres de cada comunidad, en las actividades desarrolladas durante la formación de líderes. Desde el inicio y hasta el presente, el proceso regional de las mujeres ha contado con el apoyo de las capitanes, los pensadores y en general de los hombres de todo el río.

El ordenamiento territorial

Con la reforma constitucional de 1991, en la cual se reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación, se establecen como oficiales las lenguas indígenas en los territorios que las hablan; se garantiza el derecho a la educación propia; se sientan las bases para adelantar un nuevo ordenamiento territorial y se crea un espacio para los pueblos indígenas que son las Entidades Territoriales Indígenas (ETI) como unidades que hacen parte de la división político-administrativa del Estado. El país entró en procesos de reordenamiento territorial, y lo mismo sucedió en el Miritíi-Paraná pero haciendo una interpretación de lo que significa ordenar el territorio. Así, resultaba imposible hacer ordenamiento territorial para el manejo ambiental sin pensar integralmente en educación, salud, gobierno y organización social, política y económica. En el mundo indígena todo está conectado e interrelacionado en el manejo territorial" [3].

En nuestra experiencia, el ordenamiento territorial es un proceso social que parte de los habitantes del territorio y que está orientado a encontrar soluciones a los problemas y necesidades a partir de la comprensión actualizada de su propia realidad, buscando alcanzar "el

3 El ordenamiento territorial ha sido interpretado por el Estado y por las administraciones locales como "el conjunto de acciones para orientar la transformación, ocupación y utilización de los espacios geográficos buscando su desarrollo socioeconómico." Según la Ley 388 de 1997, el ordenamiento de los territorios municipal y distrital, tiene como objeto «complementar la planificación económica y social con la dimensión territorial, racionalizar las intervenciones sobre el territorio y orientar su desarrollo y aprovechamiento sostenible». En el artículo 7, dicha ley menciona que los territorios indígenas deben ser integrados a los planes sectoriales departamentales, velando por su protección (veáse Fundación GAIA Amazonas, 1999; Vieco, 2000).

buen vivir". Ordenar el territorio implica que quienes lo habitan reconozcan las relaciones que lo configuran; esto es, que identifiquen y regulen las relaciones existentes de la población humana entre sí y con las demás poblaciones y seres vivientes, con las cuales comparten un espacio vital.

El territorio que le fue entregado a cada cultura vino con un orden; los ancestros recibieron todas las indicaciones de cómo vivir allí, de cómo manejar ese mundo y ser parte integral de él, de cómo relacionarse con todos los seres que lo conforman, tanto animales y plantas, como minerales y espíritus. Ese orden fundamental está inscrito en los diferentes aspectos de todas las culturas amazónicas, se ha transmitido por generaciones no sólo en la tradición oral y los rituales (mitos, oraciones, curaciones, cantos y bailes), también en el aprendizaje del quehacer cotidiano, en las normas y dietas que regulan el comportamiento social tanto entre humanos como con los demás seres. En este orden ancestral las mujeres juegan un papel fundamental.

Sin embargo, el territorio ha experimentado procesos de cambio. El contacto con la sociedad nacional iniciado y mantenido hace más de 200 años, ha generado una superposición de órdenes con el propio. Cada uno de estos órdenes, el de los esclavistas y comerciantes brasileños, el de los caucheros colombianos y peruanos, el de los misioneros católicos, el de científicos sociales y naturales, el del Estado nacional con sus distintas formas de acción institucional y el de sectores sociales contemporáneos (colonización, narcotráfico, guerrilla), funciona con una lógica particular; son órdenes que han venido de afuera y que con su presencia han ocasionado cambios en el orden propio y con su imposición y superposición han generado desórdenes en el territorio.

La necesidad de hacer un nuevo ordenamiento territorial obedece a esta superposición. Si bien el nuevo orden se fundamenta en la ley de origen y se propone desde adentro, necesariamente contempla nuevas relaciones que tienen que ver con el Estado, con la economía de mercado y con la presencia de múltiples actores que establecen o imponen sus lógicas territoriales. En este nuevo orden, las mujeres están llamadas a tener sus espacios propios y a tener participación activa en la toma de decisiones.

La cartografía social como herramienta metodológica para el trabajo intercultural del ordenamiento territorial

Mapas del territorio. Las mujeres tuvieron espacios propios para representar y expresar sus saberes y prácticas, sus relaciones particulares con el territorio y sus propias necesidades. Pintaron mapas temáticos de pasado, presente y futuro respondiendo a las preguntas de

¿cómo hemos vivido? ¿cómo vivimos hoy? y ¿cómo vamos a vivir? Hablaron entre ellas sobre su papel en la educación, la salud y las alternativas productivas para generar ingresos; plasmaron sus iniciativas locales y su relación con el dinero. Todo ello fue recogido en las memorias que luego fueron compartidas e integradas con las miradas del mundo masculino sobre los mismos asuntos. Allí se evidenció el saber enorme y detallado de las mujeres no sólo sobre las plantas cultivadas y la forma como se ordena la chagra, sino además, sobre los árboles, plantas y animales silvestres y la forma como se relacionan con estos.

Calendarios ecológicos. El trabajo de los calendarios ecológicos también evidenció saberes y prácticas de las mujeres en cada época del año, además de conocimientos cotidianos detallados que les permiten vivir bien. Con los calendarios ecológicos se hizo patente la superposición de lógicas de espacio y tiempo existentes entre el mundo indígena y el mundo occidental. Por ejemplo, se vio la necesidad de transformar en las escuelas comunitarias la planeación y distribución del año escolar pues hasta entonces los horarios de clase, las vacaciones y la temporada escolar obedecía a exigencias externas que no se adecuaban a la realidad del manejo del tiempo en las comunidades.

El calendario ecológico por su parte, articula las "épocas" del año con prácticas culturales a través del sistema de rituales. Los pensadores mantienen el equilibrio ecológico y permiten el bien-vivir de la gente mediante relaciones de negociación con los espíritus de cada uno de los sitios y seres de la selva (véase Hammen, 1992; Hildebrand, 1975; Reichel-Dolmatoff, 1996, 1997; Reichel, 1999). La territorialidad indígena es esta configuración espacio-temporal donde se construye la identidad étnica y se establece una red de relaciones sociales entre seres humanos y con los demás seres vivientes. En el manejo territorial indígena está íntimamente ligado lo cotidiano con lo ritual, lo material con lo espiritual. Por eso la naturaleza no está llena de "recursos" sino habitada por seres con quienes se establecen relaciones sociales de alianza, intercambio y reciprocidad para mantener el equilibrio dinámico e inestable de la vida en comunidad con la selva.

En las relaciones de cooperación intercultural es necesario darle atención a todas estas relaciones y a las condiciones de espacio-tiempo en cada contexto. Los ritmos de los procesos no pueden obedecer a las lógicas absolutas del espacio y el tiempo de la sociedad occidental. Allí el tema de la participación se aclara, puesto que para cada actividad hay un espacio-tiempo que escogen cuidadosamente los pensadores y una forma de realizarla que es también pensada y aconsejada. Las personas e instituciones que cooperamos con los pueblos indígenas no podemos imponer nuestras formas de hacer las cosas, nuestros formatos espaciales y nuestros ritmos de tiempo porque compiten y no coinciden con la forma como se vive y se construye el territorio.

Visión de género

Dice Joaquina Letuama de la comunidad de Puerto Guayabo:

Desde el origen, las mujeres de los diferentes grupos étnicos contribuimos en el conocimiento tradicional y cultural. Con todas nuestras labores en la maloca y por fuera de la maloca, en la chagra y más allá de la chagra. Por esta razón, las mujeres somos parte fundamental de la vida, somos la madre tierra, todos los alimentos son parte de la defensa de la vida personal, sin eso, nosotras no podemos sobrevivir, tampoco podemos generar vida. Todos los hombres existen por las mujeres, y también las mujeres existimos por los hombres. Nosotras ayudamos con los alimentos, a que se produzcan conocimientos de saber cultural, conocimientos que sirven para curarnos y para vivir bien, de esta manera nos relacionamos el pensamiento de las mujeres con el pensamiento de los hombres.

La visión de género con la que adelantamos las iniciativas locales se desarrolló con las dinámicas propias de la experiencia cotidiana con las comunidades amazónicas, la cual se desenvuelve de acuerdo con una división de lugares, momentos, tareas y conocimientos para cada género. Teniendo claro que la visión de género es una construcción histórica, social y cultural que varía contextualmente, planteamos en nuestro trabajo la necesidad de una aproximación sensible a la realidad amazónica.

La mujer tiene responsabilidad en la reproducción biológica y socio-cultural de su etnia, además de aportar en el bienvivir de su gente. Como madre, decide si sus hijos van a vivir bien o no y determina si van a hablar el idioma propio, porque ella es quien los educa. Eso depende de sus dietas, del cuidado que ella tenga con la comida, que siga los consejos de los pensadores o no. Por ejemplo, en el ritual más importante del año, cuando los hombres mayores y jóvenes están mirando el Yuruparí, la suerte de ellos depende en gran medida de lo que las mujeres del grupo están comiendo. Una mujer que no guarda la dieta está llamando enfermedad para su gente. Este es uno de sus espacios de poder más importantes.

El alimento está íntimamente ligado a la chagra y el fogón, los cuales son complementarios al monte y el mambeadero; unos son los espacios femeninos otros son los espacios masculinos, pero en ambos participan y hacen presencia la energía masculina y femenina. Una mujer Yukuna, Matapí Tanimuka o Letuama ordena el mundo con su trabajo en la maloca, en su chagra y su fogón.

Compartir la vida cotidiana con las mujeres indígenas por más de una década, me permitió distanciarme de las interpretaciones dicotómicas de las relaciones de género aprendidas en mi cultura, me permitió identificar que en esas dicotomías operan valoraciones occidentales que ignoran la lógica propia de éstas culturas, y desconocen la dinámica y el poder del conocimiento y de los espacios del mundo femenino, los cuales aprendí a valorar como diferentes a los del mundo masculino pero complementarios al mismo, y por lo tanto, no menos poderosos.

Aprendimos que allí, la relación entre lo femenino y lo masculino es interactiva y complementaria, y refleja una visión integral del orden del mundo muy diferente del orden dicotómico del mundo occidental; cada género tiene formas propias de conocer, pensar y actuar, y simultáneamente establece relaciones de interpenetración, interdependencia y complementariedad con el otro; en términos vitales uno y otro, además de su conjunción, son fundamentales para la recreación del mundo y la vida.

La significación de los posicionamientos de género en el contexto de la maloca y en el manejo de la selva está siempre presente en la vida cotidiana y por lo tanto en el territorio. Así, el trabajo de las mujeres tiene una relación complementaria con el trabajo de los hombres, y es en su conjunción en donde se crea el territorio y se desarrolla la vida social. En estas relaciones de cooperación intercultural es necesaria una visión de género enfocada en la relación complementaria entre hombres y mujeres que no privilegie uno de los géneros excluyendo o subordinando al otro[4].

Las personas que trabajamos con pueblos indígenas tenemos que cuidarnos de hacer juicios y valoraciones con categorías propias de la lógica occidental para explicar las relaciones y realidades que funcionan en contextos y situaciones históricas, sociales y culturales muy diferentes. De ahí que el enfoque de género en las iniciativas locales se basó en principios de complementariedad y cooperación sin generar relaciones conflictivas o competitivas entre hombres y mujeres. Entendimos desde esta experiencia que la equidad de género no es la homogenización de los roles sino la posibilidad de la autorrealización de cada uno de los géneros en lo que cada uno es auténticamente.

4 Nuestro abordaje está de acuerdo con la crítica de Massey (1994) al pensamiento limitado por dicotomías irreconciliables que opone los polos en un dualismo que toma la forma clásica de “a” y “no-a” o que se específica en términos de una presencia y una ausencia. Oposición mente/cuerpo, naturaleza/cultura, razón/emoción, femenino/masculino. Las relaciones de exclusión mutua “empobrecen ambos términos y dificultan la concepción de nuevas alternativas de orden social y de transformación del mundo”

Bibliografía

ACIMA. 1999. *Plan de ordenamiento territorial del Miritíi-Paraná Amazonas.* Archivo en el Centro de documentación de la Fundación Gaia Amazonas. Bogotá.

FUNDACIÓN GAIA AMAZONAS. 1999. *¿Por qué los indígenas de la Amazonia están haciendo su propio ordenamiento territorial?* Documento de trabajo. 7. COAMA. Bogotá.

HAMMEN, VAN DER, M. C.. 1992. *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la amazonia colombiana.* Tropenbos, Estudios en la Amazonía colombiana. Bogotá.

HILDEBRAND, VON, M.. 1975. "Origen del mundo según los Ufaina" en *Revista Colombiana de Antropología.* XVIII: 321-382. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

MASSEY, D.. 1994. *Space, place and gender.* University of Minnesota Press. Minneapolis.

REICHEL-DOLMATOFF, G.. 1996. *The forest within: The world-view of the tukano amazonian indians.* Themis Books. Totnes, Devon.

_____ 1997. "Cosmology as ecological analysis: A view from the rainforest" en *Rainforest shamans, essays on the tukano indians of the Northwest Amazon.* Themis Books. Totnes, Devon.

REICHEL, E.. 1999. "Cosmology, worldview and gender-based knowledge systems among the Tanimuka and Yukuna (Northwest Amazon) en *Worldviews: environment, culture, religion.* 3 (3). The White Horse Press. Cambridge UK.

SANTOS, B. S.. 1998. *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad.* Ediciones Uniandes, Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

VIECO, J. J.. 2000. *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia.* Memorias del simposio realizado en Leticia en diciembre de 1998. Universidad Nacional de Colombia, COAMA. Bogotá.

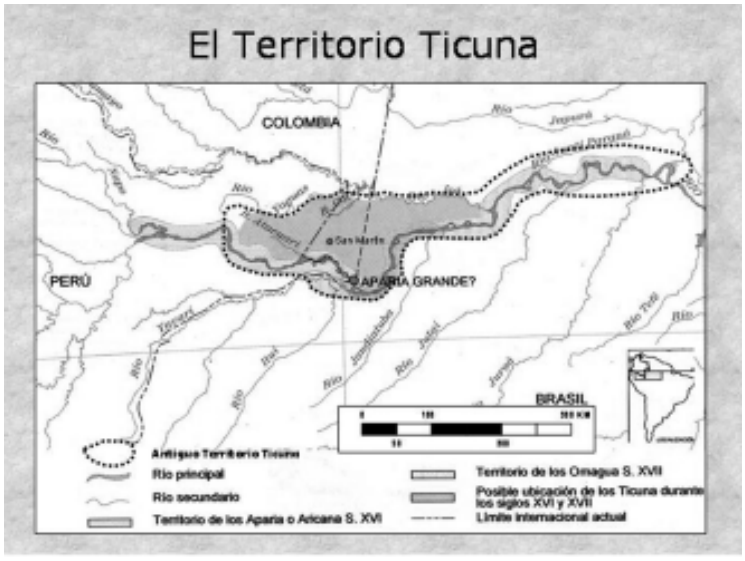
El territorio de los ticuna de San Martín de Amacayacu, Colombia

María Ayla Ángel.
Pueblo Ticuna, Colombia.

Introducción: el territorio ancestral

El territorio que ocuparon originalmente los Ticuna va por el río Amazonas desde el río Atacuarí (tributario del Amazonas), hasta la desembocadura del río Jutaí y por el norte hasta el río Putumayo. Comprende la región que hoy se divide entre los países de Colombia, Perú y Brasil. Los ticuna compartían originalmente ese territorio con los Yaguas, Cocamas y Omaguas; hoy en día hay otras etnias compartiendo este territorio en el que los ticuna somos el grupo más numeroso.

De ese vasto territorio, la parte colombiana que ocupan los ticuna está en el Trapecio Amazónico y la zona que ocuparon las familias que originaron San Martin de Amacayacu, es decir, nuestros ancestros, se encuentra entre el río Loretoyaco, el río Cotuhé, el Bacaba y el río Amazonas. (Mapa 1)



Mapa 1. El Territorio Ticuna

Cabe destacar que San Martín se encuentra en territorio ancestral ticuna y que nuestro territorio como etnia abarca partes del Perú y Brasil donde aún tenemos familia. Han sucedido cambios, ya sea por dinámicas internas como enfrentamientos entre clanes o por la búsqueda de nuevos lugares para asentamiento, pero en general, los cambios más importantes provienen de presiones externas. Sean estos los internados en donde empezamos a educarnos y a educar a nuestros hijos; los trabajos de sacar pieles, madera o caucho que tuvieron nuestros padres y que, por una oferta económica los llevaron a cambiar su espacio geográfico; y los misioneros o evangelizadores como el padre José Francisco Da Cruz.

Durante la época de la bonanza cauchera se desató el conflicto colombo-peruano (1932), en el que nuestros ancestros fueron empleados como soldados, guías o cargadores. Finalizado el conflicto, la iglesia llegó a agrupar gente, llevándolos a vivir de una manera diferente a las malocas tradicionales a la vez que abrían otros centros o nuevos pueblos.

En los años en que se fundó San Martín (1971), este asentamiento obedeció más a la oferta por parte del Estado Nacional en el Gobierno de Carlos Lleras Restrepo; que a la intención de brindarnos servicios básicos como educación y salud, que hoy día siguen siendo deficientes.

Así, nuestras familias que vivían en malocas distribuidas desde la zona alta de las quebradas Cabimas, Agua Blanca y Agua Pudre, fueron bajando por el Amacayacu, hasta asentarnos definitivamente en el lugar donde hoy se encuentra nuestra comunidad de San Martín de Amacayacu.

En el territorio ticuna de San Martín se encuentran lugares de importancia cultural e histórica que son parte de nuestros mitos, pues hay lugares donde vivieron o estuvieron héroes culturales como YOI e IPI y dioses como NUTAPA. También se destacan zonas donde se desarrollaron guerras entre clanes y etnias; lugares misteriosos donde habitan diablos y curupiras; malocas de los antiguos y casas de los animales, entre otros. El alto río Amacayacu y su afluente la quebrada Cabimas son los lugares de mayor importancia mitológica, histórica y cultural.

En esta zona los ticuna hemos crecido y conocemos al detalle los diferentes lugares, los caminos de cacería, los lugares donde abundan palmas como el aguaje, el asaí, el milpeso y la caraná, que es con la que techamos nuestras casas. Estos lugares también son sitios de curación o purificación para los ticuna; los manchales de palmas por ejemplo, son el centro donde se originan los animales, así como los cerros son la casa de los mismos.

Este es el panorama general del territorio tradicional. Sin embargo, hoy en día se superponen diferentes figuras de ordenamiento territorial sobre éste y tenemos un panorama en el que nos vemos afectados los habitantes de San Martín.

El territorio tradicional *versus* el territorio actual



Mapa 2. Territorio tradicional San Martín de Amacayacu

Nosotros distinguimos territorio tradicional de territorio actual, pues este último corresponde básicamente al resguardo creado en 1983; Resguardo Ticuna Cocama Yagua (TICOYA) de Puerto Nariño. Para el caso de San Martín, el área de uso tradicional y ancestral supera por mucho el territorio político que actualmente le corresponde.

Este resguardo lo compartimos con otras 22 parcialidades o comunidades, para un total de 7.000 habitantes aproximadamente; es diverso y colectivo y nos falta tener clara la jurisdicción de cada comunidad, por lo que eso nos ha traído problemas. Cada comunidad tiene un gobierno propio que es el cabildo conformado por Curaca, Vice Curaca y Cabildos; los 23 curacas menores son a su vez representados por un Curaca Mayor y sus cabildos, quienes manejan diferentes temas como control territorial, salud, educación, entre otros. Tenemos un espacio de reunión para tomar decisiones que es la asamblea WONE en la cual, además de Curacas, participan ancianos y delegados de diferentes temas. Sin embargo, la asamblea es una vez al año y no nos vemos mucho con el Curaca mayor.

El territorio actual que ocupa la comunidad de San Martín se traslapa en su totalidad con el Parque Nacional Natural Amacayacu. Desde la creación del Parque en el año 1975 las

relaciones de la comunidad con éste han variado. En la época del Inderena se prohibió totalmente la extracción de pieles, caucho y maderas y tuvimos que empezar a pensar en alternativas económicas, pues ya nuestras necesidades no son las mismas del pasado.

En los años ochenta se inició un trabajo de ecoturismo, con el que continuamos hoy en día. Hemos recibido capacitación para ser intérpretes ambientales y para mejorar la organización. Actualmente se trabaja en coordinación con otras cinco comunidades (Palmeras, Mocagua, Macedonia, Vergel y Zaragoza) y con el apoyo del Parque Nacional Natural Amacayacu. Desde 2005, nos estamos articulando con el concesionario que presta los servicios de atención al visitante en el centro de visitantes del Parque. A finales de los años noventa y a partir del año 2000, las relaciones han girado en torno al tema de la educación ambiental, el ecoturismo y la investigación.

En San Martín somos 68 familias (490 habitantes) que trabajamos la agricultura, la pesca, la recolección de frutos, la artesanía, la interpretación ambiental y la cacería. Nuestras actividades se desarrollan de acuerdo a la época del año. Hasta ahora hemos sabido conservar ese territorio y cultivamos dejando descansar la tierra; extraemos solo para el consumo; desarrollamos muy pocas actividades comerciales; y algunos de nosotros, son artesanos y se involucran en el trabajo del ecoturismo junto con los intérpretes ambientales. En general, sentimos que no tenemos fuente de empleo y por eso nos hemos preocupado por comprender mejor nuestros problemas, porque a partir de esta comprensión podremos solucionarlos con la participación de todos.

Los problemas en el territorio

Las extracciones promovidas por comerciantes ajenos al territorio han tenido más fuerza en algunas épocas y en otras no, pero en medio de esos ciclos cabe resaltar los años 1975 a 1985, en los que nuestro territorio fue usado para acopiar y procesar coca. Los patrones fueron otros y la bonaza también ya pasó, de eso quedan sólo recuerdos y las pistas de aterrizaje.

Hoy en día la comunidad se está motivando a hacer un análisis y reflexión al interior de la misma, sobre los problemas referentes al territorio. Conformamos un grupo de trabajo al que le dimos el nombre de Lya Lya. Luego de un año de trabajo en la identificación de situaciones problemáticas se llegó a tener 12 temas: organización, territorio, uso de los recursos, investigación, ecoturismo, artesanías, educación, salud, comercialización transporte, vivienda y relaciones institucionales; pero en un camino de seis meses más, se priorizaron los siguientes tres temas: territorio, vivienda y plantas útiles.

En este proceso de identificación de los problemas asociados al territorio tales como el desconocimiento de límites legales y la explotación de recursos por parte de otros grupos,

planteamos la necesidad de re-conocer el territorio. Se definió como un re-conocimiento, ya que los pobladores fundadores de las comunidades y quienes -por sus actividades de cacería y de guía- caminan esos territorios, tienen un conocimiento tradicional propio pero éste no se relaciona con los límites impuestos por las resoluciones oficiales. Adicionalmente, existe la situación de que nuestros jóvenes ya no conocen muy bien el territorio. Por lo anterior, se hizo el ejercicio de efectuar recorridos en el territorio acompañados por funcionarios del Parque Amacayacu; y nos dimos cuenta de la dificultad de hacer una interpretación correcta de las resoluciones de creación tanto del resguardo como del Parque Amacayacu pues son líneas trazadas en un mapa que no corresponden a puntos que los conocedores reconocen en el terreno. De manera que nos enfocamos en pensar el modo de llegar a acuerdos de manejo entre el resguardo y el parque que garanticen los recursos necesarios y disponibles para vivir como ticunas en nuestro territorio.

Se hace evidente entonces, la necesidad de reapropiarnos de los espacios en los que nos hemos desarrollado como grupo social. Éste es un insumo para la zonificación y para lo que pretendemos hacer como ordenamiento del territorio, pues como dijo un abuelo ticuna: "no se puede manejar algo que no se conoce". A nosotros los líderes y los jóvenes nos preocupa que el territorio no este definido en nuestro plan de vida cuando es indispensable para poder controlar o zonificar nuestro territorio.

Frente al tema del territorio existen otras dificultades como la de estar ubicados en el municipio de Leticia, mientras que las 21 comunidades con las que compartimos el resguardo están en el municipio de Puerto Nariño. Esto afecta la ejecución de la inversión de recursos generales de participación (transferencias), la co-financiación de proyectos y la protección de recursos que se explotan, puesto que no se tiene en cuenta que es nuestro territorio ancestral y tenemos derechos allí, y que están afectando nuestra posibilidad de seguir viviendo como ticunas en esta ribera del Amacayacu.

En este sentido, la relación de los habitantes de San Martín con el territorio es de especial importancia porque contiene un fuerte vínculo afectivo y un gran pesar por los problemas que afectan nuestro territorio, entre los que se destacan los siguientes:

- La extracción de arena y gravilla del río Amacayacu y la quebrada Cawimas.

- La pesca comercial e incontrolada en los lagos y el bajo río Amacayacu.

- El otorgamiento de permisos de extracción forestal por parte del Cabildo Mayor, con aval de la corporación Corpoamazonia, en el territorio de San Martín pero sin consulta de nuestro Cabildo menor.

- El manejo de los recursos de participación general de la Nación; primero, por el hecho de ser manejados en el municipio de Puerto Nariño y ser nosotros del municipio de Leticia, y segundo, porque no hay una forma transparente de destinar esos recursos.

Estos problemas ambientales y políticos empiezan a afectar la seguridad alimentaria de nuestra comunidad porque la perturbación de lagos y sitios de pesca disminuye la posibilidad de encontrar peces para comer; también, porque las personas que vienen de afuera no respetan y usan barbasco envenenando a los peces en época de cría y afectan aún más la población de peces. También el ruido constante de aserradores hace que los animales se ahuyenten y que la cacería sea más difícil y escasa.

Ahora, buena parte de los sitios más importantes en términos de uso y manejo está en el parque y por fuera del Resguardo TICOYA. Por eso le damos prioridad a la búsqueda de acuerdos con el parque, que a pesar de que hoy día se cuenta con ellos, es nuestro deseo formalizarlos. Es así, que nuestros esfuerzos se han dirigido a favorecer una seguridad alimentaria procurando que las plantas que sembramos en la chagra perduren y que podamos aprovechar las semillas; además de retomar la sabiduría de los ancianos y el cuidado de nuestra comida.

Cada familia tiene su cultivo, que llamamos *chagra*, y adicionalmente hemos iniciado el trabajo de una chagra comunitaria en la que queremos tener las mejores semillas de cada familia e ir buscando las que se nos han perdido, para tener allí una fuente de semillas importantes para nosotros y poder redistribuirlas, poco a poco, a las chagras familiares; de este modo, se generan redes de intercambio con comunidades ticuna cercanas. Queremos mantener la variedad actual y enriquecerla con semillas de interés para las familias, sean de especies tradicionales o no, pues a las familias les interesa la chagra ya que es la principal actividad alrededor de la cual se mueven económicamente y porque desde los tiempos de IYA IYA[1] representa la vida y la salud a través de la comida cultivada.

Las familias queremos cultivar las hortalizas que tienen buen precio en el mercado y queremos ensayar variedades que se producen en menos tiempo como el Asaí de Pará. Igualmente, queremos fortalecer y compartir el conocimiento que hay en torno a la chagra comunitaria, la cual se ha concebido como el espacio de trabajo de las familias del grupo, que rescata valores como la minga, y que, en su carácter colectivo, le da más importancia a los lazos de solidaridad.

1 Ser mítico, dueño de los alimentos cultivados hasta que estos pasaron a manos de los ticuna cuando lo engañaron y le robaron la mochila que contenía sus plantas.

Respecto a estos sistemas productivos, es evidente que las familias tienen un conocimiento profundo acerca de las áreas de instalación de los cultivos, los tipos de productos a cultivar, el volumen de productos a establecer, el tiempo de uso y descanso de un área, los sistemas de transformación intermedia de fácil aplicación en la zona con recursos locales (la fariña); actividades que se desarrollan en sincronía con el calendario ecológico tradicional.

Sabemos que los problemas del territorio son varios y que tenemos que empezar a buscar alternativas. Hoy en día el Parque Amacayacu es un aliado, aunque reconocemos que en el pasado, cuando inició hace 30 años, tuvimos problemas; en el presente tenemos la opción de trabajar con la gente del parque y buscar apoyo para emprender soluciones a algunas de las problemáticas e ir avanzando en las respuestas a nuestras necesidades.

Amenazas sobre el territorio

En la zona de reserva sustraída (Mapa 3) encontramos actualmente 5 núcleos humanos que corresponden mayoritariamente a comunidades indígenas, cuyas poblaciones contienen mayor concentración de habitantes por área. Dicha zona está poblada por el 36% del total de habitantes del municipio de Puerto Nariño asentados en solamente el 1.15% del total de territorio del mismo.



Mapa 3. Zona de reserva sustraída de la reserva forestal

Ante esta situación, a la comunidad se le abren varias alternativas que se identificaron y discutieron así:

- Ampliar el resguardo sobre su territorio tradicional y zonas sagradas dentro del parque.
- Lograr un control territorial sobre su territorio tradicional al interior del Resguardo TICOYA.

- Separarse del resguardo y conformar uno distinto al de Puerto Nariño.

- Ampliar el parque sobre las zonas más amenazadas de extracción maderera.

- Definir los derechos especiales para San Martín sobre su territorio tradicional situado dentro del parque en el marco del Régimen Especial de Manejo.

Conclusiones

A partir de las alternativas antes mencionadas, se ha avanzando en la delimitación de nuestro territorio y reconocimiento con jóvenes y mayores conocedores, para tener los elementos que nos permitan presentar una propuesta de ampliación o de creación de un nuevo resguardo ante el Incoder.

Al mismo tiempo, seguimos recogiendo en un canasto lo que hemos trabajado con el Parque Amacayacu y estamos construyendo el Régimen Especial de Manejo (REM), para ello nos basamos en los acuerdos que ya tenemos en temas como investigación, ecoturismo y manejo de recursos naturales. Los hemos revisado y estamos caminando juntos hacia la mejora de la gobernabilidad de nuestras autoridades y de la autoridad ambiental que representa el parque.

Mientras que las propuestas se analizan con las familias de la comunidad, seguimos esforzándonos en el trabajo de la chagra comunitaria y el intercambio de semillas; hemos avanzado en la elaboración y presentación de una propuesta de construcción de vivienda para ser beneficiarios del subsidio de interés rural y queremos que ese tema de la vivienda sea un camino de trabajo para toda la comunidad, para que nuestras autoridades gestionen recursos y así, mejorar las condiciones de vida de todos. Queremos seguir trabajando para tener agua potable en nuestras casas y también poder desarrollar nuestra empresa de transformación de frutos de la selva, para lo cual ya hemos recibido capacitación y contamos con algunos elementos.

Sabemos que muchas comunidades del Trapecio comparten nuestra problemática y que compañeros en otras partes de Colombia también, por eso nos interesa ante todo escuchar y aprender de esas experiencias, luego dar a conocer la nuestra y más adelante, poder tener alianzas para trabajar en conjunto en la solución de nuestros problemas.

Experiencias de conservación del territorio ancestral de los inganos en el Putumayo colombiano

Wuaira Nina Doris Jacanamejoy
Pueblo Inga, Colombia.

Introducción

En adelante me referiré a la experiencia adelantada por la asociación Tanda Chiridu Inganocuna, ubicada en el municipio de San José del Fragua, al sur del departamento del Caquetá, Colombia. Dicha experiencia se enmarca dentro de un plan político y una descripción propia de trabajo que establece un área especial de conservación de los territorios ancestrales y un significado cultural para el pueblo inga del piedemonte amazónico caqueteño. Ella nos ha llevado a pensar mucho más allá de los conceptos, en revisar ¿qué queremos y qué quiere el mundo para la conservación de la vida y la cultura?

Concepción de conservación

Desde la participación social y de acuerdo a los fundamentos y principios que nos rigen como pueblos indígenas, consideramos que, en las comunidades indígenas de Colombia, en lo que se refiere a conservación existe una estrecha relación de interdependencia entre la conservación de la biodiversidad y la conservación de la cultura, en tanto que el sentido de conservación no supone solamente la vida sino también la cultura.

Por ello, consideramos indispensable que las cosmovisiones tanto indígena como occidental, perspectivas tan distintas de ver el mundo, puedan entrar a interactuar mediante un diálogo intercultural y de respeto.

Si consideramos la conservación en términos del mundo occidental, encontramos una autoridad ambiental nacional que como Estado, posee unas normas basadas en conocimientos académicos. Esta visión del objetivo de conservación de la biodiversidad, por demás positivista, está fundamentada en un modelo de conservación basado puramente en la naturaleza; lo cual afecta, en el caso de los parques naturales, la definición de propiedad en lo que se refiere a aquello que resulta imperceptible, inembargable e inajenable.

De otro lado, el pensamiento indígena en Colombia, a partir de sus derechos fundamentales, ha permitido que las comunidades indígenas en tanto que autoridades públicas de carácter especial tengan un derecho interno basado en usos y costumbres. El principal objetivo de este pensamiento es la protección del territorio y la reproducción social, basados en un modelo de conservación entendido como manejo de la cosmovisión tradicional. Los territorios indígenas como propiedad colectiva tienen un carácter imprescriptible, inembargable e inajenable. De este modo, desde la cosmovisión indígena y a partir de sus derechos y fundamentos, se establece el principio de gobernabilidad intercultural para el manejo de los territorios.

Interculturalidad

Actualmente existe un pluralismo jurídico en el que la coexistencia de los dos sistemas de reglas o dos sistemas de pensamiento, como son los principios de autoridad y el régimen especial de manejo de territorios con grupos étnicos, está basada en acuerdos y convenios de respeto y coordinación intercultural. Estas condiciones han llevado a la asociación Tanda Chiridu Inganocuna a tener una coordinación intercultural por parte de nuestras autoridades, del manejo de un territorio indígena. Hablamos específicamente del área especial de conservación de manejo con códigos culturales “Nuestra tierra parte del sol”.

Esta experiencia basada en el respeto y la autonomía de los pueblos indígenas, nos permite tener claramente clasificadas y organizadas las decisiones, y el modo cómo se resuelven los conflictos, toda vez que se tiene claro cuál es el órgano directivo, diferenciando entre la autoridad estatal y las autoridades indígenas. Por su parte, las autoridades indígenas tienen claro el ejercicio que ha venido desarrollando la asociación a partir de un equipo de trabajo sobre el aspecto territorial y la jurisdicción que corresponde al comité local de coordinación de autoridades indígenas.

Dicho proceso nos ha llevado a sostener un diálogo entre sistemas de conocimiento, esto es, tanto a escuchar bajo los rituales y en condiciones exigidas puramente por los mayores, como a tener clara la definición de conceptos, principios y normas de manejo para la subsistencia y el aprovechamiento de la naturaleza. Esta relación está basada en la confianza, la transparencia, el respeto y la concertación que se define en diálogo y cumplimiento. Entonces, a partir de conceptos revisamos ¿cómo entendemos el territorio y cómo lo estamos nombrando? ¿cómo estamos viendo si el territorio para los inganos, en el piedemonte amazónico caqueteño, es una relación con lo espiritual, con las plantas y con los animales?. Y de ahí el

aspecto espiritual de ¿cómo miramos lo material y lo sagrado? ¿cómo interpretamos la naturaleza? y ¿cómo estamos interpretando la ley de origen, la autoridad, la autonomía y la interculturalidad?

Así mismo, esta experiencia de trabajo con los ancianos nos ha llevado a admitir que toda intervención del territorio debe estar relacionada con las autoridades y debe conducir a la protección del mismo territorio ancestral ingano. Dentro de este pensamiento surge la coordinación del manejo del territorio, por un lado a nivel de las autoridades nacionales y por otro lado, desde la perspectiva de las comunidades indígenas, por medio del plan de vida del territorio indígena basado en el principio de integridad y autonomía. Eso significa que para la cogestión y la sostenibilidad financiera de los procesos en marcha, nos debemos basar en el fortalecimiento de la organización social y de nuestras instituciones, un punto de partida donde se reconocen los distintos sistemas de conocimiento.

Por ejemplo, se reconoce la unidad entre lo visible y lo invisible, entre la ética que surge del conocimiento de lo invisible en relación con el universo natural y el sistema de normas, principios y de autoridad construido por ese conocimiento. Cuando hablamos de lo visible y cuando decimos que el fortalecimiento es entre entes territoriales y las instituciones a nivel institucional, estamos considerando el territorio meramente por lo que vemos, calculamos, medimos y probamos a nivel de conocimientos desde el pensamiento indígena. Actualmente estamos trabajando en ¿cómo valoramos eso que no vemos a nivel espiritual? ¿cómo se mide el espíritu? ¿cómo se ve?, ¿cómo se prueba que existe, a nivel indígena, un conocimiento mucho más allá de lo que no alcanzamos a ver?

Existe una triple importancia en el caso de Otanchipalpa, ubicado en el piedemonte amazónico colombiano. Una primera consiste en que es uno de los trece refugios de Suramérica, es decir, un importante centro de origen de una abundante diversidad de vida. La segunda radica en que es origen de todas las fuentes de agua de la región amazónica; de Indiwasi nace el río Caquetá y todos los otros ríos a nivel del Caquetá y parte del Putumayo. La tercera es que une la vida y la parte cultural que comunica los Andes con la parte Amazónica, pues es donde habitamos numerosos pueblos indígenas que compartimos paisajes y cosmovisiones y formas de vida muy similares. En este caso, los inganos nos consideramos expertos en plantas medicinales y conformamos la llamada cultura de la *ayahuasca* o, en términos antropológicos, el *yaje*.

Las tres grandes amenazas para el territorio las constituyen, los modelos de desarrollo intensivo, los problemas de orden público y la colonización sin restricciones,

cuyas consecuencias tienen como principal víctima a los pueblos indígenas y las numerosas poblaciones de campesinos, así como consecuencias ambientales graves para la humanidad.

Logros

Donde la comunidad ha avanzado, en lo que respecta a estas problemáticas, ha sido como respuesta a un trabajo meramente interno de las comunidades. Por una parte, las comunidades indígenas de la asociación empezamos a hacer un trabajo intenso de caracterización de las vidas y la cartografía propias del río Fragua. Junto a un equipo intercultural, hicimos una caracterización biológica aprobada finalmente por el instituto Alexander von Humboltd, máxima autoridad para el reconocimiento de las ciencias exactas. Aún cuando no es mi propósito aquí, quisiera mencionar que cuando se propone un área especial de conservación, el conocimiento tradicional es uno y quien lo aprueba es otro. Así mismo, realizamos muestreos de aves, insectos y plantas, una cartografía general de la región, y diagnósticos de riesgos ambientales y sociales. Esta caracterización del río Fragua arrojó como resultado que la zona está ubicada en la de mejor estado de conservación dentro de la cordillera oriental, y se destaca la gran diversidad de aves de nuestra tierra de Indiwasi.

Por otro lado, gracias al comité territorial indígena la caracterización biológica iba de la mano con la caracterización cultural. Entre las actividades del proceso se encuentran las ceremonias, la participación de plantas sagradas en cada una de ellas, las expediciones por seis ríos del territorio ancestral de la región de Fragua y el ejercicio de ir nombrando la flora, fauna y regiones en nuestra lengua inga. Se destacan la participación de las mujeres, los ancianos y el grupo que integra el manejo del territorio del grupo Nucanchipalpa, así como los resultados obtenidos por los mismos.

Dentro de la asociación hemos emprendido un trabajo que pretende mantener el pensamiento de los mayores por medio de la sistematización del conocimiento sobre el código de ética de la medicina indígena de piedemonte amazónico colombiano, y gracias a la colaboración de la Unión de médicos indígenas yageceros de la amazonía colombiana UMIYAC y la Asociación DEDANDA, seguidora y pionera en el seguimiento a la unión del pensamiento de los mayores.

Por su parte, el código de ética de la medicina indígena del piedemonte amazónico colombiano, se convierte en una valiosa oportunidad para comenzar un auténtico y respetuoso diálogo intercultural que permita buscar nuevas estrategias para la

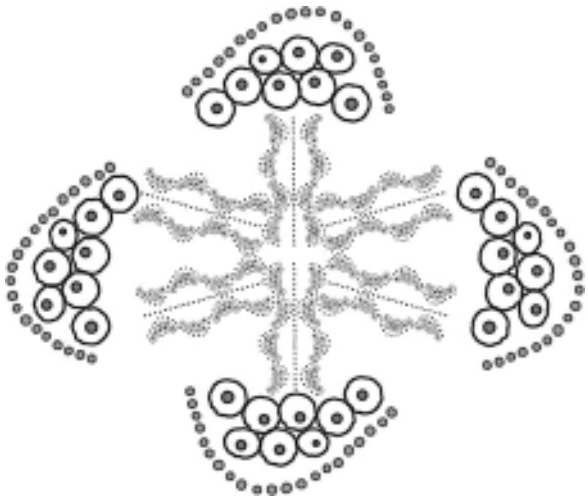
conservación de la diversidad biológica y la diversidad cultural. Esto es parte del trabajo Nucanchipalpa Indiwasi que dentro de la caracterización cultural incorpora el manejo de códigos culturales y chamánicos a favor de una propuesta de establecimiento de un área de conservación que integre la cosmovisión indígena y considere los traslapes entre lo invisible de la ocupación y el manejo del territorio en el pensamiento indígena.

De este modo, se tiene claro cómo está estructurada nuestra asociación. Por un lado, el pueblo ingano del Caquetá que mantiene sus autoridades mediante la asociación de cabildos y por el otro, el grupo de ancianos que también hace parte de este organigrama proporcionando directrices y actuando como maestros de todo este pensamiento y de este diálogo. Éstos son prácticamente los que conforman la organización Tanda Chiridu Inganocuna, cuyo trabajo se basa en el marco de un plan de vida, desde la medicina tradicional, la agricultura ancestral, un componente de educación propia, un sistema de comunicación, hasta el programa Nucanchipalpa o territorial, en este caso Indiwasi, en el que los no indígenas o acompañantes también tienen su relación personal y las entidades gubernamentales y no gubernamentales, también tienen su organigrama o forma de trabajar.

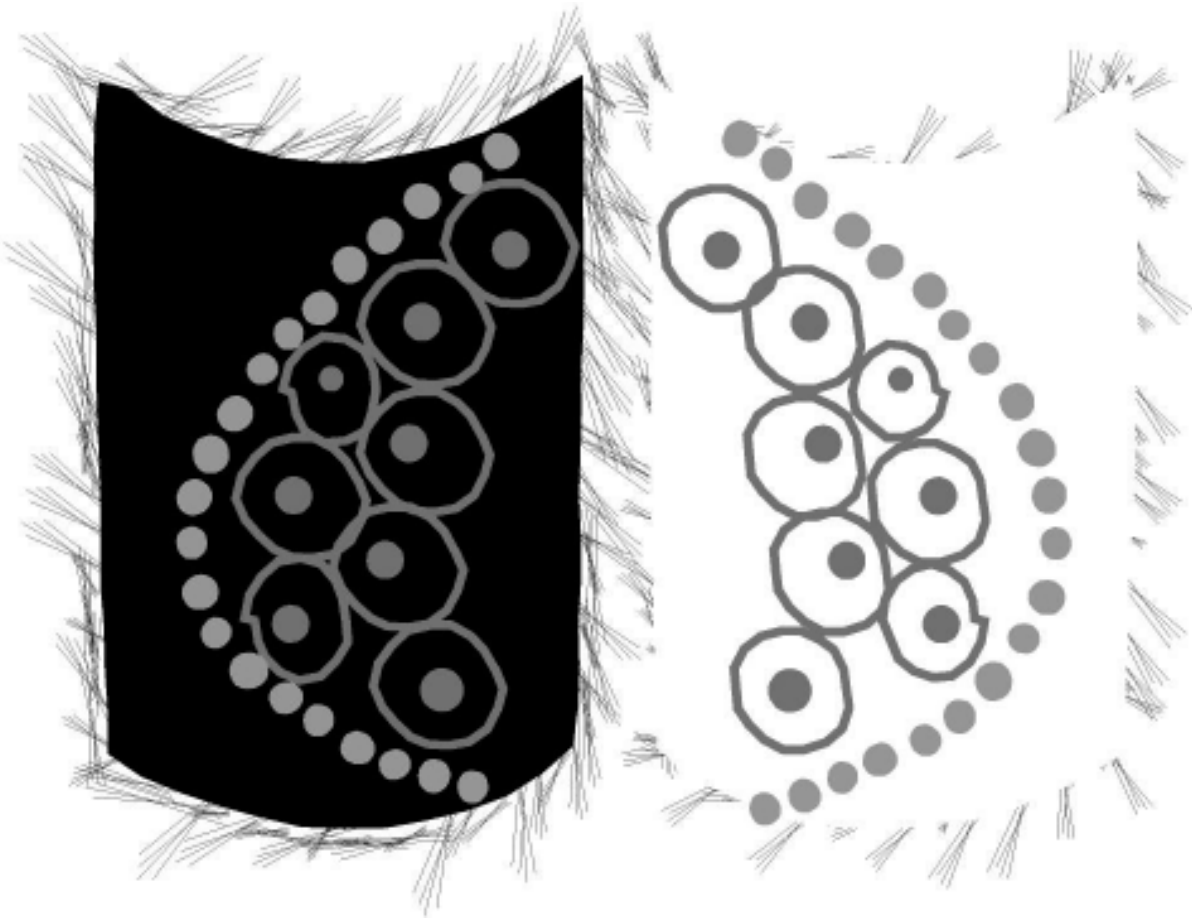
El plan de vida del pueblo ingano parte de los derechos fundamentales de identidad y territorio, y de los cinco derechos fundamentales basados en los principios de legislación y en los fundamentos jurídicos. Es importante considerar que en el marco del convenio de la Alianza ambiental por Colombia, el área especial no tiene figura jurídica previa y se convierte en una experimentación entre las autoridades ambientales y las autoridades indígenas para aunar esfuerzos para la vida y la cultura en una región a la que le hemos puesto nosotros todo nuestro pensamiento de Indiwasi. Esto significa que podemos llamar a nuestro territorio ancestral, en este caso, denominamos la diversidad de todo lo que existe en la tierra, de todo lo que existe en la naturaleza, queremos con ello decir que todo tiene alma y espíritu; cada animal, cada planta, cada río, cada lugar, cada piedra, cada persona, tienen su propio espíritu. Todo está vivo, por eso no vemos la naturaleza fragmentada. De esta manera la montaña nos da agua, viento, lluvia, cacería, pesca, remedios, madera para la casa, leña, agricultura y todo lo que necesitamos. Suponemos que la gente no indígena llama recursos naturales lo que para nosotros sigue siendo la vida, los remedios y la montaña son vida, la tierra nos da la salud y la vida, pues la salud es para nosotros lo mismo que la vida; los remedios y la montaña son un regalo de taita dios y por eso para nosotros es sagrado.

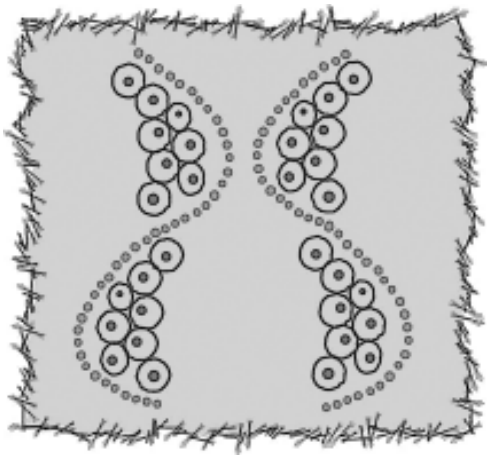
El río Fragua Indiwasi es el lugar donde nosotros estamos plasmando todo nuestro pensamiento indígena a través de Nucanchipalpa Tarado. Nuestros pensamientos

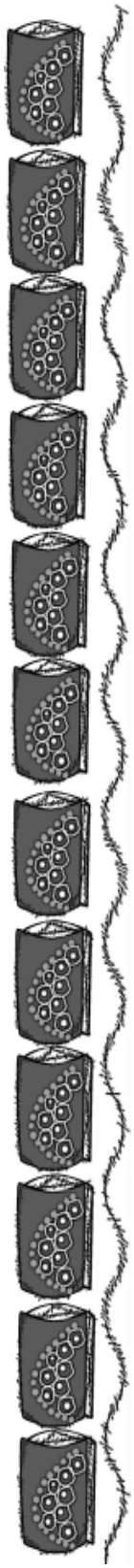
parten de los compromisos de seguir cuidando nuestros territorios, de contribuir a la supervivencia de nuestro pueblo, tradiciones y cultura; parten de seguir el consejo de los taitas, de nuestras plantas de la selva, de seguir las reglas y del propio manejo. Nos lleva a todos los compromisos de seguir respetando el pensamiento de los mayores, de seguir aplicando el código de ética de la medicina tradicional, de establecer la unión de taitas, de integrar el plan que tienen los territorios en un manejo articulado a los sistemas tradicionales y el plan de vida que tiene la asociación desde su propia cosmovisión. Todo esto con el fin de contribuir al fortalecimiento de la vida para esta nueva generación que llega. Por eso, Indiwasi sigue siendo una propuesta para poder conservar y mantener este sistema de pensamiento propio de las comunidades indígenas.



Conocimientos tradicionales y biodiversidad







Introducción: La vida es la posibilidad de estar en el mundo como parte de la naturaleza

Elsa Matilde Escobar.
Directora Ejecutiva, Fundación Natura, Colombia.

Para los conocimientos tradicionales de la mujer indígena, la espiritualidad y lo sagrado están directamente relacionados con la naturaleza. Su espíritu, sus dioses y diablos, están unidos a ella desde el nacimiento. Por ejemplo, en las comunidades embera, cuando nace un niño o niña este se asocia a un animal, que será el encargado de cuidarlo durante su trayecto en la tierra y de otorgarle muchas de sus características. Para las culturas indígenas, el ser parte de la naturaleza en la que vivimos es un hecho que marca el conocimiento y la cultura. No hay ruptura ni dicotomía entre el ser humano y la naturaleza, estos forman parte de un mundo. Por demás, la naturaleza está directamente ligada a su cosmovisión e influye cada momento de sus vidas a la vez que ésta se modifica en la vida cotidiana.

Los indígenas son parte indisoluble del entorno pues viven en él de manera simbiótica. Para ellos la naturaleza tiene sentido; los ríos, bosques, animales, piedras, el aire, todo tiene una razón de existir y la fauna y la flora son mucho más que elementos de estudio biológico, son mucho más que simples materias primas, son dioses, son sus almas, las almas de sus muertos, sus compañeros, sus aliados para la vida. Los occidentales hemos perdido la esencia y la espiritualidad, nos confundimos en las grandes ciudades llenándonos de falsas necesidades, olvidando el respeto, la ética y el compromiso hacia los otros seres vivos y aún más, hacia nuestra propia especie.

No es extraño entonces, que las mujeres indígenas se constituyan en guardianas de la naturaleza; en ello radica la explicación del manejo y el respeto por su entorno y por los demás seres vivos con los que comparte la vida. Lo que llamamos conservación es para ellas inherente. El cuidado y la relación que establecen con la naturaleza es un hecho de supervivencia espiritual y material, pues dependen y son parte esencial de ella, viven de y con ella.

Ese conocimiento tradicional y ancestral base de la cultura, se transmite a través de la sangre y de las enseñanzas cotidianas de las mujeres indígenas a sus hijos e hijas. Por medio de esta transmisión intentan formar una identidad dentro de una sociedad que no reconoce la presencia de los pueblos indígenas, y que no valora su cultura como tal. Esta recuperación de la tradición supone un sentido de pertenencia y de identidad como pueblo que lucha para que su cultura sea reconocida. Esto distingue a las mujeres indígenas del resto de mujeres de la sociedad puesto que están convencidas que el aporte de sus conocimientos puede servir a la sociedad en general.

El conocimiento que proviene de la relación directa con la naturaleza, con lo espiritual, lleva a la más alta forma de conciencia y en este sentido, el conocimiento tradicional deja de ser local y se vuelve universal. Es así como el conocimiento del medio ambiente depende no sólo de la relación entre los humanos y la naturaleza, sino también de la relación entre el mundo visible y el mundo espiritual invisible. Para los indígenas ese mundo invisible es tan real como el visible pues marca su existencia y depende de él. El mundo invisible rige la vida y se complementa con el mundo visible, ambos hacen parte de la realidad, aunque en general, en la mayoría de las comunidades indígenas, tiene más fuerza el primero.

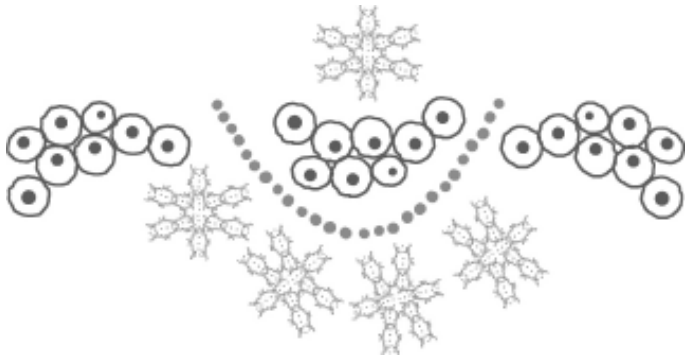
Como puede verse en este capítulo, una de las principales actividades culturales y de recuperación del conocimiento tradicional que llevan a cabo las mujeres indígenas, es el rescate de los rituales: rituales para sanar, para limpiar, para pedir permiso a los dioses, para calmar las iras y tristezas; y también la recuperación de sus símbolos y sus mitos. Por ejemplo, el calendario nasa se basa en el ciclo de la luna y la luna es comparada con una mujer que recorre la vida, que recorre el tiempo, que llega al estado de madurez pero nuevamente vuelve a un estado tierno; es un manejo del tiempo que le ha permitido a los pueblos mantener la vida, la biodiversidad, la cultura, es parte de un conocimiento propio.

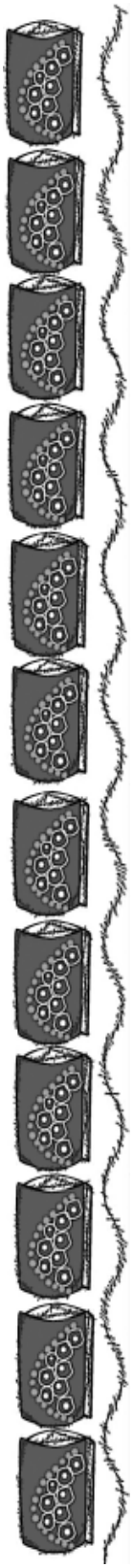
Igualmente, es parte fundamental de su cultura y de la transmisión del conocimiento tradicional la educación, la educación propia. “La educación es lo que hace al ser humano capaz de hacer cambios, de convivir en un planeta de manera solidaria, equitativa. Entonces tenemos que cuidarlo, no podemos destruir porque si destruimos estamos destruyendo la vida, la autoestima tiene que ser muy grande para saber cuidar la vida, para proteger la vida porque si me quiero, quiero a los demás. Nuestro planeta lo vemos tan grande pero si no lo sabemos cuidar lo volvemos muy chiquito y lo destruimos.”

Las mujeres indígenas, poseedoras de ese gran conocimiento tradicional que sustenta la cultura y existencia de sus comunidades sueñan con un proyecto de gobierno indígena que realmente, en un tiempo no muy lejano, pueda ser reconocido en sus territorios. Ellas se están preparando a partir de la educación, formando nuevos y nuevas jueces, administradores y administradoras, sabios y sabias de salud, ese es el camino que han señalado. Como

dice Diana Pijal "La globalización es inevitable, no nos podemos aislar, lo tomamos desde una perspectiva positiva que trate de alimentar los conocimientos del pueblo, un pueblo no se puede aislar para proteger sus conocimientos, su lengua, sus tradiciones, su vestimenta, pero si puede emplear los nuevos conocimientos desde una visión que nos vamos actualizando sin perder la verdadera esencia de los pueblos. Somos parte de otro vivir, de tener otras tradiciones y esa esencia la conservamos."

En este capítulo Remedios Urania, wayuu; Nilvadys Arrieta Pérez, zenú; Gilma Román, huitoto, y Ana Francisca Pérez Conguache, maya; nos presentan las diferentes actividades que desarrollan en su vida diaria, en sus patios, huertas y chagras, para mantener el conocimiento tradicional de sus comunidades, las organizaciones en las que trabajan y de las cuales hacen parte fundamental por su aporte desde el lado de la mujer, sus visiones y la lucha que han emprendido y mantendrán para que sus territorios, sus gobiernos, sus organizaciones se mantengan vivas dentro de una sociedad que es ciega, sorda e insensible a sus necesidades y sueños.





Conocimiento tradicional de las mujeres mayas: su participación y biodiversidad en Guatemala

Ana Francisca Pérez Conguache.
Pueblo Maya, Poqomam, Guatemala.

Saqbata jatah ontera Ixoq'iib, Imasaaqe wijata wulkata yahwor.
Jan chilinaq chipam la tinimit Mayab' Iximulew, jan natiniloq'mam chipaan ri qorb'al Poqomam.
La q'iij loo' chipaan qa' cholqiij jooj wulkooj waq'ib Iq (7 Iq)
La q''iij loo' nq'arwa panaa' la Ixoq'iib Mayab' ni qorwa panna' la K'achariik Kej, chikop, k'oel, cheetaqee, ja' ontera la wila chipaam qa Kachariik. (Saludo en idioma materno Poqomam)

Introducción

La degradación ambiental afecta por igual a hombres y mujeres, pero ciertos procesos de deterioro y contaminación del medio natural y de los recursos afectan con especial énfasis a las mujeres y más aún a las mujeres indígenas. Se ha hecho referencia a la escasa participación que las mujeres tienen en diferentes espacios, sobre todo en lo que se refiere a la toma de decisiones, la desigualdad social y la distribución equitativa de los recursos, bienes y servicios; todo ello genera una situación de subordinación de las mujeres que las excluye de los espacios de representación tanto local, regional y nacional.

Género y cosmovisión

Con el peso del racismo que se vive en Guatemala y la discriminación contra la mujer indígena, se ha mantenido la concepción según la cual la mujer es sólo complemento del varón. En la concepción maya, el varón y la mujer son complementarios, uno no puede desarrollarse sin la otra y viceversa. Guardan su integridad y su especificidad, para conformar la eterna unidad.

Maria Luisa Curruchich Gómez (2000) señala que el análisis de la perspectiva de género debe realizarse en el marco específico de un Estado o de una cultura en particular, porque su vivencia y su práctica varían y evolucionan de una cultura a otra. A medida que las sociedades se vuelven más complejas los roles de hombres y mujeres se determinan no solo por la cultura sino por los aspectos políticos, económicos y sociales.

La perspectiva de género se refiere al modo de ver el mundo, analizar el porqué de las cosas, saber si esas cosas afectan a las personas de manera negativa y qué y cómo hacer para que no las afecten. La visión de perspectiva de género es una categoría de análisis en el contexto occidental. La cosmovisión maya es el reflejo y la vivencia de una visión propia. La integración de una y otra requiere de un análisis concienzudo, crítico e imparcial, para aportar luces a este debate que ha venido a tomar cualidad.

Cuando se aborde el tema, resulta pertinente decir "género" y no "enfoque de género", porque en esta categoría las actitudes y comportamientos de hombres y mujeres las determinan las sociedades a las que pertenecen y en el caso de la mujer maya, se construyen desde la cosmovisión (Curruchich, 2000).

A partir del vivir la experiencia, lograremos encontrar una vía para la destrucción de los estereotipos y llegar a reconocernos como mujeres, compartiendo las experiencias con los compañeros. Por otro lado, es necesario crear conciencia en los hijos de las responsabilidades hogareñas, alejándonos de todos los prejuicios. En otras palabras, la educación dentro de la familia contribuirá a desterrar de nuestra mente y corazón, la marginación y subvaloración a que ha estado sometida la mujer.

En los momentos históricos en que nos encontramos en Guatemala, es de suma importancia buscar mecanismos para destruir los esquemas de nuestra sociedad. Esquemas que han intentado descomponer la personalidad de los hombres y mujeres mayas. Los acuerdos de paz, particularmente sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas constituyen instrumentos valiosos para acercarnos a la convivencia armónica y equilibrada. Para alcanzar esos cambios en nuestra sociedad guatemalteca, la educación es pilar fundamental para la construcción de las nuevas relaciones sociales (Batzibal, 2000).

Conocimiento local con perspectiva de género

Los hombres y mujeres tienen un conocimiento diferenciado de sus recursos naturales dependiendo de las actividades que tienen que realizar cotidianamente. Debido a la gran cantidad de tareas, tanto reproductivas como productivas y de índole comunitaria, que las mujeres desempeña en sus comunidades, hay la tendencia a considerarlas como íntimamente apegadas a la conservación y a la utilización racional de los recursos

naturales. Sin embargo, el feminismo[1], en sus diversas corrientes, ha discutido por mucho tiempo la controvertida identificación de las mujeres con la naturaleza, es decir, la concepción de que ellas están más identificadas o relacionadas con ésta que el hombre y que, por lo tanto, su conocimiento sobre ciertas hierbas y raíces, por ejemplo, es más especializado que la de él. Pero como explica Marta Lamas (1986: 178), el "que a las hembra se les adjudique mayor cercanía con la naturaleza (supuestamente por la función reproductora) es un hecho cultural" y no biológico. Sherry Ortner (1974) explica por su parte, que se ha asociado a la mujer con la naturaleza debido "principalmente, al tipo de actividades que desempeñan y las desvalorización social que padece se debe a esta conceptualización" (Goldsmith, 1986: 159). Como vemos, por un lado, la relación mujer/naturaleza realzada por el ecofeminismo, sitúa a la mujer como conocedora innata y salvadora del medio ambiente, pero por otro, se le sitúa en otros contextos como inferior al hombre, quien por ende estaría más próximo a la cultura (Dary, 2002:3).

Sin embargo, creo que la situación de pobreza que comparten muchas mujeres rurales, es la que las obliga a utilizar y conocer gran cantidad de plantas y a desarrollar un conocimiento en el que se apoyan para salir adelante. Quiroz (véase Dary, 2002) señala en este sentido que "la naturaleza de género de los sistemas de conocimiento local en el manejo de los recursos y en el mantenimiento de la biodiversidad no se ha reconocido, sino que se ha desestimado. Como consecuencia, las necesidades de las mujeres y sus conocimientos no han formado parte de las principales corrientes en los círculos dedicados al desarrollo sostenible".

Conocimiento tradicional maya

La forma como interpreto el conocimiento tradicional es a partir del conocimiento local o sistema de conocimientos indígena propio de una cultura, transmitido de generación en generación en forma oral, basados en los principios y valores de la espiritualidad maya y el calendario sagrado *Tz'olkin*.

El conocimiento tradicional está íntimamente relacionado con la biodiversidad que la comunidades han mantenido y conservando. De esta manera, uno de los conceptos relativos a la biodiversidad se refiere a la vida misma sobre la tierra, incluyendo la vida humana y el sustento de los procesos vitales que la mantienen.

El Convenio sobre Diversidad Biológica - CDB reconoce la función decisiva que desempeñan las mujeres en la conservación y utilización sostenible de la diversidad

1.Las diferentes corrientes del feminismo (liberal, cultural, social y socialista) se han preocupado por mejorar las relaciones hombre/naturaleza y cada una ha contribuido al ecofeminismo en diferentes maneras. Por ejemplo, las socialistas feministas critican no solo las relaciones patriarcales de producción, sino también las relaciones capitalistas de producción. Ellas buscan la reestructuración total de la economía de mercado (véase Merchant, 1995).

biológica y afirma la necesidad de su plena participación en todos los niveles de la formulación y ejecución de políticas encaminadas a su conservación (Preámbulo del Convenio, párrafo 13).

Considerando las desigualdades de género, el CDB retoma el papel de las mujeres de las zonas rurales que usualmente siembran y cosechan los cultivos, conservando las valiosas semillas año tras año y que suelen ser más activas en las economías locales donde utilizan una mayor variedad de especies que aquellas comercializadas en los mercados, e inclusive regulan la utilización de especies silvestres a fin de garantizar su sostenibilidad.

El CDB se refiere a una participación justa y equitativa. Sin embargo, en este sentido las mujeres se encuentran en una gran desventaja ya que para poder tener acceso a los recursos naturales es preciso tomar en cuenta dos aspectos importantes. En primer lugar, el acceso entendido como "la posibilidad de participación, utilización y disfrute de los recursos, para este caso, los recursos de la biodiversidad", y en segundo, "el control, lo cual se refiere al dominio, la propiedad y el poder de decidir cómo se utiliza el recurso". En algunos casos de las áreas rurales en Guatemala las mujeres pueden llegar a tener acceso al recurso o sea la posibilidad de utilizarlo, por ejemplo, de la tierra, pero tienen limitado control sobre el mismo (no puede decidir si se vende o alquila).

Análisis sociocultural de las mujeres indígenas con relación a la tierra

La mayoría de mujeres indígenas rurales trabaja la tierra y no tiene muchas posibilidades de beneficiarse de ella. Esto se debe a diferentes factores, uno de ellos es la discriminación económica, ideológica, étnica y cultural, en la cual se basan las leyes que regulan la propiedad y copropiedad de la tierra, otorgando privilegios a los sectores tradicionales del poder. Cuando nos referimos a "beneficios" son las retribuciones económicas, sociales, políticas y psicológicas que se derivan de la utilización de los recursos.

Las normas jurídicas son el factor fundamental en donde se evidencia la exclusión de los derechos de las mujeres indígenas; estas contienen grandes vacíos y debilidades y niegan los derechos directos a la tierra, los servicios financieros y vivienda (Defensoría de la mujer indígena, 2004). La tierra y la conservación de los recursos naturales son inherentes a la cosmovisión de las mujeres indígenas. El primer informe de la situación y derechos de las mujeres indígenas en Guatemala (2004), menciona que el acceso a la tierra es una necesidad prioritaria para las mujeres indígenas ya que la tierra representa la base del diario vivir, factor de autoestima y lugar para construir el bienestar colectivo.

Es así como el vínculo de las mujeres indígenas guatemaltecas con la tierra es productivo, reproductivo, social y espiritual. Los bosques y la tierra son para ellas

sagrados, la tierra se considera la madre que facilita los alimentos, es el sitio donde está ubicado el hogar y el huerto, así como el lugar donde se produce la convivencia comunitaria y el trabajo colectivo.

En algunos estudios se concreta al acceso y control que tienen las mujeres indígenas en cuanto a los recursos naturales. En el informe antes mencionado, se hace referencia al cuidado del medio ambiente y la conservación de los suelos, no solamente como un tema agrario sino como parte de un tema de valores morales y espirituales que están relacionados con la cosmovisión de las mujeres indígenas sobre la tierra y el planeta.

La exclusión de las mujeres indígenas al acceso a la tierra está relacionada a la distribución desigual, su mercantilización y los procesos de adjudicación sin ninguna equidad de género que la niegan y desvalorizan como generadora de desarrollo sostenible. Según el informe de PNUD (2002) solo el 23.6% de las fincas está en manos de indígenas, alrededor del 6.5% corresponde a parcelas con jefatura femenina, y casi el 70% pertenece a parcelas de hogares encabezadas por varones no indígenas.

Es así como las ideologías y prácticas culturales son obstáculos y limitantes para el ejercicio de la toma de decisiones de las mujeres indígenas en los diferentes espacios. De igual modo, las leyes que regulan la propiedad y copropiedad de la tierra otorgan privilegios sustanciales a los hombres al reconocerlos como jefes y representantes de la familia, y por tanto, como titulares o adjudicatarios de bienes y tierras. La Defensoría de la Mujer Indígena en su primer informe, haciendo énfasis en el tema de los bosques comunales, señala que "las mujeres indígenas también son discriminadas cuando la tierra es de propiedad comunal, al no ser consultadas a la hora de tomar decisiones respecto a los recursos naturales comunitarios".

De esta manera, cuando se habla del acceso a la tierra, la mujer indígena se encuentra en una situación de desventaja, no sólo por la leyes nacionales sino también por las prácticas culturales que se vienen desarrollando de generación en generación y que poco a poco se han ido perdiendo y desvalorizando, ya que cuando la cultura maya habla de la dualidad y equidad se refiere a que el papel del hombre y el la mujer son iguales, y a que todo es consensuado y consultado y no hay lugar a la inferioridad ni superioridad de ninguno de los dos.

Enfoque de género desde la perspectiva del pueblo maya

En la filosofía maya, la palabra *winäq* significa dos conceptos en uno, femenino y masculino en forma plural. Los dos conceptos están ligados, es decir, en la lógica de la palabra *winäq* existe una relación del uno con el otro. En el concepto de la

dualidad y complementariedad existe una interdependencia al decir *winäq*. La teoría de género, desde la visión de las culturas indígenas, considera que todos los elementos y valores interactúan y forman parte de un todo. Entre ellos se encuentran: respetar la vida de la otra persona, ser lo más humano, respetar a nuestros hermanos mayores de la creación, los animales, las plantas, las aves y a las otras culturas.

Podemos decir que la cosmovisión maya busca el respeto de la vida de animales, de las plantas y de las personas. No considera a las personas como seres superiores dotados de un hábito divino exclusivo; así mimos, le asigna sensibilidad a las cosas como los utensilios de cocina y los instrumentos de trabajo.

La cosmovisión maya señala que todos los seres viven acorde a cierto orden y tienen percepción del cosmos, se organizan e interactúan con la naturaleza y sus leyes, y manejan la energía para garantizar el futuro. La cosmovisión maya busca el equilibrio de nuestras relaciones con la madre naturaleza y todo lo que en ella existe: plantas animales, y cosas con vida y sin vida; así como con nuestros semejantes o el otro yo.

Participación de las mujeres mayas en la biodiversidad

Nuestras abuelas y madres han jugado un papel protagónico, la mayoría de veces opacado por la influencia del sistema occidental basado en el machismo y contrario a los principios de dualidad y complementariedad propios de la visión cósmica de la vida de los pueblos indígenas.

Son las mujeres de las zonas rurales las que usualmente siembran y cosechan los cultivos, conservando las valiosas semillas año tras año. Suelen ser más activas en las economías locales, donde utilizan una mayor variedad de especies que aquellas comercializadas en los mercados; inclusive regulan la utilización de especies silvestres a fin de garantizar su sostenibilidad. La tierra y la conservación de los recursos naturales son inherentes a la cosmovisión de las mujeres indígenas.

La mujer en el ejercicio del poder y su participación en los procesos de toma de decisiones. En el año de 1945 la Constitución Política de Guatemala, promueve el movimiento sufragista de las mujeres siguiendo el ejemplo de los Estados Unidos, para incorporar con el derecho al voto de la mujer su categoría de “ciudadanía” y el derecho de elegir y ser electa, para lo cual debía saber leer y escribir.

En la Constitución Política de 1965 se elimina la limitante de saber leer y escribir para ejercer el voto y se incorpora el principio de igualdad, de no discriminación por sexo. En la Constitución Política de 1985, vigente hasta ahora, es incluida la categoría

de género, al hacer mención en el artículo 4 que mujeres y hombres son iguales en dignidad y derechos. Sin embargo, no es suficiente la existencia de dicho principio para que las mujeres ejerzan sus derechos ya que, cuando hablamos de esta categoría nos estamos refiriendo al ejercicio de derechos en forma activa, es decir participando en cargos de elección popular y no únicamente ejerciéndola en forma pasiva eligiendo a las personas y autoridades que han de gobernar.

Como se puede ver, estos artículos constitucionales muy pocas veces han sido positivos para las mujeres ya que se quedan solo en el papel. Sin embargo, son fundamentales pues a través de estos preceptos legales se ejercen los derechos como mujeres indígenas en los diferentes ámbitos del país.

Todos los sectores, particularmente los pueblos indígenas y las mujeres, tienen el derecho a participar en la toma de decisiones y en el manejo de la biodiversidad. (ENB-Guatemala). Es un proceso social por medio del cual los distintos actores de la población intervienen directamente por medio de sus representantes en el aspecto de la vida colectiva.

Pero dentro de la participación es condición necesaria la ciudadanía, como lo mencionamos anteriormente, puesto que esto debe ser entendido como el poder de influir en los procesos que afectan directamente e indirectamente a la mujer indígena. Además, para tener una participación plena es necesario que las mujeres se informen e involucren sobre lo que acontece en su alrededor; de esta manera, es necesaria y fundamental la educación de la mujer, ya que sólo conociendo e informándose, las mujeres podrán tener la apertura a ejercer sus derechos en cuanto a: educación, salud, vivienda, propiedad de tierras, recreación, entre otros.

La Asociación de Investigaciones y Estudios Sociales (ASIES) en un estudio sobre las percepciones de las mujeres guatemaltecas acerca de su participación política dice: “se pude entender la participación como el acto que convierte a todos los individuos en protagonistas de los diversos procesos sociales, mediante su intervención en actividades económicas, políticas y culturales de la vida del grupo”.

Es importante mencionar además la percepción que tienen las mujeres mayas y ladinas en relación a un estudio realizado por la Asociación Política de Mujeres Mayas MOLOJ de cómo definen la participación política desde su experiencia y perspectiva: “Es un proceso de empoderamiento que genera cambios en el ámbito individual y colectivo en la vida de las mujeres y la sociedad mediante acciones y compromisos, basados en los intereses y necesidades de la población (MOLOJ, 2003: 60).

Asimismo, se entiende por empoderamiento según Claudia Zaldaña (1999:12) como el "desafío de las relaciones de poder existentes, así como el proceso para obtener mayor control sobre las fuentes del poder". El proceso de empoderamiento se entenderá entonces, como la manera en que la mujer debe transformar la ideología patriarcal que permea las familias, comunidades, instituciones y estructura del Estado; pero visto el poder como la fuerza, capacidad y habilidad de incidir en los diferentes ámbitos, en la toma de decisiones de una forma equitativa tanto para hombres como mujeres, con la finalidad de equilibrar las relaciones de género.

Limitantes de las mujeres indígenas

Para esta participación activa de las mujeres indígenas de la cual hemos venido hablando, se han identificado entre otras posibles, las siguientes causas que impiden la plena reciprocidad:

- Persiste el machismo como expresión de desigualdad y de alienación que permea las relaciones sociales en las culturas indígenas (roles tradicionales).

- Debido a la discriminación de género y al impacto de ésta en la vida de las mujeres, con frecuencia se ha excluido su conocimiento y experiencia de los procesos de toma de decisiones en el campo ambiental.

- Los efectos de la guerra en la vida de las mujeres mayas en la década de los ochenta, se expresa en la causa de viudas, refugiadas, desplazadas internas y mujeres violentadas psicológicamente.

- Hay brechas en las condiciones de vida de las mujeres indígenas respecto de los hombres indígenas, sobre todo en el área rural, como por ejemplo en la salud, educación y trabajo remunerado.

Marco legal

La Constitución Política de la República de Guatemala y los convenios internacionales, a los cuales hago alusión más adelante, han dado vida a algunos derechos de las mujeres, pero constantemente en el diario vivir no se cumplen estos derechos. Como factor importante de mencionar está la discriminación por el simple hecho de portar el traje y hablar nuestro idioma. Lamentablemente se ven múltiples violaciones a estos derechos, ejemplo de ello son los juzgados: el maltrato que las mismas autoridades judiciales le dan a las mujeres indígenas. A pesar de la existencia de la Ley de Idiomas Oficiales, Decreto 19 del 2003, el Estado no ha impulsado una divulgación masiva para promocionar dicha ley.

De esta manera, el derecho constituye el marco legal de las relaciones sociales debido a que establece un marco objetivo de referencia que ha de potenciar o limitar el desarrollo de los agentes sociales. De ahí que la Constitución Política de la República y el resto de normas vigentes que desarrollan los principios constitucionales, representan un referente objetivo que refleja las asimetrías de poder del sistema.

Convenios Internacionales ratificados por el Estado de Guatemala

- La Plataforma de Acción aprobada por la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995, identificó la necesidad de lograr la participación activa de la mujer en la adopción de decisiones relativas al medio ambiente en todos los niveles y de incorporar una perspectiva de género en todas las estrategias orientadas al desarrollo sostenible, en todos los programas y políticas relativos a los recursos naturales.

- La Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, adoptada por la Asamblea General de la Organización de Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1979, fue aprobada por decreto-ley numero 49-82 y ratificada por el gobierno de Guatemala el 8 de julio de 1982, depositado el instrumento de ratificación el 6 de septiembre del mismo año.

- El principal objetivo de esta convención es que los estados partes reconozcan que la discriminación contra la mujer viola los principios de igualdad de derechos y de respeto de la dignidad humana, dificultando así, su participación en las mismas condiciones que el hombre en la vida política, social, económica y cultural de su país.

- El cumplimiento del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT (2004), ratificado por Guatemala en junio del 1997 y cuya legislación emana de los acuerdos de paz, especialmente del acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas. Así como la creación y puesta en funcionamiento de la figura y del mecanismo institucional para hacer operativos los procesos de consulta pertinentes, que establece el mismo convenio, específicamente, que se de cumplimiento al consentimiento previo e informado[2], relacionado con la consulta que debe hacerse desde los Pueblos Indígenas.

2.El consentimiento previo e informado es un proceso mediante el cual una persona confirma voluntariamente su deseo de participar en un estudio en particular, después de haber sido informada sobre todos los aspectos del estudio que sean relevantes para su decisión.

El convenio 169 de la OIT es un instrumento jurídico fundamental para nuestras vidas y para el ejercicio del derecho de los Pueblos Indígenas al desarrollo, así como para la libre determinación; es un componente integral para nuestros derechos a las tierras, territorios y recursos naturales.

Importancia del conocimiento tradicional

La pérdida acelerada de la diversidad biológica representa no solamente una pérdida de genes, especies y ecosistemas, sino que también debilita la base de la diversidad cultural humana que ha evolucionado con ella y depende de su existencia. La pérdida de prácticas culturales y lenguas de las comunidades indígenas y locales conlleva la pérdida de conocimientos tradicionales relativos a la biodiversidad, las innovaciones y prácticas.

Por lo anterior, El CDB ha identificado las siguientes acciones a realizar dentro del artículo 8J:

- Impulsar y promover el reconocimiento y respeto de las formas de organización de los pueblos indígenas: normas, principios, instituciones y autoridades, en los países donde habitan pueblos indígenas.

- Que los países impulsen acciones políticas o programas dentro de sus ministerios para el cumplimiento del los convenios internacionales, basados en el tema de las mujeres indígenas y medio ambiente.

- Acceso a la educación a mujeres indígenas y no indígenas.

- La aplicabilidad del principio del consentimiento previo e informado a las mujeres indígenas y no indígenas a nivel mundial.

- Aplicación de leyes con enfoque de género dada la vulnerabilidad que existe en las mujeres indígenas y no indígenas.

Conclusiones

De esta manera, se ha presentado brevemente la situación que actualmente viven las mujeres mayas, pero también las fortalezas y el papel medular que tienen las mujeres indígenas en cuanto al cúmulo de conocimientos referente a la cosmovisión y biodiversidad, y que muy pocas veces es valorado. Los retos que nosotras como mujeres tenemos son varios, pido por tanto, a la diosa *Ixchel* que siga tejiendo y guardando nuestros pasos para que en un futuro no lejano del

Baktun, nuestras vidas puedan cambiar como mujeres indígenas y no indígenas, lo que nos une por el gran hecho de ser mujeres.

TIYOXTI
"La información es poder"

Bibliografía

ASOCIACIÓN POLÍTICA DE MUJERES MAYAS MOLOJ. 2003. *Pensamiento político de las mujeres mayas y ladinas.* Guatemala.

BATZIBAL T., J.. 2000. "Mujer maya, rectora de nuestra cultura" en *Identidad: rostro sin mascaras (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad).* Cabrera P-A., M.L. editora. Oxfam, Australia. Guatemala.

CONSEJO DE ORGANIZACIONES MAYAS DE GUATEMALA COMG. 2004. *Tercer informe alternativo*. Guatemala.

CURRUCHICH G., M. L.. 2000. "La cosmovisión maya y la perspectiva de género" en *Identidad: rostro sin mascaras (Reflexiones sobre cosmovisión, género y etnicidad).* Cabrera P-A., M.L. editora. Oxfam, Australia. Guatemala.

DARY, C.. 2002. *Género y biodiversidad en comunidades indígenas de Centroamérica.* FLACSO. Guatemala.

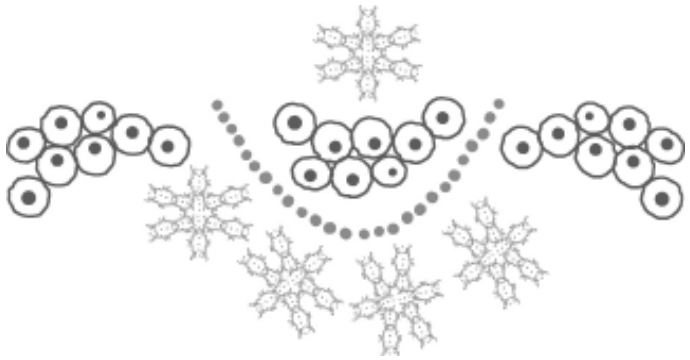
DEFENSORÍA DE LA MUJER INDÍGENA. 2004. *Primer informe situaciones y derechos de las mujeres indígenas en Guatemala*. Guatemala.

GOLDSMITH, M.. 1986. "Debates antropológicos en torno a los estudios sobre mujer" en *Nueva Antropología.* III (30). Méjico.

LAMAS, M.. 1986. "La antropología feminista y la categoría 'género'" en *Nueva antropología. Estudios sobre mujer. Problemas teóricos.* Gortari, L., coordinador. CONACYT, UAM. Iztapalapa.

PNUD. 2002. *Guatemala: Desarrollo humano, mujeres y salud*.

ZALDAÑA, C. P.. 1999. *La unión hace el poder.* San José, Costa Rica.



Caracterización de huertas tradicionales wayúu coombianas: la mirada de una mujer construyendo un tejido social

Remedios Uriana.
Pueblo Wayúu, Colombia.

Introducción

La experiencia que aquí les presento se refiere a la investigación para la caracterización de las huertas en la comunidad Kasichi, realizada en diferentes clanes y huertas de una Ranchería en la Guajira, durante el primer semestre del 2003, mientras cursaba cuarto semestre de mi carrera como trabajadora social.

Esta primera experiencia de investigación sirvió no solo para darle fortaleza a mi vida sino a toda la comunidad kasichi mediante la consolidación del conocimiento tradicional sobre las huertas. Adicionalmente, en compañía de Corpoguajira, el instituto Humboldt y la universidad Externado de Colombia, junto con Inés Cavelier, Claudia Cano y María Paula Quiceno logramos entregar un resultado de la investigación que incluía la creación de huertas para la comunidad, dado que al comienzo de la investigación muchos no tenían.

Mi sueño cuando niña era estudiar en Bogotá una carrera que pudiera aplicar en mi comunidad, la idea de estudiar surgió a partir de las necesidades que se presentan todavía hoy en día en diferentes partes de la Guajira. Mi propósito ahora es terminar mi profesión y regresar nuevamente a mi lugar, donde están mis ancestros y trabajar junto con las autoridades tradicionales. Pienso que nosotras las mujeres jóvenes tenemos que articularnos desde el trabajo con los conocimientos ancestrales porque como mujeres cumplimos un papel importante en el tejido social de nuestra cultura. La participación de la mujer es muy importante para alcanzar una vida en armonía y además, fundamental para el diálogo y la palabra por medio de la cual buscamos el equilibrio y la equidad.

Las mujeres cumplimos unas responsabilidades domésticas que asumimos desde niñas y desempeñamos nuestro rol como madres; luego enfrentamos la vida adulta y la crianza de una familia numerosa. Somos las dinamizadoras de la cultura y de la recuperación de los conocimientos tradicionales desde la alimentación, la producción, la artesanía y la salud. La mujer también es fundamental para las huertas ya que es la que está al frente del cuidado de la siembra y de las semillas mientras que el hombre está a cargo de la limpieza de la huerta.

Definición del área de estudios

Primera zona de estudio. Se encuentra en la zona costera, entre el corregimiento de Carrizal y el Cabo de la Vela e involucra a una población de pescadores wayuú. Esta zona fue elegida para dar continuidad a las acciones previas adelantadas allí por parte del Instituto Alexander Von Humboldt (2003), pues en el transcurso de sus investigaciones se identificó la preocupación por parte de la población local frente a la pérdida de la agro-biodiversidad y del conocimiento asociado debido, entre otros, a cambios climáticos. El instituto entonces, manifestó su interés por desarrollar un proyecto de recuperación de semillas y de conocimientos relacionados con la agricultura.

Segunda zona de estudios. Se definió la región de la Makuira porque se consideró una zona de gran importancia debido a que la agricultura tradicional tiene un mayor peso dentro del sistema de producción. Cuenta además, con una gran disponibilidad de recursos hídricos y, por lo tanto, con un manejo agrícola de mayor riqueza.

Tercera zona de estudio. Se definió la región cercana a Maicao, en particular la zona de Kasichi. Esta zona está ubicada en la parte plana o de la sabana y no cuenta con serranía o cerros aledaños. Yo fui la persona a cargo del trabajo de campo de esta zona de la cual soy originaria, por lo cual poseo un conocimiento previo y un acceso a la comunidad.

Metodología. Para realizar el presente proyecto se hizo uso de un conjunto de métodos de investigación como la etnografía, las entrevistas a profundidad, los grupos focales y los talleres. Por medio de estas herramientas se buscó profundizar en los aspectos relevantes para el proyecto y se trató de ubicar aquellos eventos o momentos sociales en los cuales la agricultura adquiere un significado ritual, distintos a su práctica cotidiana, con el fin de conocer las percepciones de los wayúu participantes frente a la posibilidad de realizar un proyecto de mayor envergadura sobre el conocimiento tradicional agrícola.

Se buscaba también determinar, entre otros aspectos, los productos sembrados, las fuentes de agua (pozo, río, jagüey, etc.) para uso agrícola, las diversas formas de cercado, los diferentes tamaños y edades de los árboles, la seguridad alimentaria, la salud de los huertos, las características socioculturales de sus dueños, la historia de los huertos, la participación de la agricultura en el sistema productivo familiar, el manejo agrícola, así como las relaciones entre el huerto y el territorio y el huerto y la identidad.

Cobertura. En total se caracterizaron 59 huertas, distribuidas de la siguiente manera: En la zona del Cabo de la Vela, 20 huertas; en la zona de Kasichi, 16 huertas y en la zona de Makuira, 23 huertas distribuidas entre los sectores de Nazaret (18) y Siapana (5). En algunos casos se visitaron dos huertas de la misma persona. Las 59 huertas visitadas pertenecen a

personas de diferentes *eirrukus*: 11 *Uliana*, 10 *Lipuana*, 10 *Epieyu,* 8 *Aapüshana,* 6 *Jaya'aliyuu*, 5 *Jusayuu*, 3 *Paüsayuu* y 2 *Urariyuu.*

La muestra no estadística incluyó huertas en condiciones distintas en lo referente a acceso a las fuentes de agua, el tipo de cercado, las condiciones topográficas y de tamaño.

Territoriedad wayúu y la agricultura

Para entender el manejo de la huerta y su importancia en la vida de los wayuú es necesario comprender su relación con el territorio, en especial las formas de apropiación de la tierra. Cuando los wayúu pensamos en territorio, la división entre región alta, media y baja comienza a ser importante, tanto para referirse a la totalidad del territorio como al interior de las regiones. Nuestra etnia reconoce distintas regiones en el territorio ancestral (*Jarara, Isashi, Watchuapa, Wuinpumuin, Wuiñpumuin*).

Al interior de la Alta Guajira por ejemplo, diferenciamos varias zonas. Denominamos *Wüinpumüin* a la zona de la serranía de la Makuira, que se asocia con numerosos relatos míticos. Es el lugar en el que se encuentra el arroyo *Watkasainru*, donde según la tradición oral tuvo lugar el nacimiento mítico de los wayuú.

Comida tradicional y su relación con la huerta

Yajaushi: Este alimento se relaciona con la huerta porque su base principal es el maíz, pero también se pueden elaborar con otras frutas como: auyama, yuca y millo (*wanna*).

Shapuulana: Preparado con maíz, fríjol, auyama, pepino guajiro, cebo de chivo, agua y sal.

Irrot: Fríjol biche cocido con la cáscara.

Poii: Consta de maíz, fríjol rojo (*kepeshuna*) y carne seca (*sina*), entres otros ingredientes.

División del trabajo en las huertas

Hombre	Mujer
• Construcción y desmonte de la huerta. • Preparación de la tierra: limpieza, remoción y quema de malezas, para la época de lluvia. • Proceso de sembrado. • Limpieza en la zona de cultivo.	• Preparación de los alimentos (*poy, shapulana, ujot, ishirruna, querras*). • Preparación de la semilla a sembrar. • Recolección de frutos. • Clasificación de los frutos.

Redes sociales de la huerta

A partir de la huerta se establecen diferentes redes sociales, entre las cuales podemos nombrar:

- Red de intercambio de semillas entre cultivadores.
- Red de intercambio de productos de la huerta al interior de la comunidad.
- El trabajo colectivo (*yanama*).
- Alianzas de trabajo colectivo entre parientes cercanos o amigos.

Mitología

Según la tradición oral wayúu, su origen se encuentra en la Serranía de la Makuira, lugar sagrado, que además de ser el lugar mítico de nacimiento de nuestra etnia es crucial como reserva alimenticia y banco genético, situación que se refleja en la mitología.

> El origen wayúu es de la Alta Guajira del arroyo *Wookazat,* donde éramos barro y Dios nos formo allí. En este mismo territorio donde estaba el arroyo *Wookazat* estaba una sola mujer y su padre, ellos estaban en compañía de varios jóvenes, la joven salía siempre de noche a bañarse al arroyo y los jóvenes por curiosidad se preguntaban por qué ella salía de noche y por qué no se relacionaba con las demás personas. Un día la siguieron varios jóvenes hacia el arroyo y la joven se estaba bañando con las piernas abiertas. Ellos descubrieron el motivo por el cual no se relacionaba con los demás; pues en la vagina tenía dientes que no le permitían hacer el amor. Así que le dispararon una flecha, que le quito los dientes de la vagina y de este modo ella pudo tener hijos. La joven le cuenta a su padre lo que pasó, pero él le dice que no debió salir a esa hora. De esta leyenda, hay evidencias en el mismo arroyo, su sangre se encuentra encima de la piedra donde fue lo ocurrido (Relato recopilado por Remedios Uriana en Kasichi).

Conocimiento tradicional y biodiversidad zenú, San Andrés de Sotavento, Colombia

Nilvadyz Arrieta.
Pueblo Zenú, Colombia.

Introducción

Esta ponencia se refiere a la experiencia del resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento, ubicado al norte del departamento de Córdoba y al sur del departamento de Sucre. Actualmente, posee una extensión aproximada de 15.000 hectáreas recuperadas y una población indígena de 52.000 habitantes. Su economía se basa en la agricultura de pancoger (cultivos asociados de maíz, yuca y ñame), la ganadería y las artesanías. El clima es bosque seco tropical con un período de lluvias de abril a noviembre y un periodo seco de diciembre a marzo.

Antecedentes

El Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento fue creado en 1773 por la corona española mediante cédula real; reconocido por la ley 89 de 1890 y por las escrituras públicas No. 30 de 1927 y 1928, ambas de Chinú, con una extensión de 83.000 hectáreas.

El proceso de pérdida del territorio tiene que ver con la ocupación de los territorios por parte de blancos que llegaron allí por interés comercial, las guerras civiles, y en épocas recientes, por el narcotráfico. Los indígenas fueron perdiendo su tierra por desconocimiento de la legislación que los protegía, hasta el punto que en 1903 un grupo de políticos conocedores de esta situación y con la ambiciosa perspectiva del petróleo, influyen para declarar que no existían indios e invalidar los títulos del resguardo, lo cual fue posteriormente desmentido.

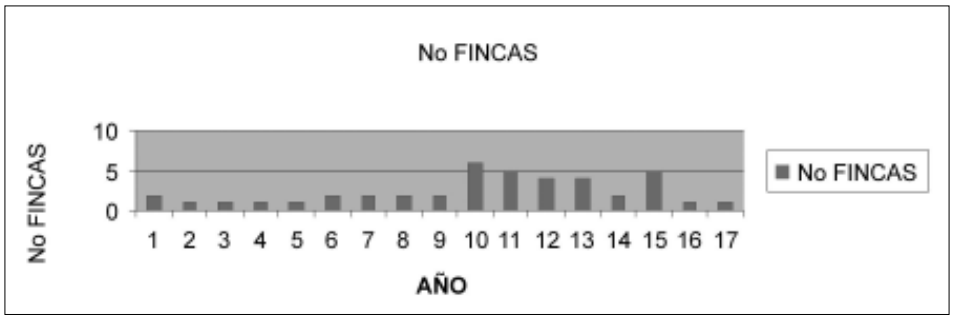
Los indígenas nos empezamos a organizar en Colombia en los años treinta y cuarenta, bajo la dirección del indígena Manuel Quintín Lame, quien comienza a luchar por nuestros derechos, incluyendo las tierras de resguardo. Posteriormente, se crea el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC y las demás estructuras organizativas en otros departamentos y a nivel nacional.

Los títulos del resguardo se encontraban en manos del Cacique de Vidales, Eusebio Feria de la Cruz, quien siguiendo los pasos del Cacique Pedro Dignase, lideró la defensa del resguardo en los años cincuenta y sesenta protocolizando los títulos de propiedad. A partir de ese momento se sabe que el resguardo fue creado en 1773 con 83.000 hectáreas.

La lucha por la recuperación del territorio inició en 1973 con la finca Venecia, luego fue recuperada la finca Aguas Mojosas. Pero la intensificación de la recuperación se dio entre 1987 y 1992, cuando el Estado se vio obligado, por medio del INCORA, a ordenar un plan de adquisición y devolución de tierras gracias a la resolución 054 del 21 de septiembre de 1984.

La organización de los indígenas zenú nace en los años 1979 - 1980 de mano de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC y el CRIC. En ese entonces se funda el cabildo mayor y los cabildos menores. Sin embargo, el gobierno no reconoce este territorio, ni hace ninguna gestión para su restitución a los indígenas, de manera que estos, por cuenta propia, inician el proceso organizativo de recuperación de las tierras. Comunidades enteras se metían a las haciendas sembraban y construían sus casas. De allí eran sacados a bala por los terratenientes apoyados por la policía; sus ranchos eran quemados en muchas ocasiones pero insistían hasta que alguien tenía que ceder y el Estado se veía en la obligación de comprar.

Es esa época, el proceso de recuperación se dio con violencia en la mayoría de los casos, porque los hacendados no querían vender y el gobierno en manos de los terratenientes hacían todo lo posible para impedir que se dieran las condiciones para su saneamiento.



Cuadro1. Recuperación de las fincas desde 1973 hasta 1994

Caracterización general

Sistema de Producción. Los zenúes hemos desarrollado sistemas de producción agrícolas y pecuarios adaptados a las condiciones ambientales y culturales como el patio, el

bajo, los cultivos asociados y la ganadería. Contamos con una amplia diversidad de cultivos de pancoger: maíz, yuca, ñame, plátano, ahuyama, batata, ajonjolí, frijoles, arroz, hortalizas y frutales. En el patio se manejan algunas especies de aves: gallinas, patos, pavos, cerdos y otras especies menores. Además de plantas medicinales, tintóreas, artesanales y frutales.

Roles de hombres y mujeres. Los roles de hombres y mujeres se encuentran distribuidos a nivel familiar y comunitario. Las mujeres trabajamos en el cuidado de los niños, labores domésticas, manejo del patio, apoyo en los cultivos de pancoger y artesanías. Adicionalmente, participamos en algunos espacios de la vida comunitaria: reuniones de comunidad y capacitación.

Medio Ambiente. Los bosques en nuestro resguardo están prácticamente extinguidos. Solo se encuentran algunas franjas muy pequeñas regadas y dispersas. Ya no se encuentran especies para cacería; y de los rastrojos y potreros solo se puede conseguir la leña para cocinar y elaborar construcciones y viviendas.

Entre los arroyos más importantes se encuentran el Mapurincé, el Mocha y el Petaca. Anteriormente estos tenían agua todo el año y se practicaba alguna pesca; actualmente están secos durante todo el año y sólo crecen mientras caen las lluvias. Esto se debe principalmente a que las montañas fueron tumbadas para implementar potreros.

Cultura. La cultura zenú habita esta región desde tiempos milenarios. Existían tres grandes grupos: *Fincenú, Pancenú y Senufana*, que habitaban los territorios del medio y bajo San Jorge, bajo Cauca y medio y bajo Sinú. Desarrollaron sistemas extensos de agricultura altamente tecnificados como los camellones, capaces de sostener una gran cantidad de población. Tenían una estructura organizativa de cacicazgos en la cual la mujer podía desempeñarse como cacica.

Los zenúes, a pesar de haber perdido el idioma y muchas tradiciones con la llegada de los españoles, conservamos una gran cantidad de conocimientos ancestrales que han garantizado nuestra supervivencia como cultura. La agricultura aún se realiza de manera tradicional mediante sistemas de siembra y almacenamiento de semillas; se conservan conocimientos sobre medicina tradicional como los yerbateros, zeteros, parteras y sobanderos; y en la alimentación se cuenta con una gran diversidad de platos típicos.

La mujer zenú en los procesos de recuperación, uso y manejo de la biodiversidad

La mujer juega un papel importante en el proceso de recuperación, uso y manejo de la biodiversidad al depender de ella, en gran parte, la formación de los hijos.

de la biodiversidad al depender de ella, en gran parte, la formación de los hijos. Además, su responsabilidad en el manejo de la seguridad alimentaria define la conservación de las diferentes especies animales y vegetales que se manejan en la unidad familiar.

La mujer y el patio. El manejo del patio es responsabilidad de la mujer. Este espacio alrededor de la vivienda se constituye en su "tienda", donde a diario recoge la producción de hortalizas, frutas, plantas aromáticas y medicinales, huevos, carne, leña y hasta pancoger.

La mujer y el territorio. Las mujeres no solo hemos sido las custodias de la biodiversidad a lo largo de nuestra historia, sino que siempre hemos sido generadoras de la misma en el vínculo con nuestro territorio. Tanto con las plantas medicinales como con las semillas, junto con la crianza, adaptación, multiplicación y traslado de plantas y animales han generado una impresionante diversidad biológica que es la que nos permite subsistir en el presente. Adicionalmente, la mujer ha desempeñado un papel protagónico en la lucha por la recuperación de la tierra haciendo parte activa de la misma.

La biodiversidad actual es una construcción colectiva. La cultura Zenú ha trabajado desde tiempos precolombinos en la agricultura, siendo los cultivos de maíz y yuca los más importantes. Nuestros ancestros desarrollaron la agricultura de camellones en la región del San Jorge. Hoy, a pesar del nivel de intervención de otras culturas, muchas de nuestras comunidades conservan sus tradiciones para la siembra de cultivos y manejo de las semillas. En la actualidad contamos con 26 variedades de maíz, 16 variedades de yuca, 11 variedades de ñame y más de 40 plantas medicinales identificadas.

Identidad zenú. Para nosotros ha sido importante la recuperación de los recursos genéticos locales en el marco de una propuesta integral de nuestra identidad como etnia zenú. Esto implica recuperar nuestros conocimientos y sistemas de producción tradicionales donde el bajo, el patio y los cultivos asociados se encargan de satisfacer nuestras necesidades alimentarias y de supervivencia en el medio. Un símbolo importante de nuestra identidad es el manejo ancestral de la caña flecha, con la cual se elabora el sombrero vueltito y una gran cantidad artículos.

Soberanía Alimentaria. La recuperación de los recursos genéticos y el conocimiento tradicional asociado son un aspecto fundamental en la construcción de la soberanía alimentaria zenú. La biodiversidad es patrimonio de los pueblos al servicio de la humanidad y no puede convertirse en monopolio de las transnacionales. Con estos procesos estamos construyendo nuestro futuro autónomo toda vez que fortalecemos nuestros lazos familiares y de comunidad.

Importancia del conocimiento tradicional. Los conocimientos tradicionales son los saberes, creencias y técnicas de nuestros antepasados que se conservan porque

han sido transmitidos a los hijos e hijas. Estos conocimientos tienen una gran utilidad para la supervivencia de nuestra cultura al definir nuestras formas de trabajar la tierra, la conservación de las semillas criollas, la preparación de los alimentos, las maneras de comunicarnos, los métodos curativos, nuestra educación y tradiciones.

A partir del trabajo que hemos desarrollado con las asociaciones de productores de San Andrés de Sotavento, hemos identificado un gran número de plantas silvestres y cultivadas que aún se conservan y son utilizadas en nuestra cultura, entre ella se encuentra la gran variedad de plantas de maíz, yuca y ñame, cada una de las cuales tiene diversos usos culinarios. Por ejemplo, con el maíz cariaco se hace chocolate, almojábanas y panes; mientras que, con el maíz tacaloa se prepara chicha y crispetas y con el maíz negrito se hace chicha de masato.

Uso y manejo de las plantas medicinales

Las plantas medicinales que eran utilizadas por nuestros abuelos para curar sus dolencias, son ahora motivo de interés por la posibilidad de ser producidas y transformadas por las mismas comunidades.

En el resguardo se capacitó a un grupo de diez promotoras para realizar un diagnóstico sobre las plantas más comúnmente utilizadas en el patio por las mujeres. Se describió el uso, las dolencias que curaban y los síntomas de las mismas. La información se socializó e intercambió entre las mujeres; luego, las plantas fueron identificadas con su nombre científico.

PLANTA	USO
Achote	Cura enfermedades de la piel como la braza
Ajenjo	Alivia cólicos menstruales y estomacales
Albahaca	Calma el dolor de cabeza
Altamisa	Calma los cólicos menstruales
Capitana	Cura la tos ferina y la gripa
Hierba santa	Para expulsar lombrices y parásitos
Pringamosa	Calma el dolor de muela
Toronjil	Calma el dolor de estómago
Singa mochila	Alivia mal de riñones y mal de orín
Quita dolor	Alivia el dolor de huesos

Cuadro 2. Plantas medicinales y su uso

El botiquín de plantas medicinales

A partir de dicho diagnóstico surge la propuesta de tener un botiquín de plantas medicinales con una metodología especial para que las mujeres iletradas puedan identificar fácilmente las plantas que les sirven para curar las enfermedades más comunes. Este botiquín consta de un grupo de fichas que ilustran mediante un dibujo la enfermedad y las plantas que se utilizan para tratarla.

Hasta el momento, 22 grupos de mujeres del resguardo Zenú se han capacitado en el uso de las plantas medicinales. Hemos logrado la aceptación y el uso de los productos de plantas medicinales por parte de la comunidad y el reconocimiento de la importancia de la recuperación, conservación, uso y manejo de las plantas medicinales y del conocimiento tradicional asociado a ellas.

La mujer y las artesanías

La mayoría de las mujeres destinan gran parte de su tiempo al trenzado de las fibras de caña flecha e iraca. Todos los días las mujeres y los niños se levantan a preparar sus alimentos y a tejer incesantemente entre seis y diez metros de trenza del sombrero vueltito, teniendo como materia prima la caña flecha y como producción promedia semanal, unos 20 mil sombreros y diversidad de objetos como: petacas, mochilas, aretes, cachuchas, pulseras, individuales, binchas y capelladas para la confección de zapatos. Estos productos son vendidos en la asociación de artesanos y a comerciantes foráneos. También se conoce una rica cantidad de bejucos, napas, cepas, majaguas, palma y gramíneas aprovechadas por las mujeres, para satisfacer necesidades primarias en el hogar, bien para transportar o depositar granos, productos y objetos; o para darse comodidad en el descanso y el reposo en elementos ornamentales de uso doméstico y personal.

Iniciativas regionales

Entre las iniciativas regionales contamos con la defensa de la biodiversidad y la soberanía alimentaria liderada por la Corporación Red Agroecológica del Caribe RECAR, la Fundación Swissaid y el Grupo Semillas.

Desde el año 2000 varias organizaciones de la región caribe nos hemos interesado por la recuperación y conservación del maíz criollo y sus variedades, y lanzamos una campaña que llamamos “semillas de identidad”. Con la inminente introducción de las semillas transgénicas empezamos a preocuparnos más por el tema y propusimos a las autoridades indígenas del resguardo declararlo como territorio libre de transgénicos, lo cual se logró el 7 de octubre de 2005. Con la Fundación Swissaid y el Grupo Semillas decidimos apoyar la campaña nacional

en defensa de la biodiversidad y la soberanía alimentaria. Hoy, estamos construyendo un reglamento interno en el resguardo y esperamos constituirnos en referente de este proceso a nivel nacional. Así mismo, proponemos la realización de un foro nacional que abra la discusión sobre la necesidad de impedir la inclusión de las semillas transgénicas y divulgar los riesgos de esta tecnología para el medio ambiente, la soberanía alimentaria y la salud humana. Invitamos a las organizaciones de base a declarar sus territorios libres de transgénicos.

RECAR

La Corporación Red Agroecológica del Caribe es una organización de segundo nivel, creada en el año 2003 por cinco organizaciones de productores agroecológicos y artesanos (ASPROAL, ASPROINSU, ASPROINPAL, Comité de Producción de San Pedro Alcántara y Asociación de Artesanos de San Andrés de Sotavento) pertenecientes al resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento, en los departamentos de Córdoba y Sucre.

El trabajo de la RECAR busca generar propuestas desde lo local que mejoren las condiciones de vida de nuestra gente, teniendo en cuenta nuestra identidad cultural, una visión de desarrollo socialmente justa, económicamente viable y ambientalmente sustentable. Para implementar las propuestas hemos diseñado cinco áreas: gestión, agroecología, género, comunicación y comercialización.

La misión de RECAR se concentra en el fortalecimiento del proceso organizativo de las comunidades rurales de la región caribe a través de procesos de capacitación y gestión participativos que permitan un desarrollo sustentable. Las comunidades indígenas del resguardo de San Andrés de Sotavento, están implementando procesos productivos agroecológicos y cuentan con estrategias de gestión, capacitación y comercialización sustentables.

Entre las actividades y tareas impulsadas por la RECAR se encuentran:

- Impulsar la campaña en defensa de la biodiversidad y la soberanía alimentaria, y dentro de ella, los territorios libres de transgénicos y los reglamentos comunitarios para la defensa del conocimiento tradicional y las semillas criollas.

- Actividades para la recuperación de las semillas y los animales criollos, como talleres en los que se rescate el conocimiento sobre las semillas y su cultivo y se impulse a los guardadores de semillas.

- Actividades para rescatar las plantas medicinales y tintóreas y el conocimiento tradicional asociado a las mismas.

- Actividades para rescatar las plantas medicinales y tintóreas y el conocimiento tradicional asociado a las mismas.

- La consolidación de mercados agroecológicos y el intercambio de saberes locales ente los productores y consumidores.

Entre los procesos de capacitación y publicación están:

1999. *Botiquín de plantas medicinales*.

1999. *Medicina veterinaria tradicional de los indígenas zenú*. ASPROAL.

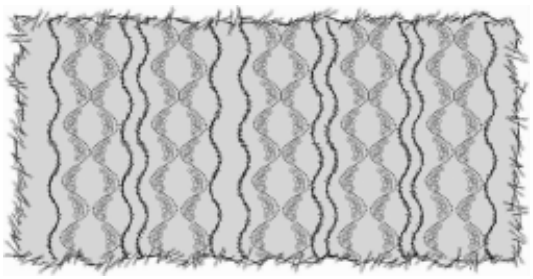
2001. *Los Maíces Criollos 1 y 2. Historia, manejo, producción y usos en la Región Caribe Colombiana*. Cartilla 1. Organizaciones de productores región caribe.

2001. *Plantas medicinales y conocimiento tradicional de las mujeres zenú. Un aporte al sistema de salud indígena*. ASPROAL.

2002. *Trenzando y coloreando nuestra cultura*. ASPROINPAL y Asociación de artesanas y artesanos.

2005. *Pintando nuestra cultura zenú* [video]. Asociación de grupos artesanos y artesanas de San Andrés de Sotavento.

Hijos del Maíz [video]. Organizaciones de productores región caribe.



Formas de producción y conocimiento tradicional de las mujeres huitoto, Colombia

Gilma Román.
Pueblo Huitoto, Colombia.

Introducción

En el presente texto se abordará una rama del conocimiento de mi linaje. No puedo hablar como pueblo huitoto en general, porque el pueblo huitoto es muy amplio y tendría que nombrar a todos los animales, el agua, la naturaleza, etc. Dicho pueblo se divide en cuatro dialectos: *minica, nipode, bue* y *murui*; y se carácteriza por su organización en linajes y clanes. Yo pertenezco al clan *enocaya*, del linaje *mafafa roja* y mi tótem es el guacamayo rojo. Este es el pensamiento del que yo voy a hablar. No puedo decir esta es la educación, esto es el pensamiento del pueblo huitoto en general, porque eso sería falso.

De acuerdo a mi cosmovisión, la coca es el pensamiento, el tabaco es la palabra y la mano es la obra; por eso el dedo pulgar representa a la madre y el meñique representa al padre y es la única madre principal donde las dos manos se ven y el resto de los dedos son los hijos; cada coyuntura de cada una de estas manos es una historia, es un mito. En nuestra tradición es el principio de vida, por eso les voy a hablar de una parte muy pequeña, de una uñita, del conocimiento de una parte de esta uñita. En adelante me referiré exclusivamente a la chagra.

La chagra es la enseñanza de trabajo y de conocimiento de la tradición. En ella se refleja el código del trabajo, se encuentran los mitos, los conjuros y las leyes de origen. La chagra es la fuerza del trabajo espiritual y físico.

Considero que los pueblos indígenas hemos mantenido y cuidado la biodiversidad. Porque para nosotros, el padre creador nunca dijo “acaben”, por el contrario dijo “cuiden”; y dominar es cuidar. Yo les hago una pregunta ¿ustedes cómo se imaginan la selva? Yo creo que más de uno se la imaginó verde, la selva no es verde, la selva tiene toda la diversidad de sabores y olores; en la selva encontramos aguas turbias, aguas azules y aguas negras. De este modo, si yo soy pedagoga y un niño me dibuja el agua negra yo no pienso que este mal pues está dentro de la diversidad del mundo.

Nuestro modo de producción va de lo espiritual a lo terrenal. Primero hay una parte que se llama socala y allí se hace la enseñanza de la botánica mientras se va socalando. Se les enseña a los jóvenes el nombre de cada árbol, desde el árbol más pequeño hasta el árbol más grande. También se enseñan cuáles son todos los bejucos que sirven para el arte ancestral. El arte ancestral para nosotros, no es solo un arte sino que en él se concentra la sanación y la curación. Por ejemplo, en una mochila hay todo un pensamiento de tejido y sabiduría.

Luego pasamos a la deforestación de los árboles, los hombres desde su mambeadero comienzan a manejar historia, conjuros, mitos de hacha y trabajan con la palabra abundancia. Con su ritual y conjuro direccionan el hacha hacia los árboles jefe y dominan desde el mambeadero para que en el momento en el que se vayan a defender los árboles sea a lo blando. En los árboles solo se encuentra poderío, por eso la deforestación es de mucho cuidado, porque hay mucho peligro. A las personas que van a la deforestación hay que alimentarlas muy bien, darles de beber *cahuana,* o *manicuera* dulce para endulzar el pensamiento espiritual y, *ambil* y *mambe* para trabajar con buen animo y buen pensamiento. Si alguna persona no se siente bien, tiene problemas o si tiene rabia guardada en su corazón, no puede ir al trabajo; porque en el momento de la deforestación se puede accidentar o puede provocar un accidente a cualquiera de los que están trabajando.

Los árboles medianos se van picando, luego se empiezan a tumbar los árboles más grandes alertándose unos a los otros para que la gente se proteja de los árboles derribados. No se derriba un árbol por ser árbol ya que hay un orden, para esto, los árboles gruesos se encargan de los medianos teniendo en cuenta que antes de que un árbol se derribe se le avisa a la gente para que ninguno se accidente.

El dueño, como diríamos acá, convoca a la minga para que todos vayan a colaborar, cuando hay una invitación una parte es para la producción, pues hay que alimentarlos bien, no hay que hacer aguantar hambre a la gente; nosotros los pueblos indígenas tenemos como tradición el que no podemos invitar a la gente a aguantar hambre.

Luego de un tiempo se realiza la quema, esto es, de dos meses o dependiendo del verano de arriba de la chagra, ahí el hombre se sienta en su mambeadero a hacer el ritual para abrir el camino de verano y comienza a pronunciar y a dialogar historias con abundancia de dulce.

Es muy importante aclarar que nosotros no vamos a tumbar un bosque porque sí. Por ejemplo, en el bosque de uvilla la mujer va a sembrar uva caimarona que es para alimentarnos; si en el bosque se derriba coca de los animales, en la vida real se va a sembrar coca humana; si en el bosque se derribó tabaco de los animales se reemplaza con tabaco humano; si derribo cacao de monte, porque allí hay cacao de monte, hay que reemplazarlo con

cacao para alimentarnos y así sucesivamente. Si en el bosque se derribó bejuco hay que reemplazarlo por patatas o por ñame, si se derribaron palmas hay que reemplazarlas con palma de Chontaduro. Todo tiene un orden, no es derribar por derribar.

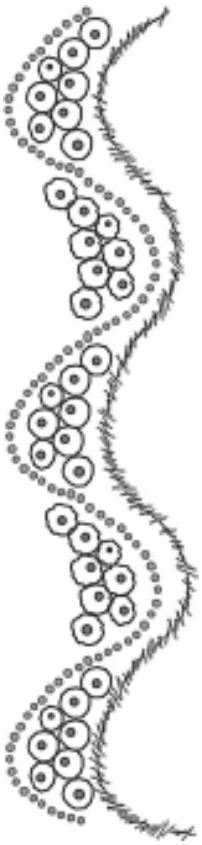
A continuación le sigue la consagración del terreno después de la quema, ritual que realiza una mujer. Ella coge las hojas de yarumo blanco hembra, luego los yarumos gruesos y conjura el carbón para esparcirlo por toda la chagra con el fin de que el cultivo se desarrolle bien. Los sembrados perciben bien, de manera que toda la pereza y la rabia se direccionan hacia el trabajo de la chagra. Allí las personas se vuelven trabajadores o trabajadoras aprendiendo a estar de buen ánimo. Sin embargo, hay una enseñanza muy importante y es que el trabajo también tiene límites. Todo no puede ser trabajo porque descuidamos nuestros hijos y la esposa. Tanto el hombre como la mujer tienen límites para trabajar. Eso nos pasa aquí a nosotros, a veces nos dedicamos tanto, tanto al trabajo y olvidamos nuestros seres queridos, los que tienen hogar olvidan a su esposa o esposo. Por eso para el orden de nuestra comunidad el trabajo tiene límites.

El trabajo de la chagra es el verdadero maestro donde uno aprende el código del trabajo, consejos, conjuros, mitos y leyendas. Es donde se aprende el porqué se le hace la dieta al niño según el trabajo de sus padres, y cada uno de acuerdo a su rol aprende sus labores; la niña con su madre y el niño con su padre; él le enseña a tejer balay, a sacar canoa, a hacer trampas para coger gallinetas, a amasar yuca y le muestra de qué árbol fue sacado; cada machacador le enseña a su hijo a tejer *nasa* para tejer *machibe*.

Nosotros somos hijos del tabaco y de la coca. Esa es nuestra esencia. El *yajé* es la tradición oral, es lo que viene de generación en generación, es lo que nos mantiene. El tabaco, en nuestro idioma significa *duona* que quiere sangre; el ser humano sin sangre no funciona, el cerebro no funciona y nada de nosotros funciona sin la sangre, por eso se llama purificación de la sangre. El ambil es el tabaco que nosotros manejamos para la limpieza de la sangre. La mata del tabaco de ambil, se representa por medio de un color oscuro porque para nosotros significa mirar más allá de lo que estos ojos ven y oír más allá de lo que nuestros oídos escuchan. Este es el direccionamiento que nosotros le queremos dar a la esencia del tabaco. Nuestra mitología nos explica que la parte espiritual del tabaco le habló al hombre pidiéndole que limpiara su casa, la maloca; pero no se trata de limpiar alrededor de la chagra, sino que tenemos que limpiar nuestro corazón, tenemos que revisar cómo estamos nosotros mismos, cómo está nuestro corazón, esa es nuestra verdadera casa.

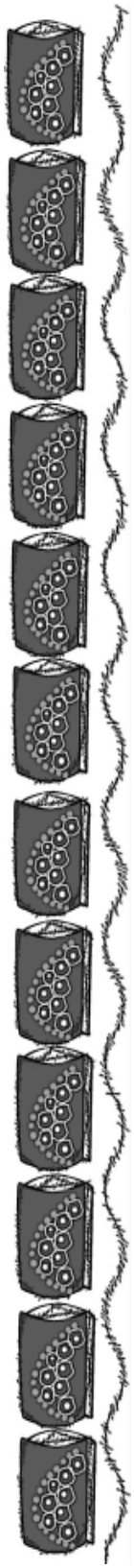
Como les dije, estamos hablando desde la mano. Desde nuestra cosmovisión, cada uno en su mano tiene una historia, sólo tocamos un pedacito que es la uña con lo que acabo de contar. No puedo ir más allá porque nosotros los jóvenes solo tenemos derecho a hablar de

contar. No puedo ir más allá porque nosotros los jóvenes solo tenemos derecho a hablar de las ramas; lo que es el tallo y la raíz, eso le corresponde a los ancianos que están sentados en el canasto manejando y dirigiendo nuestra comunidad.



Alternativas desde lo local





Introducción: Pensar el desarrollo para el contexto latinoamericano

Pía Escobar.
Investigadora, Fundación Natura.

Los textos que hacen parte de este capítulo nos llevan a pensar en el tema del desarrollo como marco conceptual. Alrededor de este tema, tan estudiado por muchos, alabado por algunos y criticado por otros, debemos pensar también en asuntos como la planificación, la pobreza, la producción, el uso de los recursos y la participación, los cuales están íntimamente relacionados con la definición de desarrollo.

Como bien lo explica Arturo Escobar (1996), lo que hoy entendemos por desarrollo es el resultado de una construcción histórica a través de la cual se justificó la relación desigual de poder, entre los llamados desde entonces países desarrollados y los subdesarrollados; entre el primer y el tercer mundo. Este proceso es especialmente evidente en la segunda posguerra, cuando Estados Unidos a través de los programas y políticas del Banco Interamericano de Reconstrucción y Fomento -hoy Banco Mundial-, se dieron a la tarea de "salvar" a los países latinoamericanos, asiáticos y africanos de la pobreza que los agobiaba, por medio del progreso y el crecimiento económico. Entre las motivaciones para ayudar a estos países se encontraban, además del temor creciente a las luchas anticoloniales en Asia y África y al nacionalismo de los países latinoamericanos, "la guerra fría, la necesidad de nuevos mercados, el temor al comunismo y la superpoblación, y la fe en la ciencia y la tecnología" (Escobar, 1996: 71).

Entre otras implicaciones, producto de la puesta en marcha de esta visión, se encuentra el hecho de que a las poblaciones rurales se las considera, y en mayor medida a los indígenas, como grupos atrasados a los que se les debe otorgar la posibilidad de desarrollarse, y se desconocen como sociedades complejas con sus propios valores y lógicas de reproducción; por demás, se evidencia una invisibilidad de las mujeres como productoras y líderes de sus comunidades. En los esquemas desarrollistas, las mujeres son las encargadas del hogar, su papel es importante de puertas para adentro y no se consideran como agentes de transformación en sus comunidades. A pesar de que esta situación se ha cuestionado y

revertido a partir del movimiento indígena, todavía las mujeres indígenas están librando sus luchas para conseguir más espacios de representación dentro de sus comunidades y fuera de ellas.

De otro lado, no se puede estudiar el desarrollo sin analizar una herramienta tan indispensable y poderosa como la planificación. "Hablando en términos generales, el concepto de planificación encarna la creencia de que el cambio social puede ser manipulado y dirigido, producido a voluntad" (Escobar, 1999: 55). De esta forma, la planificación se ha convertido en un instrumento de poder a través del cual los que tienen la autoridad, deciden la forma en que los otros deben proceder y actuar para progresar. Los procesos de planificación han permitido al Estado y a otras instituciones, estandarizar la realidad de tal forma que se pueda actuar sobre ella para transformarla. Como explica David D. Gow (1998: 143), planear "implica seguir un conjunto de procedimientos establecidos, cuyo resultado final es un documento estandarizado que puede servir a una variedad de propósitos". Estos procedimientos permiten definir, casi siempre desde afuera -aunque se denominen participativos-, las necesidades de una comunidad y las formas para satisfacerlas.

Herramientas como la planificación y la legislación son las mediadoras de la relación entre el Estado y los pueblos indígenas; de manera que el Estado va configurando las realidades de estos pueblos con el fin de que puedan acceder a las ventajas que les otorga. Con el tiempo, estas ventajas se van diluyendo en la medida en que van afectando las identidades y socavando la cultura. Y es allí donde los indígenas empiezan a proponer modelos alternativos, no necesariamente para desarrollarse, pero sí para poder reproducirse como grupos sociales y culturales.

Es así como después de más de cincuenta años de desarrollo, vivimos hoy en países donde la pobreza sigue siendo, a veces con mayor fuerza que en el pasado, una de las características sociales más visibles. Según varios autores, en América Latina, en diversos contextos, se configuró un patrón que relaciona sistemáticamente pobreza y pueblos indígenas. Al parecer, la pobreza indígena es aún más pronunciada que la de otras comunidades rurales. Según el grupo de trabajo de CLACSO sobre movimientos indígenas en América Latina, "es posible argumentar y comprobar que en los diversos contextos sociales en que se encuentran los pueblos indígenas, estos tienen más posibilidades de ser pobres que los no indígenas" (Cimadamore, Eversole y McNeish, 2006: 18).

Un reciente estudio del Banco Mundial indica que durante la década 1994-2004, en el grupo de países estudiados (Bolivia, Perú, Ecuador, Guatemala y México) las condiciones de pobreza entre los indígenas solo mejoraron en Guatemala, pero a un ritmo inferior que el resto de la población (Hall y Patrinos, 2005). Como lo indica el grupo de CLACSO, de esto se puede inferir que, en general, los programas de reducción de la pobreza tal y como están

concebidos no han tenido ningún impacto, y que, de todas maneras lo que contribuye a disminuir los índices de pobreza en el resto de la población, no beneficia a las comunidades indígenas (Cimadamore, Eversole y McNeish: 2006: 18).

Por lo anterior, la pobreza indígena podría verse simplemente en términos de indicadores económicos y de condiciones de desventaja de estos grupos frente a la producción y los mercados; sin embargo, es necesario trascender esta visión para entender el problema como el resultado de procesos históricos y políticos que desligaron a los pueblos indígenas de sus territorios ancestrales y los excluyeron del resto de la sociedad, procesos que a su vez, han generado un movimiento indígena fuerte que reclama autonomía, autodeterminación y la reformulación de sus relaciones con el Estado (Ibíd., 21).

Mientras la relación de los pueblos indígenas con el Estado y otras instituciones no esté mediada por el reconocimiento de las particularidades históricas, sociales y culturales de los indígenas, de su autonomía, y por la redefinición de los presupuestos que rigen el desarrollo económico y social, no se generarán cambios importantes en sus condiciones de vida. De este modo, el fortalecimiento de las organizaciones indígenas a todo nivel, es parte fundamental del éxito de los procesos, así lo evidencian los dos artículos que dan cuenta de proyectos productivos en comunidades indígenas ecuatorianas.

En el caso particular de Ecuador, donde se ha desarrollado un movimiento indígena de gran envergadura, quizá el más importante de América Latina; Luciano Martínez investigador de FLACSO, analiza la incidencia que han tenido los programas de desarrollo rural en las comunidades indígenas, especialmente en la región de la Sierra. Martínez (2002) explica cómo las políticas estatales de desarrollo rural nunca consideraron a los indígenas como actores centrales, mientras que, por otro lado, las ONG (con una presencia muy importante en el país) volcaron su trabajo en este tipo de comunidades. Sin embargo, después de treinta años de su intervención, la pobreza en zonas indígenas no sólo no disminuye sino que aumenta en ciertas áreas, lo cual cuestiona la efectividad del planteamiento y la puesta en práctica de los modelos de desarrollo económico.

En este contexto, resultan valiosos los aportes de Rosa Guamán y Diana Pijal para este libro, puesto que nos muestran los proyectos que están desarrollando sus comunidades para generar ingresos constituyéndose en alternativas viables para asegurar la reproducción cultural de sus grupos. La primera, nos muestra la historia y los elementos alrededor de los cuales se conforma y funciona la Asociación de Productores de Plantas Medicinales *Jambi Kiwa*, en la que más de 600 familias de 62 comunidades de la provincia de Chimborazo, transforman industrialmente y comercializan las plantas medicinales y aromáticas que producen en sus huertas. En dicho proceso, es de vital importancia el papel de las mujeres tanto en los aspectos productivos como en el liderazgo de la organización.

Por su parte, Diana Pijal nos presenta la experiencia de la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador FEPTCE. En este caso, es importante resaltar la forma en que la comunidad ha logrado articular los elementos generales del turismo con las concepciones indígenas propias, lo cual constituye una base fundamental para la consolidación de la Federación. Así mismo, para la organización es primordial el aporte de las mujeres, especialmente en las zonas con altos índices de migración masculina donde las mujeres son las únicas responsables de sus familias.

Ambos ejemplos evidencian el alcance que tienen los procesos organizativos en la consolidación de procesos económicos y productivos generando verdaderas alternativas locales de desarrollo. Son también interesantes en la medida en que representan procesos innovadores pues, en términos generales, las comunidades indígenas adelantan principalmente actividades económicas de tipo primario (producción), muy pocas de tipo secundario (comercialización) y casi ninguna de tipo terciario (servicios) (Perafán, 2000).

Adicionalmente, en este capítulo encontraremos dos artículos que ilustran la construcción de alternativas al interior de las comunidades indígenas colombianas. En ellos hallaremos otras maneras de interpretar el desarrollo y la planificación desde diferentes espacios y con distintas puntos de vista. En su texto, Lorena Aja nos explica cómo en la Sierra Nevada de Santa Marta los indígenas configuran las ideas del agua y de la vida desde una perspectiva de lo femenino. La autora nos alerta sobre la manera en que las ideas de desarrollo y progreso que conocemos van en contra del pensamiento indígena y de su manera de relacionarse con la naturaleza. Especialmente, nos alerta sobre las consecuencias que para la Sierra Nevada pueden tener los procesos de planificación regional liderados y pensados desde afuera.

Gretta Acosta por su parte, expone uno de los perfiles del desarrollo propio, proceso que ha permitido al pueblo guambiano utilizar la planificación occidental dentro del plan de vida guambiano. La autora intenta explicar mediante algunas situaciones características de las mujeres guambianas las paradojas que existen cuando se trata de la apropiación de mecanismos de planificación occidental por parte de un grupo étnico. Esta experiencia nos muestra cómo un pueblo indígena, en el camino por fortalecerse y ejercer la autonomía, »haciendo uso» de los espacios de interlocución con el Estado que se han generado en las ultimas décadas, debe hacerse cargo también de las distancias y contrastes importantes que surgen -necesariamente- entre los discursos políticos de las alternativas al desarrollo y las prácticas cotidianas de las mismas.

Por medio de los artículos que conforman este capítulo, vislumbraremos ejemplos de alternativas que las mujeres construyen desde sus comunidades, a pesar de ser objeto de la

llamada triple exclusión: de clase, raza y género. De esta manera, las mujeres indígenas desafían los modelos establecidos que pretenden excluir o asimilar a estas poblaciones, generando procesos que aseguran su reproducción social.

Bibliografía

CIMADAMORE, A.; EVERSOLE, R. y MCNEISH, J. A.. 2006. "Pueblos indígenas y pobreza. Una introducción a los enfoques multidisciplinarios" en: *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*. Programa CLACSOCROP. Buenos Aires. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/crop/indige/Introduccion8.pdf>

ESCOBAR, A.. 1996. *La invención del Tercer Mundo.* Norma. Bogotá.

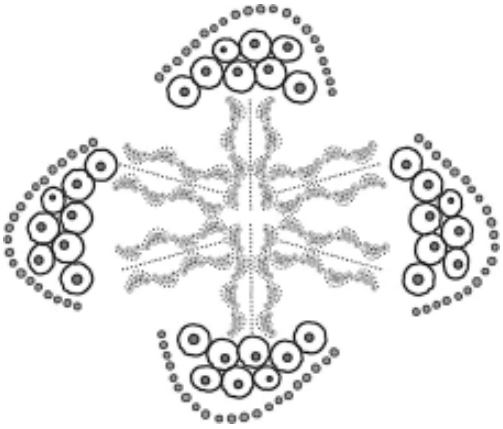
_____. 1999. *El final del salvaje.* ICAN - CEREC. Bogotá.

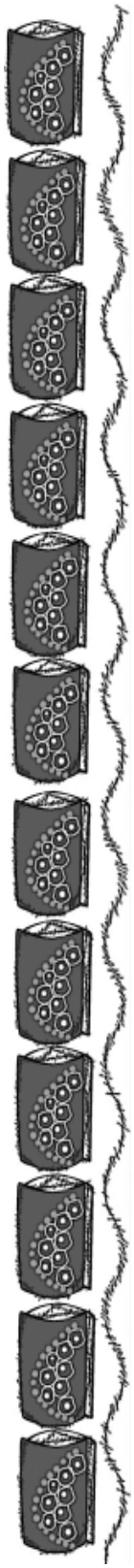
GOW, D. D.. 1998. ¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca en *Modernidad, identidad y desarrollo.* Sotomayor, M. L.. ICAN. Bogotá.

HALL, G. y PATRINOS, H. A. 2005. *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004.* World Bank. Washington D.C. <http://www.crin.org/docs/bid_indigenous.pdf>

MARTÍNEZ, L.. 2002. "Desarrollo rural y pueblos indígenas: aproximación al caso ecuatoriano" en *Ecuador Debate*. 55. CAAP. Quito.

PERAFÁN, C.. 2000. *Adecuación de servicios financieros a las economías tradicionales indígenas.* Banco Interamericano de Desarrollo. <http://www.iadb.org/sds/doc/IND-CPERAFAN1S.PDF>





El uso y relación de las mujeres kechua con las plantas medicinales: la experiencia de la asociación de productores de plantas medicinales *Jambi Kiwa* en Ecuador [1]

Rosa Guamán.
Pueblo Kechua, Ecuador.

Introducción

Ecuador posee hoy una gran biodiversidad que le permite contar con una amplia variedad de producción, etnias y culturas. Sin embargo, la invasión de productos químicos está deteriorando nuestra *Pacha Mama* y la salud de nuestros pueblos y la aculturación de que hemos sido objeto una parte de las comunidades, nos obliga a buscar nuestra identidad y raíces para así retomar y transmitir a nuevas generaciones los saberes de nuestros abuelos en el horizonte de las siguientes preguntas: ¿Quiénes somos? ¿qué queremos? ¿cómo vamos a lograrlo?.

> Éste es nuestro entorno, ésta es nuestra realidad. Para nosotros la relación del hombre y la naturaleza es muy, muy cercana. Nosotros tenemos una conexión con los animales, las plantas, los cerros, los nevados, las quebradas, los ríos. Para nosotros todo tiene sentido y eso es lo que estamos trabajando allí, ésta es nuestra gente. Nuestra gente es nuestra fortaleza pues, en las comunidades indígenas siempre ha existido la solidaridad y la valorización de nuestra sabiduría. A pesar de la conquista de más de quinientos años, hemos resistido de tal manera que las mujeres logremos estar al frente siempre, transmitiendo y generando nuevas alternativas para que nuestra cultura, nuestra sabiduría y nuestro conocimiento no se pierdan. Las mujeres nos hemos encargado de generar, transmitir y ser unas madres multiplicadoras en este aspecto.

1. En el texto enviado por la Asociación para su publicación se han insertado apartes de la ponencia de Rosa Guamán en el simposio. Nota de la editora.

Para responder a estos cuestionamientos hemos formado la Asociación de productores de plantas medicinales *JAMBI KIWA*[1] del Chimborazo. Esta es una organización sin ánimo de lucro que agrupa a más de 600 familias de 62 comunidades de la provincia. Estamos en todos los niveles climáticos desde los 400 metros de altura hasta los 4.200 metros sobre el nivel del mar. El 80% de los integrantes de la asociación son mujeres campesinas e indígenas; contamos además con una empresa procesadora y comercializadora de plantas medicinales aromáticas y condimentarias que está administrada por sus propios beneficiarios.



Mapa 1. Ubicación de la experiencia

La estructura organizativa de nuestra asociación se muestra en el siguiente diagrama.



Diagrama 1. Estructura organizativa

2. *Jambi* es remedio y *kiwua* es hierba.

Nuestra misión es producir orgánicamente en huertos asociados, plantas medicinales, aromáticas y condimentarias de calidad, para mejorar las condiciones de vida de los asociados y sus familias. De igual manera, capacitar en salud, nutrición y producción a la vez que rescatamos el conocimiento de nuestros antepasados y difundimos el uso y beneficio de las plantas a los socios y sus comunidades. La Asociación de productores de plantas medicinales de Chimborazo *JAMBI KIWA* busca, por medio de la organización, brindar alternativas de producción, procesamiento, transformación y comercialización, creando plazas de trabajo para enfrentar la crisis social y económica, disminuyendo la migración y evitando los intermediarios. Nuestra organización tiene un valor agregado al rescatar y revalorizar el conocimiento ancestral, mantener la biodiversidad, unir fuerzas para trabajar de manera conjunta y desarrollar proyectos que permitan mejorar la calidad de vida de los asociados en sus propias comunidades.

> Nosotros nos hemos dedicado a hacer la investigación *in situ* desde nuestros propios conocimientos, desde nuestras propias necesidades; para que podamos generar nuevas alternativas y mantener ese equilibrio entre hombre-naturaleza, el equilibrio de la biodiversidad. Nuestro quehacer es también, buscar nuestra identidad pues, desgraciadamente desde la invasión de los españoles hemos sufrido maltrato y explotación. Nosotros hemos querido retomar eso, buscamos identificarnos no solamente como indios, sino también como personas, como seres humanos, como parte de esta naturaleza, como parte de este planeta.

En el futuro, buscamos ser una asociación autosostenible, contar con nuevos líderes e incursionar en otras áreas con productos innovadores (turismo y artesanía) y tener representatividad sectorial y nacional. También queremos replicar nuestra experiencia prestando servicios de capacitación y asesoramiento técnico rescatando el conocimiento ancestral, la solidaridad, confianza, seriedad, lealtad y participación, que forman parte de la identidad de la organización comunitaria.

La organización nace en las comunidades y cada una de estas tienen un delegado o representante a la organización zonal. Hay cuatro zonas de trabajo y cada una tiene su representante al Consejo Directivo y Comité de Vigilancia. Las reuniones se realizan mensualmente para recibir informe de las diferentes áreas y de empresa, proponer y resolver nuevas alternativas de trabajo para la Asociación, y planificar siembras y cosechas para el procesamiento de la planta.



Diagrama 2. Organización operativa

La gestión de la empresa está bajo la responsabilidad de sus socios, siendo la Asamblea General la que decide sobre la contratación. El Consejo Directivo junto con la Gerencia controla y toma las decisiones con respecto al personal administrativo y operativo de la empresa, que son todos los socios de la Asociación. El Comité de Vigilancia controla la gestión de la dirigencia y la administración de la empresa.

> Para incentivar la participación, todos los empleados somos socios y todos generamos trabajo. Si nosotros no mantenemos la asociación con la naturaleza no habría organización, no habría desarrollo, no habría mejoramiento para la calidad de vida de los asociados. En cuanto a la cadena productiva, nosotros tenemos la mano de obra, tenemos la tierra, tenemos nuestro conocimiento ancestral para poder cultivar, nosotros hacemos la cosecha, el transporte, el procesamiento, y luego hacemos la comercialización. Ahora mismo, estamos en el mercado nacional con productos de nuestra organización en los supermercados.

La situación a la cual se enfrenta nuestro país y los otros países de Latinoamérica es la ausencia de fuentes de trabajo que permitan vivir con dignidad y libertad a sus habitantes. La fuerte invasión de químicos en los cultivos y la medicina, ha generado un deterioro del medio ambiente y del ser humano y los costos de los mismos no están al alcance de los sectores más empobrecidos. La falta de apoyo a los agricultores en capacitación y recursos económicos, como créditos para la producción y mercado para sus productos a precios justos, ha generado de igual manera una alta migración campesina, lo que finalmente ocasiona el deterioro familiar y comunitario y la pérdida de identidad de los sectores indígenas y campesinos.

> Nosotros hemos buscado mantener la biodiversidad desde la cosmovisión, miramos que los elementos, nuestros dioses, son los que nos dan la vida, los que nos fortalecen, nos dan energía, nos dan de comer, nos dan el aire puro para respirar y eso es fundamental para nosotros. En la comunidad, nos hemos integrado y hemos logrado extender una escuela de medicina andina. Nuestros objetivos son mejorar las condiciones de vida de las familias campesinas e indígenas, no sólo en lo económico, sino también rescatando y valorizado los saberes ancestrales, haciendo visible el trabajo comunitario de la mujer, integradora de la familia, integradora de la comunidad; lo que otorga un valor agregado a nuestra producción. Reconocemos que hemos tenido que implementar reglas: las buenas prácticas agrícolas de producción y de conservación, planes de manejo, planes de negocio; pero lo que más nos interesa es tener representatividad en el Estado porque realmente aquí puede venir cualquiera a investigar, patentar y hacer suyo lo que es nuestro. Lo que estamos defendiendo es nuestra representatividad para hacer propuestas y con ello ganar más fortaleza.

Gracias a su gran biodiversidad, Ecuador cuenta con variedad de productos con calidad certificada como lo son las plantas, que contienen altos porcentajes de aceites esenciales y propiedades curativas. La creciente demanda de mercado de ingredientes naturales en el mundo, especialmente en la Comunidad Europea y Norte América es para nosotros una oportunidad. Otra fortaleza es el conocimiento ancestral que ha sido transmitido de generación en generación y el trabajo asociativo que genera nuevas oportunidades para la creación de empresas comunitarias.

Todo esto lo hemos conseguido mediante la capacitación permanente, de campesino a campesino, con un lenguaje y metodología acorde al entorno, rescatando la sabiduría ancestral en temas como cultivos orgánicos, medicina andina, gastronomía andina, buenas prácticas agrícolas, de manufactura, recolección, conservación, investigación y reproducción de plantas en peligro de extinción como son: valeriana, cola de caballo y chuquiragua. Nosotros replicamos para transmitir a las nuevas generaciones el valor y aprovechamiento de las plantas medicinales y así conservar la biodiversidad.

Implementamos los huertos asociados con cultivos orgánicos, con plantas medicinales y con cultivos que permitan proveer una buena alimentación a las familias, base fundamental de una buena salud y de la generación de ingresos adicionales para los asociados. Cultivamos, procesamos y comercializamos productos de las plantas aromáticas, condimentos y medicinales en presentaciones de tisanas, polvo y granulados, para el mercado nacional e

internacional bajo normas de calidad certificadas. Creamos espacios donde las mujeres, jóvenes y niños participen con equidad y sea visible el aporte socioeconómico que ellos generan. Igualmente, conservamos el medio ambiente y la naturaleza, promoviendo en las comunidades y sus asociados la no quema de páramos y evitando la deforestación. Por último, investigamos nuevos nichos de mercados para ingresar con nuestros productos.

Por generaciones la cultura indígena se ha mantenido fuerte en la lucha por sus derechos y, a pesar de la conquista española, ha sobrevivido y es constante en la transmisión oral del conocimiento ancestral relacionado con el cultivo y la medicina andina y los usos y beneficios de las plantas a nuevas generaciones.

Nuestras fortalezas se basan en la solidaridad entre los comuneros, lo que permite compartir los problemas y la producción que nos da la *Pacha Mama*; el trabajo comunitario para el desarrollo de las comunidades (*la minga*); el *randinpag* para crear la familiaridad, que consiste en prestarse la mano para el trabajo agrícola o de construcción y compartir saberes; y la comercialización a base del intercambio de productos (el trueque).

Otras fortalezas tienen que ver con la participación comprometida de la mujer como multiplicadora del conocimiento en la comunidad y la familia en lo relacionado con la parte agrícola y pecuaria, la artesanía, la medicina andina, y también como líder y dirigente siempre fiel a continuar la búsqueda de mejores condiciones de vida con equidad y libertad para quienes están en su entorno.

> La participación de la mujer como multiplicadora del conocimiento y como líder y dirigente ha sido muy eficiente. Cuando una mujer se compromete con algo, siempre lo saca adelante. Eso lo hemos demostrado; estamos al frente y lo seguiremos estando siempre, no por ser yo quien este aquí, sino por que estoy representando a un pueblo, una etnia, una cultura; y queremos ver un mejoramiento en sus condiciones de vida con equidad y libertad, y no porque alguien las impone.

Tenemos un trabajo comprometido con participación en los diversos espacios, queremos evitar el asistencialismo, el paternalismo y la dependencia. Creemos que somos nosotros quienes debemos ser sujetos activos de nuestro propio desarrollo, con equidad y libertad. Las actividades realizadas por la asociación se pueden resumir así:

- Estructuración, legalización y consolidación de la Asociación de productores por el Ministerio de Bienestar Social No. 202. Creación de la empresa de procesamiento y comercialización *JAMBI KIWA* con permiso de funcionamiento otorgado por el Ministerio de Salud No. 12285.

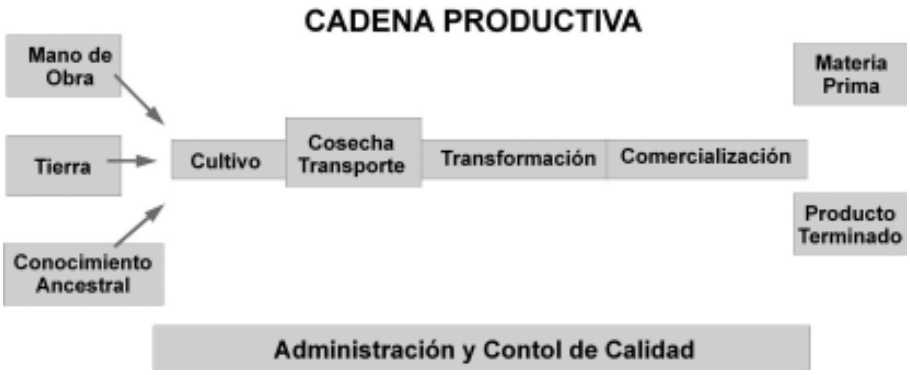
- Capacitación de líderes y dirigentes de la asociación y de otras organizaciones rurales para la generación de nuevas empresas y microempresas rurales.

- Concurso con cada una de las comunidades miembros para el nombre y logo de la empresa, una forma de participación del emprendimiento de las familias en la construcción de aquel gran sueño. Así mismo, se ha realizado un concurso de huertos de los asociados con la finalidad de intercambiar experiencias.

- Talleres de sistematización de saberes ancestrales que han consolidado la creación de la Escuela de Medicina Ancestral Andina para el reconocimiento de los *yacchas* y parteras que están sirviendo en las comunidades participantes.

- Capacitación de los miembros de la asociación y organizaciones del país y a nivel andino, en cultivo, reproducción, recolección, y selección de plantas y semillas de plantas nativas e introducidas.

- Elaboración de material de difusión sobre los usos y propiedades curativas de las plantas *"La magia de las plantas"* volúmen 1 y 2, y la "*Historia de Jambi Kiwa"*, así como videos de la asociación y el proceso productivo de la empresa. De este modo se movilizan activos para el desarrollo comunitario.



Nuestra planta procesadora dispone de un espacio para procesar 12.000 kilos mensuales de planta fresca, lo que da una ración de 4.000 kilos en seco, dependiendo de las plantas requeridas por los clientes. En el tema de mercados, tenemos convenios de comercialización con clientes de acuerdo con las plantas

requeridas o la demanda del mercado. A nivel nacional, somos proveedores de materia prima con humedad relativa al 9% en sacos de 25 a 30 kilos de empresas de tisanas, fitofármacos, centros naturistas y naturópatas. Como producto terminado tenemos desarrolladas diez formulaciones de tisanas medicinales y aromáticas, baños energizantes y extractos de hierbas medicinales, cremas, shampoo, etc. A nivel internacional contamos con certificación orgánica BCS y Comercio Justo FAIR TRADE y estamos comercializando con Canadá, Francia, Estados Unidos y empezando contactos en Colombia y Holanda.

Como logros podemos destacar la implementación de la planta de 650 metros cuadrados, equipada con maquinaria de procesamiento, laboratorio de análisis químico, espacios de embalaje de productos y bodegas así como un camión de transporte de cosechas. Contamos además, con dos cabañas para el alojamiento del personal que realiza pasantías o prácticas en la empresa o comunidades productoras y un aula de reuniones. También podemos destacar la implementación de huertos demostrativos y de investigación de plantas en peligro de extinción. Contamos con personal capacitado en administración, comercialización, procesamiento, cultivo orgánico y promoción zonal de campo.

Hemos realizado alianzas estratégicas de producción y comercialización con organizaciones de productores y empresas empacadoras; así como convenios de apoyo técnico y financiero con instituciones y universidades locales, nacionales e internacionales. Hemos llevado a cabo procesos de capacitación e implementación del sistema de calidad en la planta de procesamiento, bajo las normas de calidad establecidas, Buenas Prácticas de Manufactura (BPM), certificación orgánica con la BSC de Alemania, certificación de Comercio Justo (Fair Trade), permiso de Impacto Ambiental con el Ministerio del Ambiente y permiso fitosanitario otorgado por SESA. Por último, hemos logrado integrar y liderar la Red de Productores de Plantas *MASHI NUMI* a nivel nacional.

Hemos participado en ferias internacionales en Alemania, Brasil, España, Estados Unidos, ferias locales en las comunidades con ocasión de fiestas patronales, y ferias nacionales en cantones, provincias del país y a nivel andino.

Los premios obtenidos por la Asociación son:

- Emprendimientos exitosos liderados por mujeres en Cuenca, 2002.

- Uso sostenible de la biodiversidad con el IICA en Managua, Nicaragua; marzo de 2003.

- Reconocimiento por parte de instituciones del Estado como es el Consejo Nacional para la reactivación de la producción y la competitividad, como facilitadores para replicar la experiencia con otras organizaciones.

Entre los impactos económicos generados por el proyecto podemos destacar:

- Los socios perciben un ingreso adicional de aproximadamente 50 dólares mensuales por la venta en fresco de plantas que anteriormente consideraban maleza. Los precios de las plantas en fresco varían de acuerdo con la dificultad del cultivo o la recolección.

- La venta directa de la producción por parte de la empresa erradica los intermediarios, y provee una utilidad del 10% mínimo y del 30% como máximo, para beneficiar al público consumidor y productor.

- La certeza de compra y precio justo pactado en función del rendimiento y dificultad del cultivo.

- La creación de once plazas de trabajo para los socios, con sueldos establecidos según el código de trabajo y los beneficios de la ley.

- Manejo técnico, orgánico y rentable de los huertos lo que facilita una armonía entre el hombre y la naturaleza; además de la obtención de productos para la alimentación familiar.

- Independencia económica de las mujeres, lo que ha permitido elevar su autoestima y hacer visible su aporte socio económico.

Entre los impactos sociales tenemos:

- La formación y capacitación de los asociados generando así un mejoramiento de su autoestima; ahora los beneficiarios dirigen su propio desarrollo.

- Rescate y revalorización de la cultura y medicina andina por medio de los cursos que se dictan anualmente.

- Fomento de la equidad de género. Por resolución de Asamblea General la dirigencia estará presidida por mujeres y habrá participación equitativa de hombres y mujeres en la toma de decisiones.

- Los pequeños productores/as, campesinos/as e indígenas organizados se han constituido en empresarios exitosos con reconocimiento nacional e internacional.

- Valorización del conocimiento comunitario involucrando a los jóvenes, mujeres y niños con el compromiso de ser multiplicadores del saber en las diferentes áreas que tiene la asociación.

Entre los impactos ambientales sobresalen:

- El detenimiento de la quema de los páramos en las comunidades miembro, promoviendo la reforestación con plantas y arbustos nativos.

- La recuperación de formas de cultivo ancestrales para mantener la alimentación y la aplicación de nuevas formas de productos orgánicos para reemplazar fertilizantes y fungicidas químicos.

- Conservación del suelo por medio de la asociación de cultivos, la construcción de terrazas de formación lenta y las cortinas rompevientos.

- Capacitación e implementación en buenas prácticas agrícolas (BPA), buenas prácticas de conservación (BPC), buenas prácticas de recolección (BPR) y planes de manejo.

- Aporte de las familias en el trabajo comunitario con las mingas para siembras y actividades en la finca de la asociación.

En todo el proceso también hemos encontrado las siguientes dificultades:

- Falta de credibilidad frente a ciertas instituciones en lo que respecta al manejo de proyectos.

- Ausencia de manuales especializados que proporcionen técnicas de reproducción de plantas y semillas nativas, y de implementación de maquinaria para el procesamiento de grandes volúmenes.

- Falta de coordinación de los diferentes proyectos de plantas medicinales existentes en el país, para llegar a una estandarización de calidad y precios que faciliten una comercialización conjunta a nivel nacional e internacional o el establecimiento de reglas o leyes que beneficien a los productores.

- Desvalorización de la medicina tradicional andina por sectores interesados.

Finalmente, durante el proceso también hemos generado una serie de aprendizajes que mencionaremos a continuación. En el tema de los mercados, entendimos que como resultado de la dolarización los costos de producción son elevados para enfrentar la competencia dentro de los países de la CAN. Sin embargo, la calidad del producto ha logrado posicionarnos en el mercado nacional e internacional. En el mercado nacional es importante cumplir con las fechas y cantidades de entrega pactadas y mantener bajos los costos de producción, pues hay gran competencia generada en ocasiones por la entrada ilegal de productos de

Colombia, Perú y la existencia de nuevas organizaciones con proyectos autofinanciados. En el mercado internacional, se requieren normas de calidad implementadas y certificación orgánica y de comercio justo, así como asegurar los volúmenes de producción. También es necesario maquinaria y sistemas de producción eficientes y de bajos costos para competir internacionalmente.

Hemos demostrado que mediante la organización es posible crear una empresa administrada por sus Beneficiarios.

> Una reflexión para nosotros ha sido el paso de pequeño productor a empresario, porque nosotros mismos somos empresarios aunque seamos unos agricultores chiquitos, aunque tengamos 400 metros de tierra somos empresarios y requiere mucho tiempo, requiere del compromiso de los socios dentro de la organización, la credibilidad y la confianza en que yo lo puedo hacer y todos lo podemos hacer.

En el tema ambiental, hemos aprendido que es importante contar con un sistema sostenible de recolección que garantice el trabajo de la asociación. Los métodos de cultivo no deben agredir física, química o energéticamente a la naturaleza para obtener una buena producción. Igualmente, es necesaria la creación del banco de semillas y plantas que asegure la conservación de especies nativas en peligro de extinción.

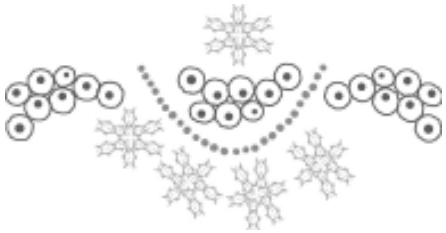
En el futuro, aspiramos a tener representatividad en el sector de ingredientes naturales del Estado; ampliar la infraestructura para el procesamiento y elaboración de nuevos productos de comercialización internacional; aumentar los cultivos en especies y espacios con el fin de obtener las cantidades necesarias para la transformación; reducir los precios de compra de la materia prima a los productores para generar mejores ingresos a sus hogares; y por último, ser una escuela de aprendizaje que ofrezca capacitación a la mayoría de sus miembros en lo relacionado con gestión empresarial, salud, cultivos orgánicos, comercialización, género y equidad.

Nuestro mensaje

El paso de productor a empresario requiere de entrega, tiempo, credibilidad, seguridad y confianza tanto personal como comunitaria. Si una empresa está financiada por un determinado número de personas con recursos económicos, nosotros también podemos llegar a ser grandes empresarios capaces de competir, uniendo nuestras fuerzas entre cientos y miles de personas soñadoras de un nuevo amanecer.

El cambio que nosotros queremos tiene que ser desde nosotros para nosotros, valorándonos como personas con capacidades para desempeñarnos en la sociedad. Una persona, familia, comunidad, todo un país, crece y se desarrolla cuando todos nos involucramos dejando el individualismo, el conformismo, la dependencia y los temores. Las mujeres seremos siempre el presente, el hoy y el mañana con lealtad, equidad y libertad.

Mensaje de Candiquigua. Las mujeres somos ayer, hoy y mañana quienes preservamos la sabiduría con lealtad. Conservemos la biodiversidad manteniendo la salud de un pueblo, no para curar sino para mantener a ese ser humano libre tanto sicológicamente como físicamente con altitud; valoremos nuestro entorno, y valoremos la sabiduría comunitaria. Nuestras potencialidades deben ser, defender y preservar nuestra cultura.



Participación de la mujer guambiana en el plan integral de vida, Guambia, Colombia

Gretta Acosta.
Antropóloga, investigadora independiente. Colombia.

Introducción

La historia del plan integral de vida del pueblo guambiano está estrechamente relacionada con la historia de la lucha guambiana por la tierra y por la politica de "recuperarlo todo" adelantada durante las décadas del setenta y ochenta en el Cauca. Su primer momento de consolidación como estrategia se da en 1993, cuando de la mano de CENCOA y la ONG alemana Konrad Adenauer, el cabildo publica los lineamientos generales del primer plan de vida indígena en Colombia. Este plan de vida es el resultado de una coyuntura espacial y temporal dada al interior del territorio guambiano consistente en la articulación de dos procesos con diferente magnitud y carácter.

De una parte están las demandas políticas del pueblo guambiano por el reconocimiento de sus derechos originales y por el respeto y la recuperación de su autonomía cultural como pueblo originario. Estas demandas aparecieron expuestas por primera vez en el Manifiesto Guambiano de 1981 y en 1993 se convirtieron en la base de la filosofía propia del plan de vida que retoma temáticas claves de la lucha como son: la reconstrucción, el derecho a la autonomía, el autoreconocimiento, la autodeterminación, la necesidad de ejercer sus propias ideas, la importancia de la historia particular y la posibilidad de decidir sobre su destino.

> La reconstrucción de un pueblo indígena, avasallado y aculturizado por espacio de 500 años de influencia y dominación externa. […]Tenemos derecho a organizarnos de forma distinta, a dirigirnos nosotros mismos, a tener mando sobre nuestra tierra, porque el cabildo es la máxima autoridad, [...] Los invasores de ayer y de hoy, todos nos dicen que tenemos que dejar de ser indios para entrar en la civilización, para poder progresar. […] Recuperar la tierra para recuperarlo todo: autoridad, justicia y trabajo. Por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando en nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como las de otros. Así podemos echar para delante nuestras tradiciones, conocimientos y costumbres, esas costumbres que forman nuestra vida de guambianos de hoy. Solo así podremos todas las comunidades indígenas reconstruir nuestro propio destino (Manifiesto Guambiano, 1981: 8).

De otra parte, están las instancias de la planificación occidental que entraron en el territorio guambiano paralelamente a sus luchas. Como ejemplo de aquellas que incidieron de manera directa en el plan integral de vida tenemos el Primer planeamiento educativo guambiano (1985); el Plan preliminar de desarrollo del pueblo guambiano (1985 -1987); el Primer censo estudio guambiano (1990 -1991) y el Diagnóstico del pueblo guambiano (1993–1994) junto con los documentos de planeación elaborados por el equipo multidisciplinario de CENCOA. También incidieron los permanentes proyectos de modernización del resguardo que marcaron una fuerte tendencia desarrollista entre la población y, especialmente, entre algunos de los líderes que estuvieron al frente de la elaboración del plan de desarrollo.

Hacia 1993 estos dos procesos confluyeron de una manera un tanto polémica al interior del resguardo; de un plan de desarrollo para Guambía –concepto que se había trabajado desde 1985- se pasó a hablar del plan integral de vida del pueblo guambiano, el cual, desde entonces se ha convertido en la herramienta oficial del cabildo para adelantar sus actividades de negociación étnica, política y económica.

El propósito de esta exposición es señalar en qué medida una estrategia política tan importante y actual como lo es el plan de vida, por definición fundamental para la supervivencia indígena, alimenta la disposición al interior del territorio por ocuparse de procesos que refuercen los escenarios para la reproducción de la identidad cultural. Como el tema que nos reúne tiene que ver con la mujer indígena, para poder ocuparme de las situaciones por las que atraviesa la mujer guambiana contemplaré los siguientes tres puntos de contraste:

- Los escenarios de desequilibrio en que se encuentra la mujer con respecto al hombre guambiano desde la perspectiva tradicional.

- Los planteamientos que sobre la sociedad *ideal* guambiana se formulan dentro del plan integral de vida.

- Las acciones concretas del plan de vida.

Antes de considerar estos puntos de contraste es necesario tener en cuenta algunas de las definiciones oficiales de desarrollo propio. Esto nos permitirá establecer denominadores comunes y entender porqué la situación de la mujer guambiana en relación con el plan de vida se convierte en una pregunta.

> **E**l desarrollo alternativo ofrece una respuesta diferente a interrogantes básicos sobre el estilo de desarrollo. ¿Qué? ¿para qué? ¿quiénes? ¿para quiénes? ¿cómo?. Y está abierto al diálogo y la diversidad cultural […] que implica conscientización, organización y cambio en el estilo de vida (ONIC, 2000).

La necesidad principal a la que responden los planes de vida, es la de vivir como indígenas en el momento actual, momento de las tecnologías, con facilidades de acceso a la información mundial, de rápida modernización y diversidad. Un plan de vida dispone cómo hacerlo de acuerdo con la cosmovisión indígena (Acosta, 2003: 142).

Llamamos desarrollo propio a la forma como recreamos y proyectamos nuestra vida, que está ligada necesariamente a la concepción que tenemos sobre el orden del mundo, señalada en nuestras leyes de origen (ONIC, 1999: 18).

Los planes de vida son condensaciones culturales que actúan inconscientemente, permitiendo la existencia de los pueblos. Corresponde a la educación hacer consciente estos procesos para que se constituyan en estrategias de supervivencia con la idea de continuar la reproducción material y espiritual de los pueblos, que son el fundamento de la identidad.

Las organizaciones han determinado que los planes de vida pueden constituirse en una herramienta fundamental para lograr la integración, coherencia, orden y sistematización de las alternativas de solución que plantean los pueblos indígenas frente a la problemática actual. Pero sobre todo, es claro que los pueblos indígenas ven en los planes de vida una alternativa para decidir su futuro de manera autónoma a partir de sus propias visiones, basados en las necesidades sentidas y como instrumento para propiciar la reproducción espiritual y material (ONIC, 1998: 8).

Los pueblos indígenas debemos establecer nuestras propias propuestas de desarrollo que permitan ofrecer una proyección de futuro mucho más equitativa (ONIC, 1999: 17).

Desarrollo es ombligar nuestras culturas con sentido critico y sabiduría milenaria para reciclar como el mar, todos los elementos negativos que tengan nuestras culturas y que se puedan transformar en árboles de vida que reforesten toda nuestra existencia. Desarrollo es la jovenciada permanente de la cultura con el ritmo de la relación de pareja con la naturaleza, proyectando el futuro desde el origen, siguiendo la preparación y los procesos necesarios, recreando el sentido de unión desde el trabajo, la familia y la comunidad (Ibíd.: 19).

> Nuestra idea de desarrollo y de bienestar, es diferente al punto de vista occidental. Nosotros orientaremos nuestro destino por el camino trazado por las leyes de origen, las que siempre observaremos para que nos orienten el futuro. Este aspecto fundamental es el que nos da unidad como pueblos y la fuerza necesaria para enfrentar las propuestas de desarrollo ajenas a nosotros (Ibíd.: 20).
>
> Hablar de un plan de vida es hablar de construir y reconstruir un espacio vital para nacer, crecer y fluir. Es hablar de vida y de sobrevivencia. Es construir un camino que facilite el transito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación (Preámbulo del plan integral de vida del pueblo guambiano).

Es notable la jerarquía que dentro de todas las definiciones tienen las leyes de origen, el pensamiento propio, la cosmovisión, el orden del mundo particular, la identidad, el diálogo, la conscientización, la historia de origen, el equilibrio y los espacios vitales como punto de partida para la reproducción material, espiritual, cultural y la supervivencia étnica. Esto nos lleva a pensar que el plan integral de vida es el mecanismo idóneo para solucionar aquellos problemas que afrontan las mujeres guambianas puesto que justamente está encaminado a resolver problemas colectivos desde aquel pensamiento propio basado en el equilibrio y el respeto.

En adelante nos ocuparemos de los tres campos de contraste propuestos anteriormente.

Escenarios de desequilibrio en que se encuentra la mujer con respecto al hombre guambiano desde la perspectiva tradicional

Para comprender mejor en qué consisten los *escenarios de desequilibrio*, es necesario conocer el papel de la mujer dentro de la sociedad ideal guambiana de acuerdo con el pensamiento tradicional y propio. Se ha podido establecer que las labores dentro de la pareja estaban distribuidas equilibradamente: cultivos pesados como la papa, ulluco y trigo estaban a cargo del hombre (cultivos que adicionalmente obtienen mas valor en el mercado) y cultivos algo menos duros como la cebolla, el ajo, la zanahoria y los pequeños cultivos de la huerta casera estaban a cargo de la mujer quien la aprovechaba además para enseñar a sus hijos e hijas a trabajar la tierra. El cultivo de maíz era trabajado por los dos.

Las decisiones de la pareja se tomaban en conjunto frente al fogón razón por la cual es común que aún las mujeres en los eventos públicos del cabildo y las asambleas acompañen sin

participar directa y abiertamente. Se supone que las decisiones que tomen los hombres líderes o cabildantes, que son las cabezas visibles, han sido aquellas acordadas con sus mujeres frente al fogón, lugar en el que se educa y crece la familia. De lo anterior se deduce una explicación sobre el discreto papel que la mujer guambiana ha tenido en relación con los espacios de poder en Guambía, de los cuales el plan de vida es el más importante por ahora. Durante los años que duró el proceso de elaboración del plan de vida, que consistió en hacer talleres en todas las zonas del resguardo, la presencia activa de la mujer en las reuniones fue más bien discreta.

Por último, podemos apreciar el nexo que –según el pensamiento tradicional guambiano- existe entre la mujer y la tierra, relación dentro de la que se reconoce la vitalidad que tiene la entidad femenina. A la mujer se la asocia directamente con las bondades que ofrece la tierra: calor, alimento, vida y afecto; cuatro elementos que permiten la reproducción y la supervivencia física y socio cultural.

> Si uno mira a la mujer ella es quien nos da el afecto, el abrigo, los alimentos y un sitio donde descansar; desde que uno mismo está en el seno de la mujer, germina la vida y comienza a crecer en la tierra. Ahí está el sitio durante nueve meses. Ahí está el alimento interno que recibe durante todo ese tiempo, y está toda una generación que en ese momento crece dentro del vientre de una mujer. Del pensamiento de la pareja depende la formación de ese nuevo ser que vienen al mundo. Por ello, nosotros consideramos que la mujer es vital para el sostenimiento de la comunidad, además porque nosotros los hombres somos fáciles de intercambiar y nos camuflamos, mientras que la mujer no, la mujer ha sido mas valiente, ha tenido mas permanencia (Taita Mario Calambas Mishambe, Vida y Pensamiento Guambiano. Pp. 254.).

Teniendo en cuenta lo anterior podemos comprender mejor cuáles son aquellos *escenarios de desequilibrio* que afrontan las mujeres guambianas, y que producen una sobrecarga de trabajo diario en la medida en que varias de las actividades a su cargo se realizan simultáneamente y además, a éstas se suman otros graves problemas que afectan a toda la población guambiana como lo son la escasez de tierra y la discriminación.

Entre las actividades a su cargo se encuentran:

- Cocinar para la familia, mingas, jornaleros, cabildo y entierros, entre otros.

- Trabajar la tierra junto con su compañero en la preparación, siembra, cosecha y venta.

- Cuidado de la casa.
- Atención y educación de los hijos e hijas.
- Cuidado de animales domésticos.
- Llevar chumbados en la espalda a los niños pequeños, como mínimo hasta los dos años.
- Hilar merino y tejer mochilas sin aguja.
- Hacer anacos y ruanas para los hombres de la familia.
- Cargar leña.
- Pastar ganado.

A esto hay que agregar que es muy frecuente el madresolterismo y la violencia intrafamiliar causada por el consumo de alcohol.

Esta sobrecarga es reconocida y permanentemente discutida dentro del cabildo. Un ejemplo de ello es el hecho que dentro de la comunidad se acepta que la elaboración de todo el vestido guambiano quedó en manos de la mujer y que el sombrero propio o *tampalkuarè*, cuya elaboración era parte de las responsabilidades del hombre, hoy está prácticamente perdido viéndose sustituido por uno de fieltro. Otra reflexión señala que como consecuencia de esta sobrecarga, actualmente es común que las ruanas de los hombres guambianos sean muy pequeñas y se asemejen más a petos que, por supuesto, no protegen adecuadamente del frío, lo cual refleja el poco tiempo y cariño de la mujer guambiana pues antiguamente el número, grosor, trabajo y la cantidad de ruanas que tuviera un guambiano demostraban el afecto y las habilidades de su compañera.

Planteamientos que sobre la sociedad ideal guambiana se formulan dentro del plan integral de vida a partir del pensamiento propio

> En Guambía más que hablar de política se habla de ley. La ley nace y se hace en los fogones, en los caminos, en los trabajos; es costumbre, se trasmite de padres a hijos *MAYAELè!* Entre todos y para todos, para el bien común como lo es el agua, como es el aire, como es la tierra, el trabajo y el vestido; así debe ser la ley. Sólo así la ley puede reunir y acompañar *MAYAELè LINCHAP.* La ley pronuncia cómo ser guambiano, cómo andar entre la familia, entre la comunidad y con otros pueblos. La ley también nace de la tierra y la comunidad y sirve para andar, para permanecer, para no acabarse. Tenemos que formar una ley donde podamos reconocer nuestro pensamiento. Estamos pronunciando una ley para que nuestros jóvenes y nuestros niños tengan por donde caminar; que aconseje y acompañe como un

> padrino a su ahijado, así debe ser la ley. Ley para ser trabajador en familia, para que todos interpretemos que es una carta fundamental, por eso la llamamos MAYAELè WATSIK. La ley de guambía tiene que basarse en el *Latá - Latá,* pero no para partir, o para dividir, sino para brindarle a todo guambiano la oportunidad de florecer. Los niños, los jóvenes, las mujeres y hombres tienen derecho a florecer antes de dar fruto, solo así se puede abrir nuevos caminos en el pensamiento, en el conocimiento, en la producción (Plan integral de vida del pueblo guambiano).

Dentro del pensamiento guambiano existen tres leyes primordiales que guían las reflexiones sobre el transcurrir de la sociedad, y que en su momento determinaron la transformación y el derrotero del plan integral de vida como concepto proveniente de los mayores cuyo propósito era acompañar la *inevitable* tendencia hacia la planificación moderna. Este acompañar es una forma de vivir y de relacionarse en el territorio y es una de las tres leyes fundamentales que dictan cómo vivir como guambianos. Por supuesto, ellas también marcan la manera de relacionarse con las mujeres y de cierta manera son estas tres leyes las que nos permitirán comprender la relación entre la filosofía, la acción del plan de vida y las mujeres guambianas.

Latá – Latá: Cuando se dice latá - latá se dice igualdad siendo la base de las relaciones ideales en Guambía. Y para que este sea su significado debe decirse dos veces, ya que una sola vez indica individualismo. Esto quiere decir que se debe dar por igual a todos (mayaelè), que se debe compartir y acompañar en igualdad. Es el principio básico dentro de la pareja, dentro del matrimonio. Este concepto se aplica a todos los aspectos de la vida en comunidad, desde la manera en que se reparte la comida a todos según quien es, hasta la forma en que se asumen los trabajos, se comparten las labores y se acompañan *(linchap)* hombre y mujer dentro de la unidad de la pareja.

> [...] Es una idea muy grande. El que sabe este principio debe decir: hay derecho para mí y para ustedes también, hay comida para mí y para ustedes igual. Pero no es para todos por igual sino a cada uno según su derecho y cuando le corresponde según lo que él es, porque todos no son iguales... (Vasco, 2002: 297).

Mayaelè: Significa todos juntos. Que hay para todos y que es para todos. No se queda por fuera nadie del pueblo guambiano. Este concepto reúne a todos los que acompañan *(linchap).*

Linchap: Significa acompañar. La base de toda la fuerza es el acompañamiento, este principio da la unidad a un pueblo.

Un ejemplo de la presencia de estas tres leyes se da en el espíritu de las mingas a las cuales se convoca a todos *(mayaelè)* para que acompañen *(linchap)* por igual *(latá-latá);* aunque también es obvio que su espíritu cada vez cae más en desuso.

Acciones concretas del plan de vida

Para terminar, observemos el último punto de contraste. Revisar las acciones concretas del plan integral de vida nos ayudará a percibir el día a día de esta importante medida. Para tal fin propongo un rápido acercamiento al plan estratégico del plan integral de vida del pueblo guambiano en el cual se condensan los programas, proyectos y actividades concretas que después buscaron financiación.

Este plan estratégico está conformado por nueve estrategias que están a su vez divididas en programas y proyectos. De esas nueve estrategias una se enfoca en la recuperación y fortalecimiento del pensamiento propio y otra en la protección del medio ambiente; las demás están dirigidas hacia el desarrollo agroindustrial, el mejoramiento genético de especies y de pastos, el mejoramiento de la infraestructura en educación y salud, el fomento de empresas y la ampliación del resguardo. De un total de 43 proyectos, 37 están orientados a la modernización del resguardo, cuatro proyectos a la recuperación cultural, de los cuales se han desarrollado tres, y por último dos proyectos de protección al medio ambiente, de los cuales se ha desarrollado parcialmente uno (véase el Plan integral de vida del pueblo guambiano y Acosta, 2003).

La breve descripción anterior nos permite ver cuáles son los proyectos más promovidos por el cabildo a lo largo de 12 años. Una simple comparación numérica demuestra que es evidente la crisis que sufren las actividades o procesos que involucran la recuperación cultural y del medio ambiente, frente al alto número de proyectos dedicados a la construcción de obras de infraestructura en salud y educación y a proyectos de generación de riqueza al interior del territorio. Veamos en qué consistió el proyecto de recuperación cultural dedicado a trabajar por las tradiciones y el mejoramiento de las condiciones de la mujer guambiana.

El Proyecto "educación endógena para la mujer guambiana" fue impulsado y coordinado por Mama Bárbara Muelas Hurtado, lingüista, profesora en el núcleo guambiano, líder y primera vicegobernadora del resguardo de Guambía en el año 2005. Dicho proyecto planteaba la necesidad de impulsar, por parte del cabildo, acciones encaminadas a superar las dificultades que enfrentan las mujeres guambianas como parte de la lucha por recuperar la autonomía de su Pueblo y ejercerla mediante la educación propia. Fue incluido como subproyecto de la estrategia de rescate cultural y pensamiento guambiano del plan estratégico, y su objetivo era retomar la educación de las nuevas generaciones en manos de las familias y de los mayores guambianos, redimensionando a la mujer y reflexionando sobre el papel de la escuela occidental en la que se *estaba dejando* la formación de niños y jóvenes;

es decir, si la mujer abandona el papel tradicional que tiene en la misma medida le es imposible educar a sus hijos.

El proyecto se desarrolló durante un año en cada vereda del resguardo con talleres de orientación y discusión con la comunidad en *wam* (lengua guambiana) a partir de experiencias de vida de las mayoras, e intentando recuperar el valor de los consejos como método de enseñanza. Durante este año se contó con la asistencia de 3.575 personas durante 55 talleres, para un total de 26.4% de 13.500 guambianos. La asistencia fue de 65 personas en promedio por taller.

Al finalizar el año, se propuso que UNICEF continuara con la financiación y que la educación propia para la mujer y la niña guambiana se convirtiera en una política educativa del cabildo: "que la educación sirva para estimar la naturaleza, desde nuestros principios de vida y pensamiento y velar por la preservación y conservación de nuestra identidad cultural". Sin embargo, la continuidad no se logró.

Otros proyectos de recuperación cultural como el grupo de Medicina tradicional en Sierra Morena, la Casa del cacique Payán, la capacitación en elaboración de cultura material guambiana (artesanías) y el proyecto de prevención del alcoholismo propuesto por el comité de comunicaciones; se han caracterizado por los permanentes conflictos con los cabildos de turno, por el poco apoyo político y económico que han recibido y por su corta duración en contraste con el incuestionable apoyo con que ha contado el sector educativo y de salud formal y la construcción de obras de infraestructura; sectores cuyo presupuesto anual y respaldo año tras año ha generado algunas disconformidades al interior del resguardo específicamente con quienes han intentado promover otro tipo de actividades (véase Acosta, 2003).

En un panorama general encontramos que hay presencia de mujeres guambianas como compañeras de los cabildantes. Cabe aclarar que son elegidos solo aquellos hombres que tienen compañera y ellas comparten la dignidad del cargo del hombre ya sea como alguaciles, alcaldes o gobernadores[1]. Algunas son profesoras en el núcleo guambiano y en las escuelas de las zonas y veredas, simultáneamente pueden integrar el Comité de educación; otras, se desempeñan como secretarias del cabildo, recepcionistas, auxiliares en el hospital o como locutoras en la emisora guambiana; la gran mayoría está dedicada a su familia y a la agricultura. En espacios diferentes al plan de vida hay algunas jóvenes mujeres guambianas, cuyo número aumenta en las universidades de Popayán, Cali, Medellín y Bogotá, principalmente, o como asalariadas en las mismas ciudades.

1. Observación de una joven mujer guambiana que hacía parte del auditorio durante la presentación de esta ponencia en el Segundo seminario de mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad y que, debido a su pertinencia, decidí incluir en la versión escrita de la misma.

Se destacan dos mujeres protagonistas de las luchas, que tienen una participación abierta en el cabildo y que han tenido un importante papel en los últimos años. En el 2005 Mama Bárbara Muelas Hurtado, lingüista y ex profesora en el núcleo, quien durante su vida ha mantenido una especial dedicación por la recuperación, enseñanza y valoración del *wam* y del conocimiento de la historia guambiana, fue la primera mujer en ser elegida parte del cabildo en calidad de vicegobernadora después de haber sido postulada por varios años consecutivos. En el mismo sentido Mama Jacinta Tunubalá Tunubalá en el 2005, fue la primera mujer guambiana elegida como alcaldesa de la zona en la que vive (Mishambe).

Conclusiones

El que ésta ponencia girara en torno al plan de vida no es algo gratuito. Si bien puede decirse que es una figura mediatizada por el modelo de desarrollo occidental también reivindica la importancia de formas de vida particulares como derrotero a seguir. Su importancia radica en cuatro aspectos claves: primero, en que se ha convertido en la estrategia más importante y actual de negociación con el Estado; segundo, en que es la condensación de las estrategias modernas de supervivencia de los pueblos indígenas a partir del pensamiento propio; tercero, en que centraliza la actividad política del cabildo y encauza los recursos de transferencias que reciben anualmente[2]; y por último, en que es una iniciativa que se ha nacionalizado incluyendo a *casi todos* los pueblos indígenas de Colombia.

A pesar de que el plan de vida tiene un gran componente de autonomía, por su historia de lucha y por los deseos expresados en el Manifiesto Guambiano, así como por lo que significa incluir el pensamiento propio dentro de una estrategia moderna, parece que el día a día de su estructura no permite desarrollar acciones permanentes y sobre todo contundentes de recuperación cultural que conlleven por ejemplo, al alivio de la sobrecarga de trabajo que sufren las mujeres guambianas.

2. Estos recursos se calculan al multiplicar el valor per capita nacional por el número de habitantes de la entidad territorial. Para el año 2002 la suma de PICN para Guambía ascendía a 1.515.560.818.oo anual. Según la Ley 60/1993 de Competencias y Recursos, por la cual se ha regido el Plan, los porcentajes para la distribución de los recursos son: educación: 30%, salud: 25%, agua potable: 20%, educación física, cultura, recreación deporte y utilización del tiempo libre: 5% y libre inversión: 20%.

La nueva ley de Transferencias 715/2001 establece los siguientes porcentajes: educación: 58.5%, salud: 24.5%, propósito general: 17.4% (que incluye agua potable y saneamiento básico, gastos de funcionamiento, subsidios) y del cual se destinará un 10% para deporte, recreación y cultura (7% deporte y recreación y 3% cultura, que es el énfasis del Plan de Vida). Según la distribución de Competencias y Recursos Territoriales conforme al Acto Legislativo 01/2001 y la Ley 715/2001; el interés del Estado sobre la diversidad cultural se centra más en las manifestaciones artístico-culturales que en las estructuras culturales cotidianas.

Hemos visto cómo la naturalización de la presencia de los "imperativos del desarrollo" y de la planificación occidental al interior del territorio guambiano hacen de estos un modelo compacto y coherente que además, cuenta año tras año con el invariable interés y apoyo de las autoridades guambianas. Desde mi punto de vista, todo esto genera que la lucha por recuperar y/o fortalecer "la cultura", que cuenta únicamente con el 3% del 17% del total de recursos de transferencias, se reduzca en el día a día a promover pequeños y aislados proyectos de breve duración que no logran producir un real impacto social y político ni el contrapeso necesario a la tendencia desarrollista. Es decir, la debilidad y la poca constancia de las acciones dirigidas a establecer o restablecer el equilibrio sociocultural en Guambía y que podrían transformar históricas relaciones de poder, son dos de las características más notables del plan. Viéndolo así, comprendemos que la relación entre las dos tendencias que le dieron forma y fondo al plan integral de vida no es equitativa, mutuamente respetuosa y mucho menos complementaria. Al contrario, el segundo origen -*el desarrollismo occidental*- es el principio dominante.

Retos hacia el futuro en Guambía

La comunidad guambiana se distingue por ser profundamente reflexiva acerca de lo que sucede o no sucede con su "cultura"; de hecho, ésta preocupación determinó la aparición del concepto mismo de plan de vida, así como las continuas discusiones que desde entonces han tenido lugar con respecto al camino economicista y ajeno que ha tomado. Este es un constante proceso crítico que hoy puede transformar la realidad del plan de vida.

A mi modo de ver, uno de los retos más importantes que afronta el pueblo guambiano tiene que ver con darle espacio a su autonomía y a su derecho a establecer caminos de crecimiento particulares; premisas que después de haber sido "recogidas" por la legislación nacional se ha olvidado ejercer. Un primer paso puede darse adelantando actividades concretas, diarias, alejadas de la burocracia y que incluso pueden ser imperceptibles en principio, lideradas por los mayores, las autoridades y los líderes guambianos. Actividades que controviertan la destinación de los porcentajes de los recursos de transferencias y que reformulen las prioridades de trabajo del plan de vida.

Para finalizar, me parece importante reiterar la importancia de una *epistemología del territorio específico* como posibilidad de vida y de pensamiento, de crecimiento propio, de autonomía y de producción de conocimiento que promueva procesos de recuperación y fortalecimiento político y cultural de largo aliento, que trascienda los requisitos y tiempos de proyectos puntuales y aislados, dependientes de financiaciones parciales, inciertas y políticamente tendenciosas.

Bibliografía

ACOSTA, G. N.. 2003. *La Esperanza y el Espejo. El Plan Integral de Vida del Pueblo Guambiano.* Monografía de grado del departamento de Antropología. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. <www.luguiva.net/invitados. cuadro 1>

AGREDO, O. y MARULANDA, S.. 1998. *Cabildo indígena del resguardo de guambía. Vida y pensamiento guambiano.* Silvia. Cauca.

CABILDO DE LA PARCIALIDAD DE GUAMBÍA. 1981. *Manifiesto Guambiano*.

CABILDO DEL PUEBLO GUAMBIANO. 1994. *plan integral de vida del pueblo guambiano.* CENCOA, Visión Mundial. Silvia. Cauca.

COMITÉ DE EDUCACIÓN DEL CABILDO GUAMBIANO. 1996. *Educación endógena para la mujer guambiana.* UNICEF. Silvia. Cauca.

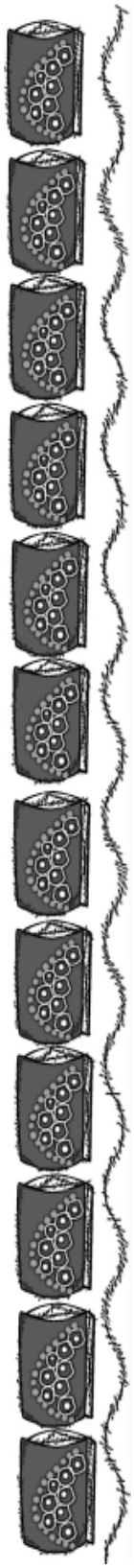
DAGUA, A., ARANDA, M. y VASCO, L. G.. 1998. *Guambianos. Hijos del arcoiris y del agua.* CEREC. Fondo de promoción de la cultura. Fundación Alejandro Ángel Escobar. Bogotá.

ONIC. 1998. *Proyecto de capacitación para el fortalecimiento al proceso de preparación de planes de vida.* Bogotá.

ONIC. 2000. *Presentación sobre el desarrollo alternativo.* Bogotá.

ONIC e IICA. 1999. *Planes de Vida.* Cartilla. Bogotá.

VASCO U., L. G.. 2002. *Entre selva y páramo.* Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.



Agua, crisis ambiental y fractura de un modelo: hacia la construcción de una antropología del agua desde conocimientos, valores y principios femeninos

Lorena Aja Eslava.

Antropóloga, profesora Universidad del Magdalena. Colombia.

Introducción

Actualmente, la preocupación por el agua como recurso vital para la reproducción de la vida humana y de la naturaleza, está al orden del día sin que esto necesariamente suponga un cambio en nuestras prácticas de uso y manejo de la misma. Por el contrario, mientras en los años noventa Colombia era el tercer país en el mundo con riqueza hídrica, en tan solo trece años pasamos a ocupar el décimo lugar, y sin embargo, seguimos siendo considerados como un país rico en agua. A pesar de ésta realidad de a puño, en foros nacionales e internacionales ya se empieza hablar del déficit hídrico como una situación crítica en diferentes regiones del país y del mundo en donde encontramos pequeñas y grandes guerras por el control y usufructo del preciado líquido (Shiva, 2003). Mientras en los años noventa parecía un exabrupto para cualquier colombiano que viajara a Europa, constatar que era más cara el agua embotellada que el vino; se volvió cotidiano en nuestras tierras latinoamericanas consumir el agua en botella como un símbolo de estatus para las nuevas generaciones urbanas consumidoras de cuerpos, mentes y vidas "*light*".

En las cálidas y soleadas localidades del caribe colombiano, por ejemplo, la venta del agua en bolsa de 250 cm^3 se volvió una de las opciones de trabajo para miles de desplazados que han llegado a ciudades como Santa Marta, Cartagena y Barranquilla a protegerse de la guerra que azota nuestra nación y que en las ciudades se traduce en el rebusque diario. Es así como el agua ya no es un simple líquido que nos quita la sed, sino que es un negocio, una mercancía, un mercado en el que, como lo expresa el comercial de la marca de agua *Dasani*[1] de la transnacional *Coca - Cola* "el agua *avanza"* para convertirse en *"Oro Azul",* a la manera de decir de los investigadores Maude Barlow[2] y Tony Clarke[3].

1 .Agua saborizada producida por Coca-Cola.

2 .Fundadora del Movimiento ciudadano Planeta Azul que promueve la protección del agua a escala mundial.

3 .Director de Polaris Institute de Canadá, escribe sobre acuerdos multilaterales.

La preocupación en diferentes puntos del orbe por la creciente comercialización del agua; desde la privatización de los servicios de acueducto y alcantarillado en manos de corporaciones transnacionales, las concesiones y la venta de derechos por uso del agua, hasta el argumento de usar las reglas del mercado para regular el "uso eficiente" de este bien público -por no decir de un patrimonio de la humanidad-, han llevado a plantear seriamente la necesidad de considerar que las normas y reglas que determinan la relación de los pueblos con el agua, se establezcan desde una visión del agua como un derecho humano y no como una mercancía. Lo anterior, nos invita a reflexionar sobre las formas en que nos relacionamos con este elemento, *ser sagrado* para algunas culturas indígenas y/o tradicionales de diferentes lugares del planeta, o *recurso natural* para la mayoría de la sociedad occidental.

La crisis ambiental derivada del deterioro de ecosistemas terrestres y marinos, el agotamiento de especies, la destrucción de la capa de ozono, el cambio climático global, la contaminación del agua, la creciente aparición de nuevas enfermedades en los humanos provenientes de los desequilibrios ecológicos y el deterioro de las condiciones de vida de grandes poblaciones por falta de acceso a la tierra, el alimento y el agua; han prendido las alarmas en algunos sectores sociales frente al modelo de desarrollo y a las formas de vida que hemos decidido adoptar o que, por medio de procesos complejos de dominación, nos han obligado a aceptar. Me refiero a que desde diferentes movimientos sociales, culturales y políticos ya sean indígenas, eco-feministas, científicos y académicos o los partidos políticos verdes; se ha cuestionado el modelo de desarrollo occidental que desde un principio de poder patriarcal se sustenta en el industrialismo, la explotación de la biosfera sin límites y la dominación de territorios, poblaciones y saberes.

Revisemos el origen de este concepto de desarrollo y veamos cómo la encrucijada en la que nos encontramos tiene que ver por un lado, con la lucha entre visiones que se sustentan en una inadecuada comprensión de lo masculino que condujo a un poder patriarcal en occidente y por otro, con la negación de las visiones y formas de relación con la naturaleza a partir de valores y principios femeninos.

Origen del concepto de desarrollo

> Treinta horas después de la concepción, el óvulo fecundado sufre la primera división celular. El embrión, como se llama a partir de ese momento, sigue dividiéndose a medida que recorre la trompa de Falopio. Se implanta en la pared uterina unos seis días después de la fecundación, cuando ya se ha convertido en una esfera de células con una masa embrionaria discoidal. En la segunda semana empieza a formarse la placenta, que nutre al

> embrión, formado ya por tres tipos de tejido primordial: endodermo, ectodermo y mesodermo. En el curso de la tercera semana se forma el tubo neural, precursor del sistema nervioso. En la cara dorsal del embrión empiezan a formarse masas de tejido muscular llamadas somitas o somites, de las que surgirán los principales órganos y glándulas. Los vasos sanguíneos y los primordios de la cavidad digestiva surgen hacia el final de esta semana. Cuando termina el primer mes, ya han empezado a desarrollarse todos los órganos importantes. Los ojos son perceptibles, los brazos y las piernas empiezan a aparecer y late por vez primera un corazón de cuatro cavidades (Enciclopedia Microsoft® Encarta, 2002).

Remontarme a una definición "científica" del desarrollo embrionario de los humanos para hablar del origen del concepto de desarrollo, en términos generales, y del desarrollo sostenible, en particular, como ejemplos de la visión patriarcal tiene como propósito hacernos caer en cuenta de los múltiples caminos que ha tomado esta palabra. El concepto de desarrollo como hoy lo entendemos tiene su origen en una *relación incestuosa entre la ciencia y el poder*. Las ciencias naturales primero pretendieron explicar el origen de la vida por medio de la razón y el método. De dichas búsquedas proviene el concepto de evolución como una ley de la vida que produce cambios en los organismos y los lleva a transformarse de organismos simples a otros más complejos. La evolución, en un sentido amplio, ha sido entendida como un proceso que ha determinado la historia de la naturaleza y como una ley que rige el destino de la vida. Desde la ciencia suponemos que la evolución es progreso y bienestar.

Simultáneamente a los descubrimientos de la leyes de la evolución, como la selección natural definida por Darwin; Marx planteaba el *desarrollo económico y social como una evolución de modos de apropiarse de la naturaleza* a partir de relaciones sociales específicas. Si bien estas formas de comprender la relación del humano con la naturaleza y consigo mismo trataban de aproximarse a la realidad, no estaban desprovistas de esperanza.

Un siglo después tiene lugar la aparición del poder reconociendo su paternidad responsable sobre el desarrollo. Como lo presenta Arturo Escobar en su libro *La invención del tercer mundo*, el presidente estadounidense Harry S. Truman en 1949, ofrece a la mitad del mundo destrozada por la segunda guerra mundial y a la otra mitad colonizada (África, Latinoamérica y Asia), paz y prosperidad a través de "un programa de desarrollo basado en el trato justo y democrático" (Escobar, 1996: 19). Las economías consideradas por Estados Unidos primitivas y estancadas deberían superarse mediante el conocimiento técnico para producir más; deberían salir del subdesarrollo.

En esta primera etapa, el desarrollo fue entendido de manera simplista como crecimiento económico y era medido con los indicadores de necesidades básicas insatisfechas. La

ciencia dio las bases para que se empezara a construir un régimen de verdad en el que se creía que la planificación de la economía llevaría a las economías de nuestros países a las metas de productividad que consideraban adecuadas los países que detentan el poder económico. Dos ilusiones vanas: una, creer que los cambios sociales pueden ser controlados y dirigidos en absoluto; y la otra, creer que con los cambios en las economías los países clasificados como subdesarrollados saldrán de dicha condición. Estas dos ilusiones ocultaban las relaciones de poder que sustentan el discurso del desarrollo y la manera cómo a través de éste los países europeos y Estados Unidos habían logrado volver a colonizar los territorios que se habían independizado apenas un siglo y medio antes. En síntesis, ocultan el desarrollo como un patrón cultural de occidente que le permite dominar y reproducir su dominio en el tiempo y en el espacio global. Este patrón cultural, casi religioso, aunque se autodenomine como secular, está sustentado en el pensamiento cartesiano que ve a la naturaleza como ambiente y recientemente como recurso; separa y vuelve dicotómica la naturaleza de la cultura y el ambiente de lo humano. Esta escisión, es decir, el convertir a la naturaleza en ambiente y recurso, verla como "otro" separado de sí mismo y atribuirle características como la pasividad, lo inerte, la uniformidad, el funcionamiento mecanicista, la fragmentación, la inferioridad permite justificar la dominación, la explotación (Shiva, 1994) y la violación de la naturaleza en nombre del *desarrollo.* Así como la naturaleza ha sido convertida en lo "otro", de igual manera las naciones latinoamericanas y dentro de ellas, los pueblos indígenas, los afrodescendientes y las mujeres también hacen parte de esa *otredad* para occidente. ¿Cuáles han sido las estrategias para la difusión de este patrón y modelo cultural?

Estrategias de difusión del patrón cultural basado en el desarrollo

Al ser clasificados como subdesarrollados y pobres quedaba legitimada la acción de los países desarrollados sobre nuestros territorios. Así, el desarrollo económico no solo se implantó como una estrategia de planificación sino como un paradigma en donde se clasificaba en la categoría de pobres a más de dos terceras partes del mundo (Escobar, 1996). Los países pobres debían buscar entonces, la manera de desarrollar a su población y este problema ya no era sólo económico sino cultural. Desde entonces carecemos de las cualidades que son valoradas por la modernidad y el mundo occidental; carecemos de educación, disciplina, razón y medida.

Todo este proceso se fue construyendo haciendo uso de una manera de narrar la realidad que hoy la mayoría de nosotros todavía considera verdadera y objetiva; por ello, seguimos midiendo la pobreza con indicadores como el NBI o el PIB por nombrar algunos, o los nuevos indicadores de felicidad según los cuales los colombianos somos un pueblo feliz, a pesar de todo. El mundo entero entonces, debe medir el bienestar en los términos que occidente ha considerado verdaderos. A través de la entrada al mercado de todas las esferas de la vida cotidiana de nuestras poblaciones es como el problema de ser desarrollados o no, es

incorporado en la subjetividad de gran parte de las poblaciones llamadas pobres. El problema no es solo ser pobres sino sentirnos y parecerlo.

Empiezan entonces a aflorar resistencias a este discurso tan supremamente poderoso, surgen voces que pretenden equilibrar el exceso de economismo de la vida incorporando lo socia. Así, aparecen problemas como la equidad de género en el desarrollo, el etnodesarrollo o el problema de la diversidad cultural ante la homogenización económica o globalización. Si bien estos planteamientos empezaron a matizar el discurso y a hacerle quiebres y manifestaciones antes insospechadas, no quedaban por fuera de la racionalización de la vida. Con estas relativas disidencias también quedaron cooptadas las iniciativas feministas y étnicas, y lo social se fue diluyendo en la pretensión de que todos deseamos lo mismo. También los modelos cartesianos de la planificación entraron en crisis, dado que esta carrera del desarrollo nos llevó a una excesiva explotación de los recursos de la tierra de donde surgieron los problemas globales como el cambio climático, el rompimiento de la capa de ozono y la imposibilidad de renovar algunos recursos o la sobreexplotación de los mismos. Al presentarse estas alertas, el discurso del desarrollo vira a su izquierda y se empieza a cuestionar la manera como nos estamos relacionando con la naturaleza. Es en este punto cuando enfrentamos la crisis ambiental y en lo que se refiere al agua, se trata de una crisis que se encuentra en ebullición. Se da paso entonces, a un discurso según el cual el desarrollo debe ser sostenible.

En un sentido, el desarrollo sostenible se relaciona con la economización de la naturaleza, tanto así que una de sus tácticas ha sido darle un precio a todos los recursos incluyendo los que no son consumibles; dicha economización lleva a la privatización de la naturaleza mediante estrategias como la declaratoria de patrimonio de la humanidad a territorios estratégicos en términos de biodiversidad o de recursos como el agua, que para países como Estados Unidos es un tema de seguridad nacional. Este tipo de estrategias que llevan implícitas fórmulas como "debemos producir más con menos" (Escobar, 1999: 81) o producir ahora dejándole algo a las generaciones futuras, o buenas prácticas de uso y manejo, o investigación para el desarrollo de tecnologías limpias, o la industrialización "sin chimeneas" con las economías centradas en los servicios como el turismo, o la venta de bienes y servicios ambientales; siguen tratando de hacer viable el crecimiento económico con el ambiente. Tremenda contradicción. Y esta contradicción en lugares como la Sierra Nevada de Santa Marta es vivida como la aniquilación de los considerados otros: pueblos indígenas en situaciones de emergencia humanitaria, violación de mujeres por parte de los diferentes actores armados, destrucción de sitios sagrados y ecosistemas claves para el equilibrio ecológico, como los manglares, para construir infraestructuras para el desarrollo (puertos, represas y hoteles).

Por otra parte, ya no solo la dimensión social o cultural ha sido colonizada, la naturaleza que ya ha pasado a ser una mercancía, se produce ahora en laboratorios. La sostenibilidad será

una meta mientras encontramos en los laboratorios las maneras de producir recursos independientemente de los procesos biológicos naturales. Ya vemos que la clonación es un intento de esto.

Para rematar, las intimidades de la vida se ven escudriñadas por el capital y de esa misma forma los subdesarrollados, pobres, comunidades locales, indígenas, mujeres y raizales tratan de no perder lo poco que les queda de sus conocimientos locales sobre la naturaleza. Estos grupos tienen la conciencia de que la naturaleza no está simplemente dada sino que es producto de nuestras relaciones con ella. La naturaleza es producida desde la cultura y ésta a su vez es transformada por la naturaleza. Las guerras se dan hoy por hoy a todos los niveles; las que vemos en televisión con proyectiles y bombas es solo, a pesar de lo demencial y trágico, una distracción espectacular. Surgen por quién posee el conocimiento de la naturaleza y cómo puede este ser usado para el beneficio de unos pocos que dicen cuidarlo en nombre de toda la humanidad. Estas luchas alcanzan hasta dimensiones espirituales. A este punto resulta pertinente remontarnos a la base, a la estructura, a la roca, a los principios desde los cuales comprendemos el mundo y vivimos y actuamos en él.

La Naturaleza como principio femenino

Comprender lo que somos y decidir vivir y convivir entre nosotros y con otros seres humanos y no humanos de unas ciertas maneras, han sido cuestiones universales planteadas por hombres y mujeres en diferentes épocas. Hoy, las encrucijadas políticas, sociales, ambientales y culturales en las que nos hallamos tanto en el plano individual como mujeres, profesionales, funcionarias públicas, estudiantes, madres, trabajadoras, agricultoras, líderes comunitarias y políticas, docentes, investigadoras, amas de casa, esposas, amantes, compañeras, amigas, como en el plano social y cultural, encargadas de parte de la reproducción biológica, social y cultural de nuestros grupos indígenas, campesinos y sectores urbanos; hace que sobre nuestras vidas repique la pregunta sobre cómo debemos vivir, y recaiga la responsabilidad de tomar conciencia sobre las decisiones que promovemos desde nuestro ámbito micro y macro en relación con la reproducción de ciertos valores, modelos, formas de ver el mundo y de actuar en él.

En diversas épocas y en diferentes culturas y territorios del planeta, muchos pueblos han vivido y reproducido sus formas de subsistencia, organización social y política a partir de conocimientos, valores y visiones femeninas o mejor, entendiendo la naturaleza desde un principio femenino. Ejemplos de esto son las cosmovisiones y formas de vida de diversos pueblos de la India, la China (SHIVA, 1989: 38), y algunos de los pueblos aborígenes de América. En Colombia podemos nombrar a los guambianos, koguis y chimilas, entre otros. En el caso de los pueblos indígenas de la Sierra encontramos que la naturaleza es concebida, pensada y vivida como la gran *Madre*, y esta gran *Madre* se concreta en la Ley de *Sé* o del origen que es concepto de autoridad. Dicen los pueblos indígenas serranos:

> *Sé* no tiene origen, siempre ha existido, es una existencia espiritual, es el principio espiritual de la existencia. No es una persona, no es cosa, es todo en conjunto. *Sé* es complejo, él materializó el mundo, pero hay muchos más en la existencia espiritual de *Sé* (OGT, CIT, OIK, OWBT, 1999: 42).

Las dos ideas más fuertes presentes aquí son, la idea de la unidad del todo, y la de que en esa unidad es posible la existencia de la diversidad, de lo "mucho". El principio del origen, el principio espiritual para materializar esa multiplicidad de existencias necesita de una autoridad en el plano material que ordene y armonice el mundo, es allí cuando *Serankwa* (masculino) cumple la función de organizar todo lo que sostiene y sostendrá el mundo material (roca, columna, estructura); y para materializar la diversidad será necesaria la fuerza dialéctica de lo femenino y lo masculino, actuando juntas entonces, aparece *Seynekʉn*.

La comprensión de la naturaleza como principio femenino se plasma también en las formas de relación con el agua que establecen las diferentes sociedades. Las representaciones y conocimientos asociados a esta relación dependen de las cosmovisiones de los pueblos. En lo que respecta a la Sierra Nevada de Santa Marta, los pueblos indígenas han desarrollado formas de relación con este elemento de la vida en las que ante todo se considera el agua como un elemento sagrado, que tiene un padre y una madre *Ñimaku* y *Ñimekʉn* en el plano material; pero además en lo que se refiere al plano espiritual, el agua es la *Madre*, el mar es la *Madre*, la laguna es la *Madre*, es *Jaba*, y al ser el agua este principio de vida, el lugar de donde todos venimos, se le debe respeto y formas de uso que no atenten contra su integridad. Por ello, los indígenas hacen pagamentos a la *Madre* y tienen en cuenta su ciclo natural -observan las nubes, el movimiento de las olas del mar y de las lagunas, los aguaceros, los vientos que acompañan a la lluvia, las aguas interiores y exteriores- para orientar y planear los comportamientos sociales, rituales y ceremonias que se deben realizar para mantener el equilibrio.

Este carácter sagrado del agua ha sido un elemento central en la mayoría de las cosmovisiones de los pueblos amerindios (véase González y Malpica, 2003). Incas, aztecas, mayas, zenúes, *namuy misak* (guambianos); *nasa* (paeces), kággaba (koguis), *ikʉ* (arhuaco), *wiwa* (arsarios), kankuamos, pueblos amazónicos y también en otros continentes como el Asia, el agua es un principio sagrado, vital, fuente de alimento, bienestar y sanación. Cristianos y musulmanes, taoistas, hinduistas entre otros, han usado el agua como símbolo espiritual; desde los baños purificadores cada 14 años en el río Ganges, hasta las aguas bautismales del cristianismo, nos hablan del agua desde otra visión. Este carácter sagrado no impidió a ninguno de estos pueblos hacer un aprovechamiento del agua para sus actividades de supervivencia en los cultivos, establos y poblados. Un buen ejemplo de ello son las ciudades de piedra de los

tayrona quienes manejaban y conocían las voces y los caminos del agua de tal manera que desarrollaron ciudades, acueductos y sistemas de riego adaptados a las condiciones del macizo montañoso sin destruir sus ecosistemas, sin destruir a la *Madre*.

En las conversaciones con algunos de los *mamas* y líderes del pueblo kogui como Jacinto Zarabata y Juan Conchacala de la Sierra Nevada de Santa Marta, nos dicen cómo esta relación con la *Madre*, en el caso del agua, determina unas normas sociales y comportamientos que al cumplirlos ayudan a mantener el equilibrio de todo lo que existe. Así:

- Cada clase de agua tiene su *Madre* y su padre. Los padres están repartidos por todo el territorio. En una loma, en una quebrada hay *Madre*.

- La lluvia buena está arriba. Es la que llega abajo. Al llegar abajo la meten en empresas y uno no sabe qué le echan. Al subir esta agua visita a jefes buenos y otros malos. Ellos al recibir esa agua contaminada, se ponen bravos y entonces, como venganza, mandan agua en forma de lluvias tormentosas o granizos que hacen daño.

- A la primera lluvia que cae, no se debe uno mojar porque se enferma la persona.

- De la lluvia, no se debe recoger el agua que cae del techo.

- Las mujeres no se deben mojar cuando menstrúan en el fondo del río. Igual la ropa de la menstruación.

- Los viejos no se deben juagar mucho en el río.

- La ropa no se debe lavar sonando duro.

- Al atardecer no se debe lavar la ropa porque el agua se queja, porque la *Madre* siente que la están mandando.

- El agua que se recoge en el arroyo no se debe devolver.

- No se deben hacer canales de riego (solo para los jardines de coca). Solo para el *ayo* de acuerdo con el *Mama* y con la *Jaba*.

- Cuando el verano es muy fuerte se hacen trabajos de *Mama* para llamar a la lluvia.

- El agua de la casa se toma del arroyo que esta bendecido previamente.

- Para tomar agua para *zhatukwa* se utiliza un sitio especial y exclusivo para ello.

Como vemos, el principio femenino establece que el agua no es un simple elemento sino que es un ser que siente, actúa, reacciona, da y recibe como cualquiera de nosotros. Y en ella también hay diversidad, hay diferentes tipos de agua. El río, el mar, los árboles, todo tiene su *Madre*. El principio femenino es creador, activo y productivo; tiene diversidad de aspectos y formas; nos muestra constantemente la interacción, la conexión e interrelación de todos los seres, incluido el ser humano; nos muestra la continuidad que existe entre lo natural y lo humano, cómo somos creados por la naturaleza y a la vez, somos los responsables de seguirla recreando, cuidando y manteniendo. En la conciencia del movimiento, de los ciclos, de la transformación y de la dinámica de la vida, de la naturaleza, de la *Madre*, de lo femenino, del agua, es donde se encuentra lo sagrado de la vida, del territorio; y este carácter sagrado no está escindido de la cotidianidad, ni existe fuera del mundo. Todo lo contrario, es en la recíproca relación de los seres y sus acciones en donde lo sagrado tiene lugar, en cada respiración, en cada pensamiento. El conocimiento es practicado y vivido en la acción de estos valores y principios femeninos.

Vuelve a recordarnos *Mama* Jacinto Zarabata en el pueblo de *Nuvizhaka*, que todas nuestras acciones tienen consecuencias, que el hacer o no, los respectivos pagamentos tienen implicaciones que nos afectarán a todos:

> La *Madre* del mar, *Jaba Zalzhiwé, Jukulwa* es también *Madre* de la Mar, allí no se puede bañar ni construir nada. Es sitio sagrado de plantas. Ahí hay charcos de agua que son *Madre* de todo cuanto existe. *Jukulwa* es como Padre del Mar, como autoridad, como comisario, es como el puente del agua. Si *Jukulwa* se daña, acá arriba el plátano no produce bien. Cuando la Compañía (la Termoeléctrica TermoGuajira) no estaba, en *Jwasheyskaka* (madrevieja) había más agua. Ahora que se están dañando esos sitios sagrados de abajo, el agua del páramo se está acabando (*Mama* Jacinto Zarabata, noviembre 2005).

Le preguntamos: ¿Qué debe hacer el *kággaba* para que el agua no se acabe?

> Debe dejarse descansar las orillas para que los árboles se reproduzcan. El *zhalzhi* (no indígena) debe dejar descansar los sitios sagrados para que el bosque vuelva a aparecer. El *kággaba* debe bajar para hacer pagamentos, de todas partes, de todas partes hasta la orilla del mar como *Jukulwa*. Para que el agua siga llegando y sea buena, toda la comunidad tiene que estar confesando permanentemente para que luego los *Mama* puedan bajar a los sitios sagrados para hacer pagamentos. La persona no puede tomar el

agua de cualquier lado. Los *Mama* explican a la comunidad de cuál es el arroyo de donde se puede tomar el agua y dónde se puede bañar. De los nacimientos y de los arroyos pequeños no se puede tomar. Sobre todo los de la parte baja. Sin embargo, ahora ya se empiezan a ver mangueras y albercas, lo ideal es que no se haga. Para traer el agua en manguera, toca consultar el arroyo de donde se va a tomar y hacer pagamentos para limpiarla y para usarla. Además es agua que después toca dejarla correr para que llegue otra vez al río y así mantener el círculo del agua.

La *Jaba* de la lluvia está en la montaña más alta de cada asentamiento. Por ejemplo, en pueblo viejo es *Nanú*. En cada cerro hay una laguna que se llama *Nujwákala* que es un estado espiritual y un mundo espiritual. Son lagunas que no se ven (como una casa o un *nujwé* del agua). En el 2005, hubo una avalancha que ocurrió hace 12 días en el cerro que está en frente de *Guamaka*. Ahí existe una quebrada, en medio de un tremendo aguacero, se desprendió desde lo alto del cerro mucha roca y parte de una lagunita sagrada que hay en la cima. Ese cerro es el lugar donde *Arregocés* (cabildo-autoridad) junto con *Mama* Clemente, hicieron trabajos en el año 1999 cuando estábamos haciendo la consulta para los lineamientos interculturales. La avalancha se llevó tres puentes, entre ellos el de Pueblo Viejo. Le preguntamos a *Mama* Jacinto por qué había ocurrido la avalancha y nos dice que era agua de afuera, no era de la Sierra. Le preguntamos ¿cómo es eso? Y nos dice que hay aguas propias y aguas ajenas, las últimas hay que saberlas, conocerlas sino hacen mucho daño (*Mama* Jacinto Zarabata, noviembre 2005).

Avalanchas, huracanes, inviernos prolongados, sequías, el desorden climático que hoy tiene asustados a indígenas y no indígenas, sociedades tradicionales e industrializadas, ponen en tela de juicio nuestras relaciones con la naturaleza y nos hacen revisar desde la base, desde la roca, desde los principios espirituales y materiales, qué es lo que hemos hecho. Al revisar encontramos que desde la lógica de la explotación mercantil que ha regido a la sociedad occidental desde el siglo XVI hasta nuestros días, el agua se ha considerado como un recurso o un insumo para la producción, en donde la relación con ella ha estado mediada por el deseo de control y dominio de la misma, buscando la eficiencia y ganancia en el corto plazo.

Esta forma de relación nos ha llevado a tener unas sociedades, que en nombre del bienestar, encauzan los ríos sin dejarlos llegar al mar rompiendo con ello los ciclos naturales del agua y de la tierra; en donde se derrocha el agua dulce en actividades suntuarias, y se contaminan

los ríos y acuíferos (reservas naturales) por la acción irresponsable de las industrias de todo tipo y de nosotros como consumidores de sus productos. El ejemplo palpable lo tenemos también en la Sierra en donde, para el desarrollo de la agroindustria, se han encauzado los ríos y se han deforestado sus rondas, haciendo que muchas veces el río no desemboque en el mar (caso del río Frío) y los animales marinos y estuarinos al no encontrar nutrientes en las costas, se distancien cada vez más de ellas en la búsqueda de alimento; o que cuando suceden los vendavales y huracanes propios del Caribe, la tierra haya quedado desprotegida frente a esa inmensa energía natural y se produzcan deslizamientos e inundaciones que producen pérdidas de vidas humanas y no humanas, así como pérdidas económicas precisamente de las industrias allí establecidas. La conclusión que esto nos deja es que lo que le hagamos al agua, a la naturaleza, a la *Madre* nos lo hacemos a nosotros mismos.

Hace pocos meses, en los periódicos[4] y medios de comunicación anunciaron la llegada de un prestigioso investigador japonés que traía consigo el "Mensaje del agua" (El Espectador, 2006). Assauru Emoto fotografió los cristales de agua después de someterlos a la influencia de voces que pronunciaban palabras amorosas y odiosas. Las fotografías de los cristales revelan lo que los pueblos indígenas –pasados y contemporáneos- ya conocían, que el agua es sensible a los cantos y emociones, a los pensamientos y a las acciones del entorno. Los descubrimientos de la física quántica de la sociedad occidental, ratifican que -aunque no lo reconozcan las prácticas ancestrales- la danza o los cantos para llamar a la lluvia o los poderes espirituales para detener inundaciones y huracanes no son actos de superchería o de salvajismo, son actos derivados del conocimiento que no ha dividido la emoción y la razón, la estética y la ética, del conocimiento que resulta de una observación de la naturaleza desde la humildad y la sencillez, sin la prepotencia de quienes pretenden sacar hasta la última gota de ganancia en nombre del dios dinero.

Por ello, es necesario que como ciudadanas y consumidoras revisemos cómo usamos el agua cotidianamente, y estemos atentas a lo que puede suceder en nuestro país y en nuestra región con la nueva ley de agua que se tramita en el Congreso de la Republica por solo mencionar uno de los procesos que afectan los territorios indígenas, los conocimientos ancestrales y los principios que dan sustento a la vida. En ella se parte de la idea de planificar en su totalidad el manejo del recurso hídrico, pero la pregunta es: ¿para beneficio de quién y desde qué visión? ¿de las multinacionales del agua, de las poblaciones marginadas que deben acarrear el agua por horas en burro, pimpina o al hombro, de las agroindustrias, de las ciudades, de los pobladores ancestrales, del ciudadano común?

4. Articulo *El mensaje del Agua*. Redacción Arte y gente, en: Semanario El Espectador. Semana del 19-25 de marzo de 2006. pp. 2F.

Las decisiones políticas y económicas que hoy se están tomando en torno a la gestión del agua en nuestro país, están sustentadas en la ciencia occidental moderna. Todo esto hace parte del proyecto de desarrollo patriarcal de occidente en donde se viola el principio femenino integrador al fragmentar la naturaleza para incorporarla al mercado. Mercados verdes, mercados de agua, mercados especiales son unas de las formas como hoy la diversidad es integrada a los circuitos económicos. La planificación del recurso hídrico con los planes de ordenamiento y manejo de cuencas hidrográficas (pomcas) que son una nueva forma de ordenamiento territorial, miran el agua en relación a tres conceptos abiertamente reduccionistas: calidad, cantidad y disponibilidad; es decir, conciben el agua en términos de oferta y demanda, sin tener en cuenta otros elementos de la complejidad de valores asociados a la misma, desde la reproducción de los ecosistemas hasta los significados culturales y sociales del agua. La planificación de cuencas y del agua en general como recurso, es una mirada construida desde los ingenieros civiles, ambientales, hidráulicos, arquitectos, economistas y administradores, no es la mirada de las mujeres indígenas y campesinas, o mujeres marginadas de las ciudades, lavanderas, cocineras, amas de casa, agricultoras las que por milenios han estado encargadas de cuidar, conocer y mantener el agua para que todos continuemos sobreviviendo.

Bibliografía

AJA E., L.. 2004. *Agua, territorio y poder. Representaciones significados usos y manejos del agua en la Sierra Nevada de Santa Marta*. Proyecto ganador de la beca de investigación cultural Héctor Rojas Herazo. VI Convocatoria.

ARTE Y GENTE. 2006. El mensaje del Agua en *El Espectador*. Semana del 19 al 25 de marzo. Bogotá.

BARLOW, M. y CLARKE, T.. 2002. *El oro azul. Las multinacionales y el robo organizado de agua en el mundo*. Paidós. Barcelona.

ESCOBAR, A.. 1996. *La invención del tercer mundo.* Norma. Bogotá.

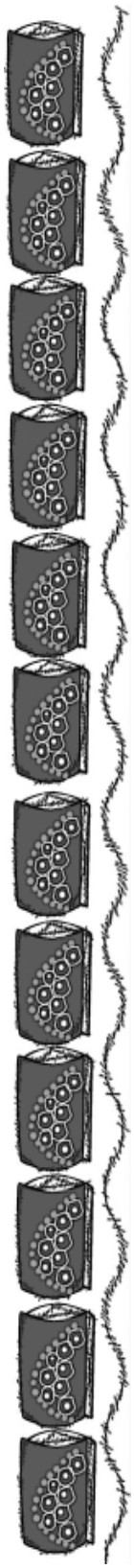
_____ 1999. *El final salvaje*. INCAN, CEREC. Bogotá.

GONZÁLEZ, A. y MALPICA, A.. 2003. *El agua. Mitos ritos y realidades*. Anthropos. Diputación provincial de Granada. Barcelona.

SHIVA, V.. 1994. *Staying alive. Women, ecology and development in India.* Redwood Bks. UK.

SHIVA, V.. 2003. *Las guerras del agua. Privatización, contaminación y lucro*. Siglo XXI. México.

Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2002. © 1993-2001 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.



El turismo comunitario como alternativa para combatir la pobreza: el caso de la Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador

Diana Pijal de la Cruz.
Pueblo Kechua, Ecuador.

Nosotros somos como los granos de quinua
que si estamos sol@s, el viento lo lleva lejos.
Pero si estamos unid@s en un costal,
nada puede hacer el viento.
Bamboleará, pero no nos hará caer
(Dolores Cacuango).

Introducción

Nosotros tenemos como filosofía que enseñamos a nuestros hijos lo siguiente: "la tierra que pisamos es la ceniza de nuestros ancestros, por eso todo lo que le pase a nuestra Madre Tierra les pasará a los hijos de la *Pacha Mama*".

En este trabajo presentaremos la experiencia de turismo comunitario que adelanta la Federación FEPTCE. Dicha iniciativa de turismo comunitario nace aproximadamente hace catorce años en el Ecuador, a partir de las motivaciones propias de las comunidades, siendo pioneras las amazónicas y las de la serranía ecuatoriana. Ante esta necesidad, nace la federación plurinacional de turismo comunitario que trata de mejorar la calidad de vida y defender los territorios del Ecuador.

Desde la perspectiva de las comunidades de base que conforman la federación, existen cuatro visiones de las que se deriva el ejercicio de la actividad turística:

- La visión de nuestros taitas (Abuelos)
- La visión modernizante
- La visión tecnológica actual
- La visión de los hijos de la *Pacha Mama* (Madre Tierra)

A continuación analizaremos cada una de estas visiones.

La visión de nuestros taitas

Esta visión parte de una trilogía basada en elementos energéticos que, al fusionarse, crean un equilibrio entre el ser humano y la naturaleza que nos rodea. Esta trilogía la conforman:

- *Pachakamak*: Es el universo, el cosmos.
- *Inti*: Dios sol que con su calor y luz nos quita y da energía.
- *Pachamama*: Es la Madre Tierra, aquella que nos da los alimentos y que nos acoge en su regazo para que como sus hijos administremos sus dones.

La naturaleza esta viva en cada uno de los movimientos de los árboles, de las piedras, incluso de la tierra. Para los pueblos indígenas, los campesinos, montubios y afroecuatorianos esta madre tierra es la que sostiene nuestras vidas.

Desde este enfoque, el turismo es una actividad milenaria que tuvo sus inicios con el *Kapak Ñan* o Camino del Inca, ruta de comunicación e intercambio entre la diversidad de pueblos, dotada de sitios de alojamiento, alimentación y recreación, conocida como *tambo*, en que se repartían los bienes de conocimientos, más no para la acumulación de riqueza. Este *Kapak Ñan,* que todavía se encuentra en diferentes partes del Ecuador precisamente como actividad turística, no generaba recursos económicos sino recursos ideológicos, generaba pensamientos y conocimientos que se intercambiaban de pueblos a pueblos.

La visión modernizante

Esta visión, que fue impuesta durante la conquista española, se caracteriza principalmente por separar al ser humano de la Naturaleza, utilizando la religión como instrumento manipulador. El ser humano era visto como un individuo al que se le podía imponer la ciencia y

la religión, y la Naturaleza como la fuente de los recursos a explotar aludiendo al progreso y desarrollo de los pueblos.

Por ejemplo, en el turismo en los años setenta y ochenta se toma al paisaje y a la cultura como naturaleza y cultura salvaje, de este modo se convirtieron en motivos para las postales de promoción turística, las cuales favorecieron a todos excepto a las comunidades indígenas, campesinas, montubias y afroecuatorianas.

La visión tecnológica actual

Preocupados por la situación actual del planeta, hoy nos exigen descontaminar la tierra, cuidar el medio ambiente, procurar el equilibrio del sistema ecológico, proteger la biodiversidad, frenar la destrucción y ordenar el espacio. Todo, para alcanzar un desarrollo sostenible**,** pero cabe hacerse una pregunta: ¿Para qué? Un desarrollo simplemente sería para sostener el factor económico, pero visto desde la perspectiva indígena, visto desde la perspectiva campesina, este desarrollo sería mas bien un equilibrio entre naturaleza y seres humanos, una armonía y felicidad; un respeto hacia los recursos que nosotros poseemos.

Vemos entonces que la actual pobreza se deriva de la tala de bosques, la contaminación de ríos, mares, lagunas y la destrucción progresiva de nuestros territorios que son fuente de vida para nuestros pueblos. Las respuestas frente a la destrucción de nuestro patrimonio de vida son por un lado, la participación activa de las comunidades en defensa de nuestros territorios y por el otro, el mejoramiento de las condiciones de vida, desde los emprendimientos de turismo comunitario.

La visión de los hijos de la *Pachamama*

Esta visión es la que ha hecho surgir el turismo comunitario en el Ecuador. De esta manera, la Federación plurinacional de turismo comunitario del ecuador, nace como respuesta a la necesidad de representar las iniciativas comunitarias que se han venido desarrollando en la actividad turística. Aparece jurídicamente el 11 de septiembre de 2002 mediante expedición del Acuerdo 20020059 por parte del Ministerio de Turismo. La Federación es una organización de cobertura nacional, creada para el fortalecimiento de las iniciativas de turismo comunitario desde una perspectiva sustentable con identidad, para tratar de mejorar la calidad de vida de las poblaciones locales de los pueblos indígenas, campesinos, montubios y afro del Ecuador. En la actualidad, agrupa alrededor de 62 operaciones de turismo comunitario en las tres regiones del país y trabaja en colaboración con instituciones públicas y privadas, nacionales e internacionales, que apoyan la gestión del turismo comunitario en el Ecuador.



Diagrama 1. Estructura organizativa para la gestión comunitaria de la FEPTCE

REGIÓN	MUJERES	HOMBRES
COSTA	50 %	50 %
AMAZONÍA	40 %	60 %
ANDES (norte)	50 %	50 %
ANDES (sur)	80 % (por migración)	20 %

Cuadro 1. Actividad turística por región

El ejercicio de la actividad turística, casi en un 50%, es desarrollado por las mujeres (cuadro 1). Esto se debe a que la mujer, al ser ama de casa y ser la responsable del hogar, es quien trabaja y comparte junto a los visitantes los quehaceres diarios. Además, se incorpora de manera indirecta, en la elaboración y venta de artesanías, comida, etc, de este modo lidera el intercambio de experiencias con identidad.

En el caso de los Andes Sur (Provincias del Cañar y Azuay), la participación del género femenino es aún mayor debido al alto índice de migración de jóvenes hombres. Para este caso, el turismo se ha convertido en una fuente muy importante de ingresos que ayuda a complementar la actividad económica y a la vez, neutralizar la salida de capital humano.

Por lo tanto, como mujeres líderes, son las responsables de confeccionar un modelo de desarrollo turístico que vaya más allá del negocio, haciendo que la relación de la comunidad con los visitantes se dé desde una perspectiva intercultural y con la participación consensuada de sus miembros. Deben además, consolidar la valoración de su patrimonio de vida, la defensa de los derechos culturales y territoriales de las nacionalidades y pueblos del país, y la gestión turística basada en los principios de solidaridad y reciprocidad de la comunidad andina.

Nuestro sistema turistico *Ñuca Huasy* constitutivo de la visión comunitaria de la FEPTCE, se basa en los siguientes elementos:

- *Pachamama*: es el patrimonio territorial de vida.
- *Alli kawsana*: que es el buen vivir colectivo.
- *Pasiasha purina:* que implica mejorar la vida.
- *Sumak purina*: que es avanzar y crecer.
- *Muskuita apana:* que significa el hacer comunitario.

Las ventajas comparativas del turismo comunitario y el desarrollo social, podrían enumerarse así:

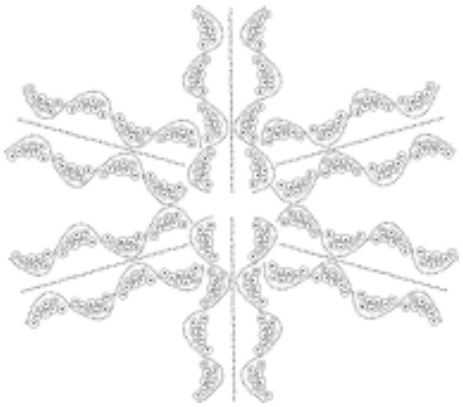
- Protección, conservación y gestión sostenible del patrimonio de vida.
- Disponibilidad de servicios básicos para la comunidad.
- Dinamización de las actividades productivas comunitarias.
- Generación de otras capacidades locales.
- Desarrollo sostenible.
- Construcción de sociedades interculturales.

En este proceso participan actores de todo nivel, que incluye a las comunidades con el apoyo del gobierno local y nacional, los tour operadores y en últimas, la suma de la FEPTCE con el Ministerio de Turismo, Ministerio de Ambiente y la Organización Mundial del Turismo.

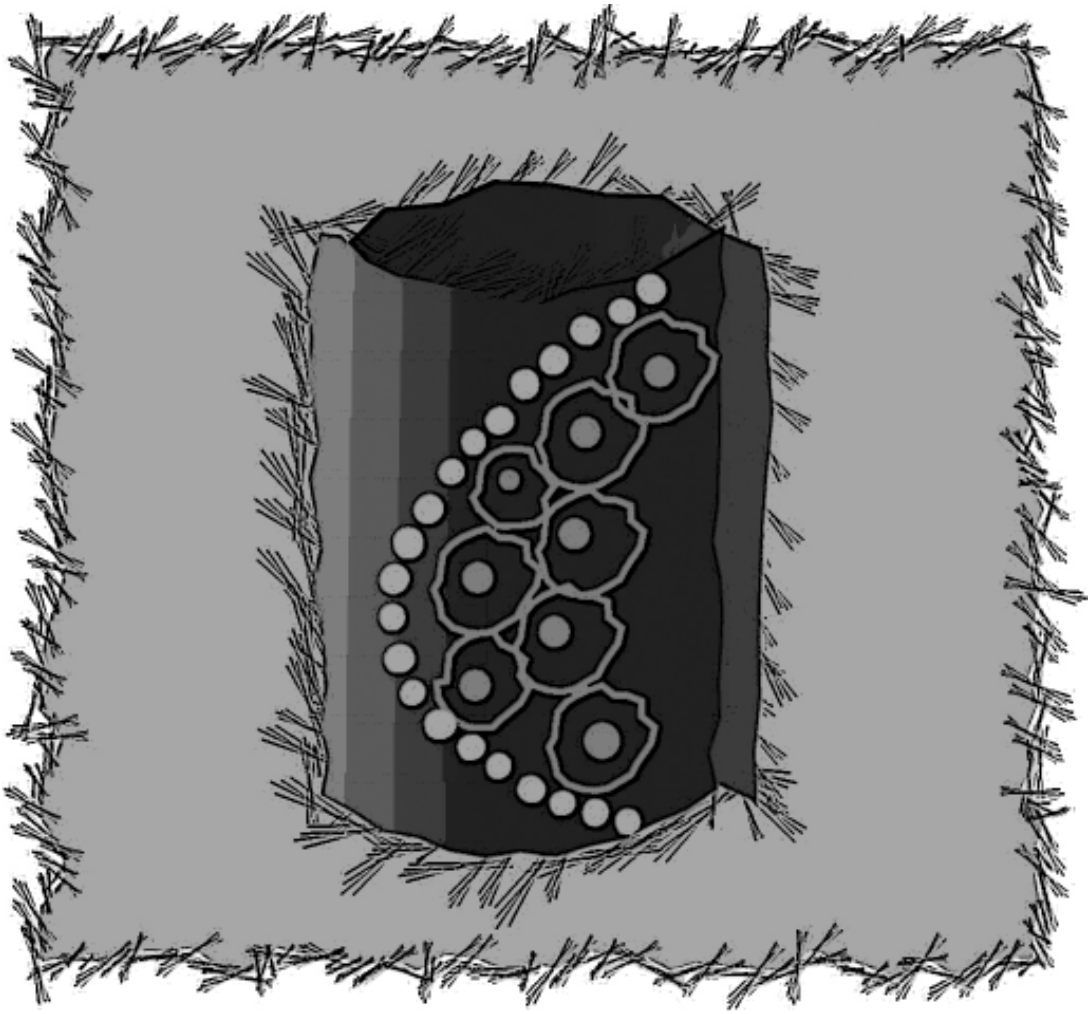
Para terminar, quisiera recordar la frase de una mujer indígena que dejó grandes valores volcados en nuestro país, fue una de las principales mujeres que luchó incansablemente por

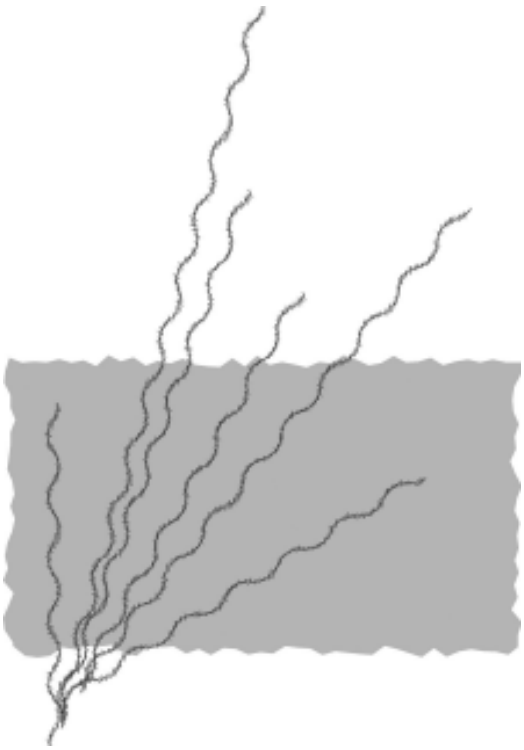
lograr una educación bilingüe y fue la creadora de la primera escuela bilingüe en este país. Gracias a ella tenemos pensamientos que permiten que como mujeres seamos las ejecutoras y las promotoras de nuevas alternativas de desarrollo para nuestros pueblos.

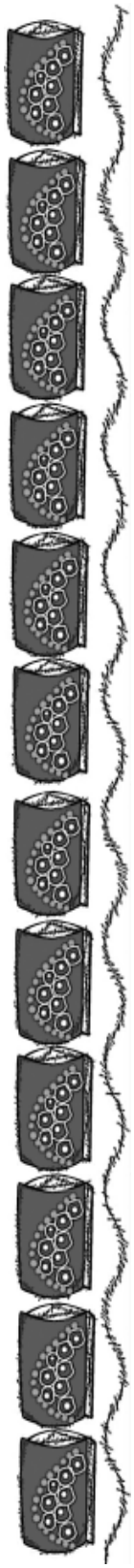
> Somos como la paja de páramo que se arranca y vuelve a crecer... y de paja de páramo sembraremos el mundo.



Políticas globales y sus efectos locales







Introducción: Diálogo intercultural para el aprendizaje y el intercambio en temas relevantes a la mujer indígena en Latinoamérica

Aracely Pazmiño.
UICN. Ecuador.

El presente capítulo aborda información acerca del modo en que de las mujeres indígenas se involucran en procesos globales y locales, mostrando de manera especial un cambio en el tipo de participación y vinculación en los grandes temas relacionados con sus vidas como son los conocimientos tradicionales, la biodiversidad, los objetivos de desarrollo del milenio y el desarrollo alternativo. Así, evidenciamos cómo las mujeres indígenas se relacionan con estos temas desde lo cotidiano pero además, desde el marco legal y formal de los acuerdos y compromisos internacionales.

Las mujeres indígenas han manifestado la necesidad de participar en procesos de negociación de sus intereses y en espacios políticos y técnicos, sobretodo en aquellos donde se toman decisiones. Aunque es evidente el cambio en sus formas de intervención respecto al pasado, siguen dependiendo de factores externos a sus voluntades. Una lucha todavía por vencer.

Este capítulo recopila los artículos de dos mujeres indígenas que muestran su gran conocimiento y apertura a los grandes cambios y lógicas contemporáneas que les demandan sus conocimientos y participación. Las otras tres hacen referencia al rol de las mujeres indígenas en el marco de los compromisos internacionales.

De este modo, Lorena Aguilar de Costa Rica, contesta mediante cifras la pregunta: ¿por qué cuando se trata de biodiversidad las mujeres están ausentes? y plantea la necesidad de reconocer y valorar los roles y contribuciones de las mujeres indígenas. Por medio de casos de distintos lugares del mundo, nos muestra realidades diversas con grandes similitudes en las que los/as lectores/as podrán observar las formas diferenciadas entre hombres y mujeres en el acceso, uso, manejo, conocimiento, control y distribución de beneficios. En

este artículo se propone valorar el conocimiento y contribuciones realizadas por las mujeres con el fin de promover la participación efectiva en la toma de decisiones en el ámbito local, nacional e internacional.

Edith Bastidas del pueblo Pasto de Colombia, contribuye con una revisión del tema del conocimiento tradicional indígena dentro de los acuerdos internacionales y regionales y presenta las normas existentes para su protección. En su artículo se muestra la falta de acciones concretas de protección en relación con los procesos de integración regional lo que nos posibilita una mirada sobre el conocimiento tradicional desde lo internacional, lo subregional y lo nacional.

Aracely Pazmiño Montero de Ecuador, propone una reflexión sobre la relación de la pobreza y las mujeres indígenas. En su artículo se aborda información referente al tema de los objetivos de desarrollo del milenio ODM a partir de la cual plantea la necesidad de generar una mayor sensibilidad hacia los asuntos culturales para contribuir a las condiciones de vida de las mujeres indígenas. Se sugieren además, algunas reflexiones frente a la necesidad de repensar los ODM desde una visión de desarrollo más incluyente y contextualizada con la realidad de nuestros países, donde las mujeres indígenas estén claramente visibilizadas.

Mónica Cortés Yepes de Colombia, presenta la relación entre el concepto de desarrollo alternativo utilizado por la Oficina de Naciones Unidas Contra la Droga y el Delito UNODC y el concepto de género. Discute sobre los modelos de política pública de desarrollo alternativo que se han aplicado en Colombia y plantea algunos retos y desafíos que enfrenta la inserción de la perspectiva de género en la implementación de los programas y proyectos de desarrollo alternativo.

Por último, Concepción Chasoy nos muestra desde su visión, la relación de las mujeres con el mundo contemporáneo y nos plantea la necesidad de regresar a los conceptos más elementales del vínculo mujer-naturaleza. Concepción, nos presenta un lado muy poético de su forma del ver el mundo como parte del pueblo Inga pero al mismo tiempo, denuncia las dificultades de las mujeres al enfrentarse a los grandes retos de un mundo cambiante.

Esta recopilación busca mostrar la riqueza cultural de sus autoras, así como los diversos roles que las mujeres indígenas y no indígenas juegan en el desarrollo y la conservación. Estos espacios de intercambio y convivencia, enseñan a conocer y respetar la diversidad, a la vez que fomentan y promueven la importancia de la participación de las mujeres en Latinoamérica.

¿Por qué las mujeres están ausentes en el manejo y conservación de la biodiversidad?

Lorena Aguilar.
Consejera mundial de género de la UICN, Ecuador.

Introducción

Por más de veinte años se ha resaltado la importancia de la inclusión del enfoque de equidad de género como un requisito indispensable para la conservación y el uso sostenible de la biodiversidad. Sin embargo, en la actualidad los acuerdos y textos de varias reuniones nacionales, internacionales y globales, no parecen avanzar en dicha inclusión. Por ello, quizá resulte fundamental replantear los paradigmas y preguntarse ¿por qué no se toma en cuenta la equidad de género?

¿Aprovechan las mujeres la biodiversidad?

Existe una tendencia a ignorar el hecho de que las mujeres desde su trabajo, en la esfera reproductiva y en su rol como encargadas del bienestar de sus familias, usan, conservan y aportan conocimientos especializados sobre la biodiversidad. Por ejemplo, en diferentes regiones de América Latina, Asia y África son las mujeres las encargadas del proceso de transformación de plantas silvestres a plantas comestibles; una actividad que se remonta a los años 15.000 a 19.000 a.C.

En la actualidad, las mujeres proveen un porcentaje importante de la fuerza laboral de sus países para la producción de alimentos. En Sudan las mujeres representan el 30%, mientras que en el Congo proveen el 80%. Adicionalmente, el porcentaje de mujeres económicamente activas en la agricultura va desde un 48% en Burkina-Faso hasta un 73% en el Congo. En total, las mujeres proveen casi el 80% de la comida vegetal silvestre recolectada en 135 sociedades de subsistencia.

A pesar de que muchos proyectos de conservación y uso sostenible de la biodiversidad no incluyen el trabajo con grupos de mujeres, ellas participan en la conservación de la diversidad biológica motivadas por el arraigo cultural, las tradiciones y la identidad de sus pueblos, entre otras. Por ejemplo, en las zonas urbanas de Quintana Roo, México, mujeres inmigrantes han luchado por mantener su cultura y biodiversidad al transplantar gran cantidad de variedades nativas en sus patios.

La importancia del trabajo de conservación de las mujeres también se ve reflejada en investigaciones llevadas a cabo en 60 huertos familiares en Tailandia que revelaron 230 especies diferentes, muchas de las cuales habían sido rescatadas por las mujeres de bosques cercanos antes de que estos fueran destruidos.

Las mujeres tienen conocimientos especializados sobre especies relegadas por razones comerciales o de productividad. En los Andes, se ha comprobado que la diversidad en el grupo de las papas y el maíz corresponde más a los diferentes requerimientos culinarios como la resistencia al congelamiento y la calidad para hacer sopas, que a situaciones agronómicas.

La mayoría de los sistemas de producción tiende a los monocultivos y a la utilización de un solo tipo de semilla. Por el contrario, las mujeres utilizan gran variedad de semillas y de cultivos que se han convertido en importantes bancos de germoplasma *in situ*.

¿Es el conocimiento de hombres y mujeres el mismo?

La mayoría de las investigaciones sobre la biodiversidad no utilizan el enfoque de género, lo que ha conducido a que sus resultados científicos sean incompletos o erróneos con relación a la diversidad y a las características y usos de los recursos biológicos.

En investigaciones botánicas y etnobotánicas, así como en los derechos a la propiedad intelectual, es preciso considerar el saber tradicional tanto de mujeres como de hombres para mejorar el conocimiento y manejo de la biodiversidad; tanto uno como el otro, resultan necesarios para el uso sostenible y la conservación.

En un estudio realizado en Sierra Leona, las mujeres nombraron 31 usos diferentes para los árboles en tierras de cultivo y en el bosque, mientras que los

hombres nombraron solo ocho usos. En Uttar Pradesh, India, las mujeres obtienen de un 33% a un 45% de sus ingresos de los bosques y tierras comunales en comparación a un 13% en el caso de los hombres.

Es importante destacar además que según la Organización Mundial de la Salud OMS, el 80% de las personas de los países en desarrollo confían principalmente en la medicina tradicional para el cuidado médico primario, y tradicionalmente, las mujeres han sido las principales productoras de medicinas basadas en plantas. El conocimiento sobre medicamentos a base de hierbas es transmitido, por lo general, por la vía materna. Estudios en Venezuela identificaron que el origen de la mayor parte de las plantas medicinales provenía de los patios de las casas y no del bosque.

Mujeres y hombres poseen conocimientos y preferencias distintas tanto del uso y manejo de las plantas como de la crianza de los animales. Por ejemplo, las mujeres tienen en cuenta el tiempo de cocción, la calidad de la comida, el sabor, la facilidad de recolección y preservación; mientras que los hombres, generalmente, consideran la conveniencia según el tipo de tierra, el almacenamiento, la producción y la comercialización. Ambas consideraciones son necesarias para el bienestar humano.

En lo que respecta a la actividad pesquera, las mujeres se involucran en las labores realizadas antes y durante la pesca, es decir, en el manejo, procesamiento, comercialización y distribución. Solamente en la región pacífica se estima que las mujeres colectan alrededor de una cuarta parte de los productos marinos obtenidos en esa zona.

¿Existen desigualdades en cuanto al acceso, uso, control y beneficios derivados de la biodiversidad?

Los datos hablan por sí solos:

- Las mujeres producen la mayor parte de los alimentos en el mundo pero son dueñas de solo el 1% del total de la tierra.

- La mayoría de las veces no son consideradas agricultoras y sin embargo, en Afganistán la producción agrícola intensiva es llevada a cabo por mujeres dentro de sus propios hogares mediante la apicultura, animales de ordeño, flores, árboles frutales, cría de gallinas; y finalmente destinada al consumo del hogar y el mercado.

- Las normas sociales pueden limitar la participación de las mujeres en espacios públicos. En Pakistán las mujeres dependen de los hombres para vender su producción agrícola. Ellos son su vínculo con el mercado, considerado un espacio público.

- El contrato de cultivos de productos no tradicionales para la exportación es un sistema que involucra mano de obra tanto de hombres como de mujeres; sin embargo, en Kenia los contratos se hacen con los hombres jefes de hogar. Se asume que ellos movilizan el trabajo de las mujeres en la familia y son los que firman los contratos y reciben el dinero.

A pesar de que un número cada vez mayor de experiencias destaca la manera sostenible en que las mujeres utilizan la diversidad biológica, también es cierto que las mujeres asumen esta responsabilidad sin participar de forma equitativa en el acceso y control de los recursos. Hay una tendencia a ignorar los espacios de las mujeres en favor de los utilizados por los hombres y a desconocer los espacios no comerciales de la producción, mayoritariamente responsabilidad femenina, en favor de los espacios comerciales de la producción de competencia masculina.

Es necesario hacer visible la relación diferenciada que las mujeres y hombres establecen con los recursos de la biodiversidad. Aún cuando en los últimos quince años se han realizado esfuerzos considerables en foros nacionales e internacionales, tales como la Convención sobre diversidad biológica, es poco lo que se ha logrado en la comprensión del rol fundamental que juegan las mujeres en el uso, manejo y conservación de la biodiversidad. Es esencial considerar que mujeres y hombres tienen necesidades, intereses y aspiraciones particulares y que por lo tanto los aportes que realizan son diferentes. El reconocimiento del papel que las mujeres desempeñan en la conservación de la biodiversidad, el uso sostenible de los recursos y la subsistencia de la especie humana, es solo el comienzo.

Es indispensable valorar estos roles en su dimensión más amplia. Se debe prestar especial atención al conocimiento ancestral que las mujeres poseen sobre la biodiversidad y a las invenciones generadas por hombres y mujeres para adaptar y compartir las prácticas tradicionales con el fin de mejorar la gestión ambiental tanto al nivel interno como externo de sus comunidades.

Hasta que el conocimiento y las contribuciones realizadas por las mujeres no sean reconocidas, no será posible promover su **participación efectiva** en

la toma de decisiones en el ámbito local, nacional e internacional. La intervención de las mujeres en los procesos de toma de decisiones implica la realización de acciones para superar las desigualdades de género en todos los niveles, incluyendo la distribución y generación de información, educación, empoderamiento, transferencia de tecnología, organización, asistencia financiera y capacitación, entre otros. La exclusión de las mujeres como agentes de desarrollo significa ignorar a la mitad de la población del planeta, hecho que a su vez, afecta la eficiencia y eficacia de las acciones impulsadas.

La equidad de género hace la diferencia en las iniciativas de conservación de la biodiversidad

Después de revisar los paradigmas sobre la importancia de vincular a las mujeres en las iniciativas de conservación de la biodiversidad y uso sostenible de sus recursos, podemos aseverar que la inclusión del enfoque de equidad de género, desde las iniciativas locales hasta las discusiones internacionales, puede hacer una gran diferencia en cuanto a la efectividad de estos esfuerzos de múltiples maneras. A continuación nombramos algunas de las más relevantes:

- Las iniciativas de desarrollo y conservación con enfoque de género disponen de conocimientos más diversos acerca de la utilidad de los recursos genéticos y de la biodiversidad. Por ejemplo, en Uttar Pradesh, los hombres usan las plantas recolectadas en el bosque como forraje y mantillo para la agricultura principalmente, en tanto que los usos de las mujeres están más relacionados con el hogar: medicinas, tónicos, limpiadores, fibras, alimentos y herramientas. En otros aspectos, los criterios de las mujeres reflejan las formas tan diversas en que ellas usan los materiales vegetales, esto es, alimentos, nutrición y preferencias culinarias, paja para techos, fabricación de esteras, forraje y combustible. Adicionalmente, el conocimiento de las mujeres acerca de especies "descuidadas" ha sido aprovechado.

- Mejorar el acceso a la tenencia de la tierra especialmente para las mujeres puede favorecer la biodiversidad. Un acceso más seguro a tierras para la agricultura y vivienda conduce a una mayor protección de los *hábitat* existentes en la finca y a la exploración de variedades mejoradas.

- El acceso equitativo a los recursos puede apoyar la biodiversidad. Tanto las mujeres como los hombres que trabajan con plantas y animales necesitan crédito, asistencia técnica y servicios de extensión. Estos servicios ayudan a mitigar o reducir prácticas no sostenibles como la agricultura de roza y quema, y períodos de rotación muy cortos en tierras de cultivo.

- El enfoque de género aporta instrumentos innovadores para la investigación de la biodiversidad. Por ejemplo, al estudiar las recetas de cocina de las mujeres es posible identificar cambios y disponibilidad de recursos de acuerdo a las estaciones.

- La investigación sobre biodiversidad y las decisiones programáticas han incluido perspectivas más amplias y diversas en el ámbito local, nacional y regional, y han reflejado más adecuadamente las necesidades y preferencias de las mujeres, entre ellas, el acceso a la tierra y otros recursos naturales, la resolución de conflictos sobre el uso de la tierra, la diversidad de medios de sustento, la seguridad alimentaria bajo condiciones económicas y climáticas difíciles.

- Reconocer la importancia del conocimiento que poseen las mujeres, incluyendo los usos, derechos y necesidades con respecto a la biodiversidad local, ayudará a alcanzar varios objetivos del Convenio sobre la Diversidad Biológica CDB, que se propone el uso sostenible de los componentes de la biodiversidad y la distribución justa y equitativa de las ventajas derivadas de su utilización.

- Mediante la aplicación del enfoque de género, el régimen de propiedad intelectual considerará el papel que juegan las mujeres y promoverá una distribución más equitativa de los beneficios derivados de la biodiversidad y de sus recursos genéticos.

Algunos países están aprovechando el cumplimiento de las provisiones de la CDB para impulsar la creación de políticas y legislaciones con el fin de salvaguardar los derechos humanos de hombres y mujeres, especialmente de las comunidades indígenas y locales. Esto constituye una gran oportunidad para promover la igualdad y equidad entre los hombres y mujeres de las comunidades, ya que, en tanto se reconocen sus conocimientos acerca de los recursos biológicos, se hacen esfuerzos para promover un acceso más equitativo a su utilización y beneficios, incluyendo las decisiones tomadas al respecto.

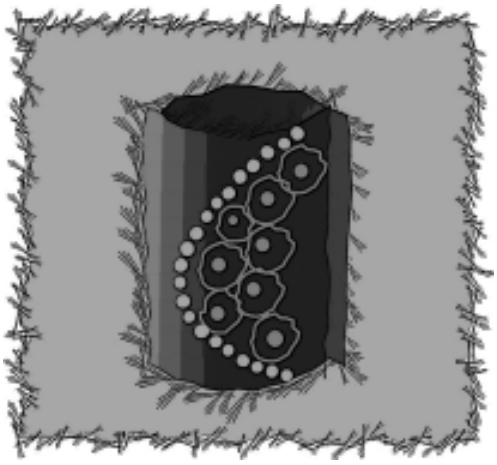
Bibliografía

AGUILAR, L., y BLANCO, M.. 2004. *Diversity makes the difference.* Policy paper presented to COP 7. IUCN. Malasia.

BARRY, H.. y SCHLEGEL, A.. 1982. *Cross-cultural codes on contributions by women to subsistence. Ethnology.* 21 (2). <www.fao.org>

HOWARD, P.. 2001. *Women in the plant world: the significance of women and gender bias for biodiversity conservation.* IUCN, ORMA, San José, Costa Rica.

UNEP. 2004. *Women and Environment*. Policy Series. Nairobi, Kenia.



Conocimiento tradicional indígena: normatividad, propuestas de protección y retos de los pueblos y sus organizaciones

Edith Bastidas.
Pueblo Pasto, Colombia.

Introducción

Mucho se ha escrito y discutido en diferentes escenarios sobre conocimiento tradicional indígena; y a pesar de que existen normas y propuestas orientadas a su protección, todavía no se han convertido en acciones concretas que protejan a los pueblos indígenas y a sus territorios del acceso ilegal a sus tierras, recursos y conocimiento tradicional. Por el contrario, persisten las acciones de biopiratería y cognopiratería, que buscan ser legalizadas con normas como los tratados de libre comercio. Ante este panorama, el presente documento pretende poner nuevamente sobre la mesa la discusión sobre la necesidad de implementar acciones para proteger los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas.

Aproximación conceptual

Diferentes autores y comunidades han elaborado definiciones de conocimiento tradicional[1]. Por su parte, el Convenio sobre la Diversidad Biológica CDB en su artículo 8 (j), aunque no presenta exactamente una definición sí acota los aspectos relacionados con los conocimientos tradicionales que son objeto de su consideración.

> El término conocimientos tradicionales, se emplea en el sentido de conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida que interesan para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica

1. Entre ellos encontramos la definición presentada por Rodrigo De la Cruz, en el documento *Protección a los conocimientos tradicionales* presentado en el Taller de acceso a recursos genéticos, conocimientos tradicionales y distribución de beneficios, en julio de 2001. En el mismo documento, De la Cruz, cita a otros expertos que se han referido al tema, como son Reichel Dolmatoff y Darrell Posey. Por su parte, Álvaro Zerda Sarmiento, en su texto *Propiedad intelectual sobre el conocimiento vernáculo*, explica por qué prefiere este nombre para los conocimientos que comúnmente se conocen como tradicionales.

Para efectos del presente documento y con el fin de tratar de ubicar el contexto desde el cual se habla, esbozaré algunos elementos que caracterizan al conocimiento tradicional. Digamos entonces que, el conocimiento tradicional es la memoria colectiva, pasada, presente y futura de los diferentes pueblos indígenas y de comunidades locales, referente a las relaciones entre las personas, y de ellas con su entorno y sus seres sobrenaturales; dicho conocimiento enseña cómo sembrar, comer y curarse, en una palabra cómo vivir en comunidad.

Debido a nuestra mayor cercanía con los pueblos indígenas, tomaremos ejemplos y trataremos de abordar el tema desde su punto de vista. Es importante aclarar que la diversidad étnica y cultural se refleja en todas las facetas de la vida de las comunidades, razón por la cual en algunos temas se presentan matices entre una región y otra, entre un pueblo y otro. Los pueblos indígenas, al menos en Colombia, comparten su cosmovisión frente a elementos fundantes o principios como el territorio, la autoridad, la autonomía, la cultura, los cuales guían el manejo del conocimiento tradicional. De este modo, en este documento nos vamos a referir a los pueblos indígenas de manera general, pero sin desconocer la diversidad étnica y cultural de cada uno.

El conocimiento tradicional de los pueblos indígenas es holístico, colectivo, dinámico y está asociado de manera directa e inseparable con el entorno, en particular con el territorio en que se desarrolla, es decir, con las plantas, animales, dioses y espíritus. Son justamente estos elementos tan propios de la vida indígena, los que hacen difícil el tratamiento del tema de la protección del conocimiento tradicional desde una perspectiva jurídica o científica pues en ellos se utilizan categorías propias de la ciencia, la tecnología y la normatividad no indígena.

Importancia del conocimiento tradicional

Su presencia en las diferentes facetas de la vida es lo que hace importante al conocimiento tradicional para los pueblos indígenas. De él depende incluso, que las comunidades sobrevivan a diferentes enfermedades propias o foráneas; y sin embargo, no desconocemos la alta tasa de mortalidad sobre todo de niños que requieren atención diferente a la tradicional por padecer enfermedades que no corresponden a las que tradicionalmente se han manejado en el ámbito comunitario. La intervención externa, la incidencia de estilos de vida ajenos, la presión de la economía de mercado y de sus productos y la dominación de pautas culturales, han cambiado los hábitos alimenticios y formas de vida propios, trayendo nuevas enfermedades tales como la diabetes, el alcoholismo y enfermedades venéreas, que afectan a toda la comunidad.

De igual manera, ese conocimiento ha permitido la conservación de la naturaleza, de los ecosistemas y en general del medio ambiente, gracias a la aplicación de técnicas de sembrado y cultivo que favorecen la preservación. Así mismo, ha contribuido al mejoramiento de semillas y al desarrollo de nuevas variedades resistentes a plagas y a climas con técnicas que no resultan nocivas para el territorio, el ambiente o el ser humano.

La educación y la transmisión de la cultura son otras áreas importantes de la vida comunitaria en donde se ve claramente la aplicación del conocimiento tradicional. Pero en el campo en el que más se destaca es en el desarrollo de procedimientos de curación y elaboración de medicamentos. Y es precisamente allí donde se presenta una de las mayores discusiones sobre la utilización del conocimiento tradicional por agentes externos a las comunidades, en particular, cuando se trata de actores que quieren acceder a él para desarrollar productos y procedimientos, motivados por el ánimo de lucro que aseguran mediante los sistemas de propiedad intelectual.

Instrumentos internacionales relacionados con la protección del conocimiento tradicional

De acuerdo con las posiciones manifestadas por los dirigentes de los pueblos indígenas en diferentes escenarios nacionales e internacionales, el análisis debe partir de la revisión del término *protección* debido a que en algunas propuestas éste puede ser sinónimo de apropiación como de expropiación, y de manera más amplia, de su antagónico desprotección. Estas reflexiones están motivadas por las experiencias de apropiación del conocimiento tradicional por parte de empresas o individuos particulares quienes so pretexto de proteger sus creaciones, en ocasiones, han patentado elementos de la naturaleza sin haberle hecho modificación alguna que amerite ser protegida por los sistemas de propiedad intelectual. Por el contrario, no hay ningún reconocimiento para las comunidades que sí han intervenido en la selección, domesticación, mejoramiento, conservación u otro proceso, de esas especies.

Hechas estas advertencias, mencionaremos a continuación algunos instrumentos existentes relacionados con el tratamiento internacional del conocimiento tradicional:

Convenio sobre la Diversidad Biológica-CDB. Este convenio es el resultado de la Cumbre de la Tierra llevada a cabo en Río de Janeiro en 1992. Entró en vigencia el 29 de diciembre de 1993. Colombia lo ratificó mediante la Ley 165 de 1994. Para los pueblos indígenas es de especial interés el artículo 8 literal j, según el cual:

> Con arreglo a su legislación nacional [cada parte contratante] respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente.

Este convenio establece unos lineamientos esenciales para considerar la importancia del conocimiento tradicional de los pueblos indígenas. Sin embargo, esta disposición y otras conexas, no reflejan una protección completa y adecuada de los derechos de los pueblos indígenas, por cuanto parten de que todo conocimiento puede ser usado por cualquier actor interesado, garantizando la repartición justa y equitativa de beneficios. Esta orientación desconoce la postura de aquellos pueblos indígenas que consideran que los territorios, los recursos y el conocimiento no son objeto de comercio.

Así mismo, cabe anotar que la prescripción de este artículo y otros complementarios no ha sido implementada aún. Colombia ya terminó las negociaciones de un Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, país que se ha negado a suscribir el CDB porque los postulados del convenio no favorecen sus intereses.

Comunidad Andina de Naciones-CAN. A nivel de la región Andina se destaca la Decisión 391 de 1993, la cual es ley para Colombia de manera directa de acuerdo con los compromisos adquiridos por nuestro país con la Comunidad Andina. En su disposición octava transitoria, la Decisión 391 señala:

> La junta elaborará, dentro de un plazo de tres meses posteriores a la presentación de estudios nacionales por los países miembros, una propuesta para establecer un régimen especial o una norma de armonización, según corresponda, que esté orientado a fortalecer la protección de los conocimientos, innovaciones y prácticas tradicionales de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales, de conformidad con lo establecido en el artículo 7 de la presente Decisión, el Convenio 169 de la OIT y el CDB.
>
> A tal efecto, los países miembros deberán presentar los estudios nacionales respectivos, dentro del año siguiente a la fecha de entrada en vigencia de esta Decisión.

Aun cuando el plazo de esta norma ha sido prorrogado, hasta el momento no se ha cumplido con esa normatividad.

Otro instrumento de la CAN es la Decisión 486 de 2002, que contiene el Régimen de propiedad intelectual de la subregión Andina. En su artículo tercero, esta norma se refiere a la obligación de los estados de proteger los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales.

> Los países miembros asegurarán que la protección conferida a los elementos de la propiedad industrial se concederá salvaguardando y respetando su patrimonio biológico y genético, así como los conocimientos tradicionales de sus comunidades indígenas, afroamericanas o locales. En tal virtud, la concesión de patentes que versen sobre invenciones desarrolladas a partir de material obtenido de dicho patrimonio o dichos conocimientos estará supeditada a que ese material haya sido adquirido de conformidad con el ordenamiento jurídico internacional, comunitario y nacional.
>
> Los países miembros reconocen el derecho y la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas o locales, sobre sus conocimientos colectivos.
>
> Las disposiciones de la presente Decisión se aplicarán e interpretarán de manera que no contravengan a las establecidas por la Decisión 391, con sus modificaciones vigentes.

En el ámbito andino, igualmente está la Decisión 523 de 2002, instrumento que adopta la estrategia regional sobre biodiversidad, la cual toma en cuenta el tema de los conocimientos tradicionales, reconociendo que "tienen una importancia estratégica internacional". El punto que encontramos problemático en esta decisión, es que basa la importancia del conocimiento tradicional en el hecho de que "constituye la llave para acceder más fácilmente al aprovechamiento de los recursos de la diversidad biológica; y porque son la base para facilitar y hacer más expedita la identificación científica de los atributos que poseen los recursos genéticos y en general los biológicos" (Decisión 523, 2002: 24). La estrategia plantea como uno de sus objetivos: proteger y fortalecer los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas, afroamericanas y locales con base en el reconocimiento de sus derechos individuales, comunitarios y colectivos.

Por su parte, la Decisión 524 de 2002, contiene la creación de la Mesa permanente sobre pueblos indígenas de la CAN, que es un instrumento de participación de los pueblos indígenas en este espacio subregional.

Organización Mundial de la Propiedad Intelectual-OMPI. En el ámbito internacional encontramos los instrumentos de propiedad intelectual administrados por la OMPI, que se refieren a mecanismos tales como patentes, marcas, indicaciones geográficas, dibujos industriales, actos de supresión, de competencia injusta, incluida la protección de secretos comerciales y derechos de autor.

Estos mecanismos son las figuras típicas de la propiedad intelectual, orientadas a garantizar el monopolio en el uso de la "innovación" a favor del titular de los derechos de propiedad intelectual. A pesar de que cada una de estas figuras posee determinadas características tienen como ejes comunes la posibilidad de que el titular sea un individuo, el monopolio en el uso de la innovación, la protección temporal, la orientación hacia la explotación económica, la apropiación privada del conocimiento, entre otros.

Teniendo en cuenta esas características comunes, la propuesta de aplicar las figuras de la propiedad intelectual para la protección del conocimiento tradicional tiene bastante resistencia por parte de los pueblos indígenas, en cuanto supone la apropiación privada e individual del conocimiento tradicional. Así se manifestó en el Foro internacional indígena sobre biodiversidad.

> Reafirmamos que los regímenes de propiedad intelectual actuales son inadecuados e inapropiados para la protección de nuestro conocimiento colectivo y recursos, porque tales regímenes son monopólicos y favorecen la privatización de nuestros recursos bio-culturales por las empresas transnacionales, y solo protegen derechos individuales de propiedad intelectual (Foro Internacional Indígena sobre Biodiversidad, 2000).

En el contexto de la OMPI, el Comité intergubernamental sobre recursos genéticos, conocimiento tradicional y folclore está trabajando en la utilización de los sistemas de propiedad intelectual en estos casos y últimamente ha hecho una propuesta con algunos elementos para la protección de ciertos aspectos del conocimiento tradicional. Sin embargo, teniendo en cuenta las posturas de los estados, consideramos difícil que éstos acepten los aspectos en los que ha avanzado el comité. Por demás, existe una escasa presencia de representantes indígenas haciendo seguimiento a las discusiones en el marco de este espacio.

TRIP. El Acuerdo sobre aspectos de los derechos de propiedad intelectual relacionados con el comercio, TRIP en inglés, es administrado por la Organización Mundial del Comercio OMC. Con este acuerdo se busca uniformar la normatividad de los países en materia de propiedad intelectual, beneficiando a los países de mayor desarrollo tecnológico, pues son los que en la actualidad tienen la mayor cantidad de patentes y otros derechos de propiedad intelectual. En el Artículo 39 de TRIP se prevé la protección de información no divulgada frecuentemente mencionada en el contexto del acuerdo como "secretos comerciales", figura mediante la cual se ha propuesto proteger el conocimiento tradicional.

Convenio internacional para la protección de nuevas variedades de plantas-UPOV. Se firmó el 2 de Diciembre de 1961 y se aplica para otorgar certificados de obtentor a los mejoradores de variedades vegetales. El convenio inicial fue revisado en 1978, versión a la que Colombia se adhirió. Igualmente, existe una revisión de 1991 que restringe los derechos del agricultor establecidos en 1978, sobre su seguridad alimentaria y la no dependencia de compra de semillas. Este y otros aspectos hacen que estos certificados de obtentor constituyan limitaciones a los derechos de los agricultores de sembrar, mejorar y utilizar las variedades vegetales que tradicionalmente han manejado.

Colombia no ha ratificado directamente la revisión de 1991, pero para el país es vinculante la Decisión 345 de 1993 de la CAN, cuyas disposiciones son muy cercanas a los postulados de UPOV de 1991. Por otra parte, de acuerdo con el artículo 16.1.3(c), del TLC publicado en internet, el Estado colombiano debe ratificar esta revisión de 1991 antes del 1 de enero de 2008. Aun cuando dicha obligación es muy grave para los pueblos indígenas y las comunidades locales porque con tal disposición se afianzan los derechos del titular del certificado de obtentor, en detrimento de los derechos de los agricultores.

Según Gabriel Nemogá (2005: 103-119), la revisión de 1991 presenta cambios en tres aspectos fundamentales frente a la de 1978. En cuanto a la cobertura, establece que se otorguen monopolios en todos los géneros y especies vegetales, mientras que en la de 1978 se permitía que los estados definieran esta cobertura de manera progresiva. En cuanto a los derechos del obtentor los desglosa y los fortalece. Y en cuanto a las excepciones de los mismos, se mantiene el llamado "privilegio del agricultor"; sin embargo se restringe a tal medida que las comunidades locales ya no pueden intercambiar las semillas como lo han hecho de forma inmemorial pues esa práctica contravendría los derechos del titular del certificado de obtentor.

Tratado internacional sobre recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura-FAO. Administrado por la Comisión sobre recursos genéticos para la alimentación y la agricultura de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, este compromiso internacional que no es un instrumento jurídicamente vinculante, fue inicialmente adoptado mediante la Resolución 8 de la Conferencia de la FAO de 1983. Luego en noviembre de 2001, el texto del compromiso internacional revisado según lo preparó la comisión fue posteriormente adoptado a título de tratado internacional sobre los recursos fitogenéticos para la alimentación y la agricultura, el cual entró en vigor el 29 de junio de 2004, convirtiéndose en el primer instrumento mundial jurídicamente vinculante sobre la materia. Colombia firmó el tratado el 10 de octubre de 2002; sin embargo, hasta la fecha no lo ha ratificado. En dicho tratado se menciona que

> Las partes reconocen la enorme contribución que han aportado y siguen aportando las comunidades locales e indígenas y los agricultores de todas las regiones del mundo, en particular los de los centros de origen y diversidad de las plantas cultivadas, a la conservación y el desarrollo de los recursos fitogenéticos que constituyen la base de la producción alimentaria y agrícola en el mundo entero (Artículo 9.1).

A su vez, se establecen las obligaciones sobre el conocimiento tradicional así:

> Cada parte contratante deberá, según proceda y con sujeción a su legislación nacional, adoptar las medidas pertinentes para proteger y promover los derechos del agricultor, en particular:
> a) la protección de los conocimientos tradicionales de interés para los recursos filogenéticos para la alimentación y la agricultura (Artículo 9.2)

Convención de lucha contra la desertificación. Esta convención comprende varios artículos relacionados con los conocimientos tradicionales, a saber los Artículos 16(g), 17(c), 18.2(a,b). Todos ellos colectivamente corresponden a las disposiciones de los Artículos 8(j), 17.2 y 18.4 del Convenio sobre la diversidad biológica.

En el Artículo 18 que trata la transferencia, adquisición, adaptación y desarrollo de tecnología, las partes se comprometen a hacer inventarios de dichas tecnologías, conocimientos, experiencias y prácticas y de sus posibles aplicaciones con la participación de las poblaciones locales, así como difundir información sobre el particular.

La Ley 461 del agosto 4 de 1998, es el instrumento "por medio del cual se aprueba la Convención de las Naciones Unidas de lucha contra la desertificación (sic) en los países afectados por sequía grave o desertificación (sic), en particular Africa» (París, 17 de junio de 1994). Fue revisada por la Corte Constitucional en sentencia C-229 de 1999, declarando exequibles la convención y la ley.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Recientemente, el Consejo de Derechos Humanos mediante Resolución de 29 de junio de 2006 "aprueba la declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas propuesta por el Presidente - relator del grupo de trabajo de la comisión de derechos humanos encargada de elaborar un proyecto de declaración". Es importante aclarar que a ésta le queda pendiente el paso de ser aprobada mediante resolución por la Asamblea General de la ONU.

La declaración en materia de conocimiento tradicional, a pesar de que estuvo alimentada por las discusiones que se dieron en otros escenarios internacionales, en el texto final no recoge su espíritu. Aunque se reconoce el derecho a

mantener, controlar y proteger los conocimientos tradicionales y la propiedad intelectual sobre los mismos, es preocupante que no queda clara su titularidad.

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo -OIT. De igual manera, consideramos importante mencionar el Convenio 169 de 1989 de la OIT. Este convenio, al igual que la Constitución Política de Colombia, tiene una amplia gama de derechos que los estados que lo suscriben reconocen y tienen la obligación de proteger en su jurisdicción. Es importante destacar su reconocimiento al derecho de consulta previa, el cual si bien no es un mecanismo de protección directa del conocimiento tradicional, sí constituye la base para empezar una relación clara y honesta con los respectivos pueblos indígenas. Además, este convenio ya ha sido ratificado por Colombia, mediante la Ley 21 de 1991, y de acuerdo con la Corte Constitucional esta dentro de la jerarquía de normas constitucionales.

De acuerdo con la OIT, la consulta debe teser previa, toda vez que eso supone la previción de las medidas necesarias y mediante los procedimientos apropiados, por medio de sus instituciones representativas; de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

Igualamente, del convenio 169 destacamos las siguientes disposiciones, que constituyen elementos para la protección del conocimiento tradicional. Entre otros, en su Artículo 4.1. establece la obligación para los estados de adoptar las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados. Por su parte, el artículo 23.1, impone a los estados la obligación de tomar medidas para que se fortalezcan y se fomenten las actividades que realicen los pueblos indígenas para el desarrollo de su cultura y de su autosuficiencia económica.

El conocimiento tradicional en la normatividad nacional colombiana

Constitución política de Colombia. En Colombia, cabe examinar todo el marco constitucional que establece como uno de los principios de la nueva nación, el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural. De tal manera que, aunque no hay una legislación o normatividad reglamentaria que se refiera de manera específica a la protección del conocimiento tradicional, este punto se situa también dentro de la obligación de proteger la diversidad étnica y cultural (Artículos, 7, 8 y 70).

Al igual que en el caso del Convenio 169, la Constitución colombiana se refiere al derecho de los pueblos indígenas, lo cual puede constituir una herramienta para proteger la diversidad biológica en territorios indígenas y el conocimiento asociado. El tema de la consulta previa lo encontramos claramente establecido en el parágrafo del artículo 330 de la Carta Política, en lo que se refiere a la explotación de los recursos naturales, así:

> La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

Ley 23 de 1982, o ley sobre derechos de autor. En su artículo 189, establece que el arte indígena, en toda sus manifestaciones danzas, canto, artesanías, dibujos y esculturas, pertenece al patrimonio cultural.

Ley 397 de 1997, ley general de cultura. En ella se establecen los derechos de los grupos étnicos mediante el artículo 13.

> Con el fin de proteger lenguas, tradiciones, usos y costumbres y saberes, el Estado garantizará los derechos de autoría colectiva de los grupos étnicos.

Según se observa, esta norma se está refiriendo a una posible protección mediante derechos de autor.

Como podemos advertir, en la Ley 23 de 1982 y en la 397 de 1997, hay un tratamiento diferente de las manifestaciones de la cultura de los pueblos indígenas pues, mientras la primera los considera como patrimonio cultural, la segunda impone al Estado la obligación de garantizar los derechos de autoría colectiva de los pueblos indígenas. Esta diferencia, es justamente una de las expresiones del reconocimiento de la diversidad étnica y cultural como principio constitucional en 1991.

Ley 191 de 1995, ley de fronteras. Esta ley, entre otros temas, alude a la necesidad de proteger la biodiversidad, el conocimiento tradicional y la

participación de las comunidades involucradas. En su artículo 8 se hace referencia específicamente al conocimiento tradicional de las comunidades indígenas en los siguientes términos:

> El Estado protegerá el conocimiento tradicional asociado a los recursos genéticos que las comunidades indígenas y locales hayan desarrollado en las zonas de frontera. Igualmente cualquier utilización que se haga de ellos, se realizará con el consentimiento previo de dichas comunidades y deberá incluir una retribución equitativa de beneficios que redunden en el fortalecimiento de los pueblos indígenas.

Este artículo, así como otras disposiciones de la Ley de fronteras, no han sido desarrollado ni implementado hasta el momento. Sin embargo, con las otras normas mencionadas configura un marco jurídico importante para proponer medidas legislativas y de política para la protección del conocimiento tradicional.

Sobre la normatividad vigente, igualmente es importante mencionar que las normas de la CAN reseñadas anteriormente, de manera automática hacen parte de la normatividad interna colombiana sin necesidad de ratificación, en virtud del Acuerdo que sustenta la creación de la actual Comunidad Andina de Naciones, de la cual es parte Colombia.

Propuestas de protección técnico jurídica del conocimiento tradicional
Como hemos observado, hay convenios internacionales y subregionales de los cuales participa Colombia. No obstante, hasta el momento no contamos con un instrumento legal específico que los desarrolle en materia de protección del conocimiento tradicional.

Al respecto, se conoce una iniciativa legislativa presentada por el entonces senador Francisco Rojas Birry, conocido como el proyecto 38 de 2005 del Senado, el cual fue archivado por vencimiento de término ya que no alcanzó su primer debate en la Comisión, a pesar de que fue asignado a un ponente quien elaboró un informe de ponencia sobre el proyecto.

El mencionado proyecto fue recibido por las organizaciones indígenas como una iniciativa conveniente en su espíritu de protección del conocimiento tradicional. Sin embargo, sobre el procedimiento se observó la necesidad de adelantar una

consulta previa antes de llevarlo a discusión en el Congreso de la República. En cuanto a su contenido, las organizaciones manifestaron el requisito de una amplia y previa discusión en cuanto a ciertas figuras que proponía el proyecto como un centro de investigaciones, una autoridad nacional competente, el acceso a los recursos, entre otros[2].

Por su parte, el grupo de política y legislación en biodiversidad, de la facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia, se encuentra desarrollando una propuesta de protección técnico jurídica que será puesta a consideración de las autoridades y organizaciones indígenas, dentro de los límites presupuestales que tiene la investigación académica en nuestro país.

Limitaciones generales de los posibles instrumentos de protección

No es fácil, por lo menos para los pueblos indígenas, concebir que el conocimiento tradicional pueda ser valorado en dinero, comercializado, y mucho menos apropiado de manera individual. Dentro de ésta lógica, los instrumentos vigentes, vinculantes o no, relacionados con una posible protección del conocimiento tradicional, encuentran una serie de cuestionamientos como los siguientes:

- Están enfocados en la compensación puramente económica. Esto sucede más que todo con la aplicación de las figuras tradicionales de protección de la propiedad intelectual.

- Tienen limitaciones en el tiempo, por ejemplo la protección vía patentes alcanza solamente 20 años, siendo que los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas trascienden en el tiempo y se recrean de generación en generación.

- Limitaciones en el objeto de la protección pues no se tiene en cuenta la integridad de los conocimientos, naturaleza y territorios.

- Limitaciones en el sujeto de la protección. La protección se hace en cabeza de un solo individuo y las creaciones del conocimiento tradicional, generalmente son colectivas.

2. Estas observaciones fueron hechas por las organizaciones y entidades en las diferentes reuniones convocadas por el Comité interétnico para la implementación del Convenio sobre la Diversidad Biológica CDB, cuyas memorias y otros documentos reposan en la oficina de Asuntos Internacionales del Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial.

- Se enfocan, más que en la protección, en la posibilidad de "explotación lícita", pues se busca legalizar actividades que en todo caso seguirán existiendo como son la biopiratería y la cognopiratería.

- La normatividad colombiana, hace una referencia a la pertenencia al patrimonio cultural, lo cual de alguna manera, significa quitar la titularidad a sus verdaderos dueños que son los pueblos indígenas.

- Cuentan con procedimientos inadecuados para los pueblos indígenas, debido a que la obtención de una patente u otros títulos requiere de trámites en instituciones, idiomas y documentos, que nada tienen que ver con las culturas de los pueblos indígenas.

Propuestas alternativas de protección del conocimiento tradicional

Tanto los pueblos indígenas como las organizaciones ambientalistas y hasta los propios gobiernos y sus diferentes instituciones, han presentado un amplio abanico de propuestas para proteger el conocimiento tradicional y que se podrían clasificar por autor, énfasis, ventajas y limitaciones. A continuación mencionaremos algunas de las que consideramos más representativas o que han sido objeto de mayor cantidad de análisis y debates.

Contratos. Algunos acuerdos contractuales comúnmente utilizados para la propiedad intelectual, que han sido adaptados para proteger los conocimientos tradicionales, incluyen puntos como los siguientes: el carácter de confidencialidad o de no divulgación, la transferencia de materiales, el consentimiento fundamentado previamente, cartas de intención y memorandos de entendimiento. Estos contratos se hacen en el marco de la libertad y la capacidad de negociación de las partes, lo cual pone en una indiscutible desventaja a las comunidades indígenas puesto que los dirigentes, que en muchas ocasiones no manejan los idiomas foráneos, negocian con empresas que cuentan con suficiente información y grandes grupos de asesores técnicos y jurídicos.

Acuerdos de buena voluntad. Estos son acuerdos que no están sujetos a una reglamentación jurídica en particular, sino que se basan en que las personas naturales o jurídicas que negocian tienen la mejor buena voluntad. Estas prácticas se han intentado también en el caso de la explotación petrolera, en los tambien se han encontrado falencias como la desigualdad en la capacidad de negociación de las partes, la falta de información para las comunidades indígenas y la ausencia de un organismo garante de los derechos de las comunidades indígenas.

Conservación in situ. Esta propuesta consiste en tomar las medidas necesarias para que la protección del conocimiento tradicional se haga conservándolo en su entorno. El argumento para fundamentar esta propuesta se encuentra en que el conocimiento tradicional ha resistido mucho tiempo sin necesidad de ser documentado. De modo que la manera más efectiva de conservarlo es protegiendo a las comunidades que poseen ese conocimiento, lo que implica a su vez, asegurar sus derechos territoriales, sus sistemas de innovación, de educación y en general sus culturas (Zerda, 2003: 98).

Los pueblos y organizaciones indígenas destacan la importancia de la relación entre el conocimiento tradicional y el derecho propio, en especial en la transmisión y la protección de dicho conocimiento. Por lo tanto, cualquier propuesta de protección del conocimiento tradicional debería basarse en el reconocimiento efectivo de esos sistemas de derecho propio de los pueblos indígenas (véase De la Cruz, 2006: 30).

Régimen *sui géneris*. Este se plantea generalmente en los escenarios de discusión de los instrumentos clásicos de propiedad intelectual, incluyendo algunas variantes, con el fin de recoger las especificidades del conocimiento tradicional. De acuerdo con la COICA (1999: 83-88), existen las siguientes propuestas para elaborar un sistema sui generis, visto desde la perspectiva occidental:

- Modificar o ampliar un derecho de propiedad intelectual ya existente.
- Crear un derecho totalmente nuevo de propiedad intelectual y comercial.
- Proponer alternativas al concepto de propiedad intelectual.
- Fundar un fondo internacional de compensación.
- Generar mecanismos a nivel nacional y local.
- Considerar el derecho consuetudinario.

A esta propuesta se le han planteado todos los reparos hechos a la normatividad relacionada con los derechos de propiedad intelectual.

En los inicios del CDB, los planteamientos sobre este tipo de sistemas estaban todavía excesivamente vinculados a los instrumentos OMPI, pero en el desarrollo

del debate se ha abierto la posibilidad de considerar otros elementos como el derecho consuetudinario y otros que puedan ser en realidad, una alternativa de protección para el conocimiento indígena.

Disposiciones modelo sobre folclore. Consiste en hacer leyes nacionales basadas en las disposiciones modelo sobre folclore. Esta propuesta tiene la ventaja de que dichas disposiciones ya han sido aceptadas por la UNESCO y la OMPI. Pero su limitación se encuentra en que solamente se refiere a actividades tradicionales y culturales, excluyendo ciencia y tecnología, lo cual dejaría por fuera importantes aplicaciones del conocimiento tradicional indígena (Oehlerich et al, 1999: 87).

El Crucible Group conformado para abordar el tema de la propiedad intelectual, considera que las disposiciones modelos de folclore ofrecen tres ventajas en la protección de productos y proceso biológicos: Las comunidades, más que los individuos, pueden ser los innovadores; las innovaciones comunitarias no son fijas, sino que pueden ser progresivas y evolutivas y las comunidades ostentan el control sobre sus innovaciones folklóricas en tanto sigan innovando (Crucible Group, 1994: 61).

Moratoria. Esta propuesta consiste en prohibir el acceso a los recursos en los territorios indígenas, y al conocimiento tradicional asociado, mientras no haya reglas claras para su protección. Es importante anotar que, de acuerdo con la postura de algunos pueblos indígenas, el acceso a algunos recursos no solamente debería estar en moratoria, sino ser prohibido totalmente, si existe objeción cultural.

Derecho comparado

Según lo reseña Álvaro Zerda (2003: 149), basado en un inventario hecho por la OMPI, existen algunas regulaciones regionales en el acceso a recursos genéticos y al conocimiento tradicional y otras regiones se encuentran en proceso de construcción de dicha regulación. Igualmente, existen algunas en el ámbito nacional de países como: Brasil, Costa Rica, India, Nigeria, Panamá, Perú, Filipinas, Sudáfrica y Tailandia. Haremos aquí una breve descripción de las normas de Panamá, India y Perú.

Panamá ha adoptado una ley *Sui generis* para la protección de los conocimientos tradicionales. La legislación 20 del 26 de junio de 2000, referente a la propiedad intelectual sobre los derechos colectivos de las poblaciones indígenas para

la protección y defensa de su identidad cultural y conocimientos tradicionales. Consideramos que esta ley constituye un importante avance en la protección de los derechos intelectuales colectivos de los pueblos indígenas de Panamá. Sin embargo, encontramos algunos puntos a discutir como los temas que no están enunciados en la ley y las comunidades que viven en otros países (tule, embera).

India por su parte, ha establecido un sistema nacional para la protección de los conocimientos tradicionales en el que se incluye la National Innovation Foundation, que ha sido establecida para construir un registro nacional de innovaciones y una red de registros de conocimientos tradicionales basados en la comunidad.

Perú expidió la Ley 27811, que establece el Régimen de protección de los conocimientos colectivos de los pueblos Indígenas vinculados a los recursos biológicos. De acuerdo con el experto indígena Rodrigo de la Cruz (2006: 21) "esta norma es muy especial en Perú y en la región andina, dado que es la única en su género que protege los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas en asuntos relacionados con la diversidad biológica".

Medidas que han adoptado algunas comunidades para proteger su conocimiento tradicional

Algunas comunidades indígenas han optado por medidas como el control social y territorial con el fin de proteger su conocimiento tradicional, es el caso de las comunidades indígenas del Chocó y de Antioquia que han establecido reglamentos para el acceso y la explotación de los recursos naturales así como para la investigación.

Pensado en hacer las investigaciones por sus propios medios y deacuerdo a sus propios objetivos, la OREWA estableció el Centro de Investigaciones llamado CIBIA. Así mismo, el 24 de Septiembre de 2005 el pueblo guambiano hace un pronunciamiento en el que deja clara su postura de no negociación del conocimiento tradicional, fundamentado en su derecho mayor (De la Cruz, 2006: 6 y 7).

No obstante, estas posturas y propuestas no son suficientes para proteger los recursos y el conocimiento tradicional asociado, porque la falta de capacitación de dirigentes y comunidades en general, así como la ausencia de una normatividad clara en la materia, permite que los investigadores ajenos a las

comunidades continúen accediendo sin control a los territorios y conocimientos indígenas.

En general, podemos decir que de las propuestas propias de estos y otros pueblos indígenas, se extraen como supuestos necesarios para la protección del conocimiento tradicional, el reconocimiento de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y de su derecho a la consulta informada previa. Ésta última es un importante mecanismo para hacer efectivo el cumplimiento de los demás derechos de los pueblos indígenas, pues permitirá evaluar el procedimiento a seguir en cada caso.

Conocimiento tradicional y Tratado de Libre Comercio-TLC

Como es de conocimiento público, el gobierno colombiano finalizó las negociaciones de un Tratado de libre comercio con Estados Unidos. Ahira, este será sometido a la consideración del Congreso de la República, que por ser actualmente en su mayoría "uribista", difícilmente resultará un espacio que garantice la defensa de los intereses de los colombianos.

Entre muchos de los puntos que se negociaron está el tema de propiedad intelectual, propuesto por el gobierno de Estados Unidos en representación de los intereses de las grandes empresas de semillas, farmacéuticas y otras que apuntan al monopolio del derecho a la alimentación, a la salud y en general, de la vida de toda la humanidad. Por esta razón, los negociadores estadounidenses desde el principio, declararon que sin una mesa sobre propiedad intelectual no habría TLC.

Frente a los pueblos indígenas, no se dio la consulta informada previa que exige el convenio 169 de la OIT. Uno de los argumentos para no consultar consiste en afirmar que en las negociaciones del TLC no se ha tocado el tema de los conocimientos tradicionales, los derechos territoriales o intelectuales de los pueblos indígenas. Pero, evadir la discusión, es justamente la vieja estrategia de los Estados Unidos para dejar desprotegidos los derechos de los pueblos indígenas. Así lo demuestra la negativa de ese país a firmar acuerdos que, aunque no son la panacea, en alguna medida pueden servir para proteger los derechos indígenas, como el Convenio sobre la Diversidad Biológica. No obstante las empresas estadounidenses son de las mayores explotadoras de estos recursos y los conocimientos asociados. De igual forma, la estrategia se evidencia con la poca importancia que le dio el equipo negociador estadounidense

a la propuesta planteada por los países andinos en Lima, sobre la protección de los conocimientos tradicionales.

Como ya sucedió en el TLC EUCA (Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y Centroamérica), se legalizaría la biopiratería, que continua siendo el sistema más efectivo para expropiar a los indígenas de sus recursos y conocimientos asociados. Además, para asegurar el acceso a los recursos y los conocimientos, este tema se incluyó en los llamados servicios de investigación y desarrollo, con lo cual no tenemos nada que reclamar, por el contrario, saldremos a deber por el servicio que nos están prestando.

A la fecha no se ha hecho público el texto definitivo del TLC. Pero de acuerdo con el texto publicado en Internet (www.tlc.gov.co [consulta: 2006]), las líneas del capítulo 16 sobre propiedad intelectual, están orientadas a ampliar las ventajas para los titulares de patentes, que brinda la regulación en materia de propiedad intelectual en el marco de la Organización Mundial del Comercio, la cual es ya muy lesiva para países como el nuestro, más aún para los pueblos indígenas, las comunidades afrodescendientes y campesinas.

Algunos de los puntos más preocupantes de este capítulo 16 sobre propiedad intelectual, son:

- Colombia está en la obligación de adherirse, en un plazo determinado, a los tratados de propiedad intelectual cuyo contenido, como ya lo hemos mencionado anteriormente, propone normas lesivas para los derechos de los pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes y locales.

- Las patentes se pueden obtener "en todos los campos de la tecnología", es decir, incluida la biotecnología, lo que abre la puerta a las patentes sobre seres vivos.

- Colombia queda obligada a realizar "todos los esfuerzos razonables" para permitir las patentes sobre plantas. Es decir, Colombia aceptó las patentes sobre los seres vivos.

- Según el documento titulado *Entendimiento respecto a biodiversidad y conocimientos tradicionales* (www.tlc.gov.co [consulta: 2006]), las partes reconocen la importancia de los conocimientos tradicionales, de la obtención del consentimiento previamente al acceso, de la distribución equitativa de beneficios, y de la promoción de la calidad del examen de las patentes. Sin embargo,

no acuerdan que estos reconocimientos se concreten en la práctica como obligaciones exigibles.

- En este mismo documento, se abre la puerta para que el acceso a conocimientos tradicionales se haga mediante contratos, los cuales no garantizan una protección efectiva para las comunidades indígenas, en la medida en que no son negociaciones en igualdad de condiciones.

Conclusión

A manera de conclusión, podemos decir que, en la normatividad y otros instrumentos internacionales, no existen las herramientas adecuadas para la protección del conocimiento tradicional indígena. De igual manera sucede con varias de las propuestas alternativas de protección. No obstante, se pueden rescatar algunas de ellas, que consideramos pueden resultar adecuadas como son la protección de los recursos *in situ*, que involucra el reconocimiento territorial, los sistemas propios de educación, de salud y demás que valoren y respeten la cultura de los respectivos pueblos indígenas.

Como tarea para los pueblos indígenas y sus organizaciones está el fortalecimiento de sus sistemas de control social y territorial, para evitar que actores ajenos a las comunidades y a sus intereses entren libremente por los territorios a fomentar la biopiratería y la cognopiratería.

En lo que se refiere a una posible protección técnico jurídica, consideramos que se deben tener presentes los siguientes puntos que pueden orientar la discusión de los pueblos indígenas:

- ¿Cuál es la forma o formas que tienen mayor efectividad para la protección de la biodiversidad en los territorios indígenas y el conocimiento tradicional?

- Considerar la viabilidad de una protección técnico jurídica y ¿cuáles serían los elementos de esa protección?

- ¿Cuáles son las otras formas de protección? y ¿cuál es su efectividad?

- ¿Cuál es la posición de los pueblos indígenas sobre temas como biocomercio, distribución justa y equitativa de beneficios?

- ¿Existen en las comunidades indígenas experiencias con contratos, licencias y demás, ya sean positivas o negativas, en el asunto de la propiedad intelectual?

Para terminar, son los pueblos indígenas mediante sus autoridades y organizaciones, los llamados a analizar todos estos problemas, normas y propuestas, con el fin de definir e implementar los mecanismos más adecuados de protección de sus territorios, recursos y conocimientos tradicionales.

Bibliografía

COICA, OMAHERE, OPIP. 1999. *Biodiversidad, Derechos Colectivos y Régimen Sui Generis de Propiedad Intelectual*. Quito.

COMUNIDA ANDINA. 2001. *Anexo. Estrategia Regional de Biodiversidad para los países del Trópico Andino.* Lima.

CRUCIBLE GROUP. 1994. *Gente, Plantas y Patentes: impactos de la propiedad intelectual sobre la biodiversidad, el comercio y las sociedades rurales*. IDRC, CRDI, CIID. Ottawa.

DE LA CRUZ, R.. 2001. *Protección a los conocimientos tradicionales*. Documento presentado al Taller Acceso a recursos genéticos, conocimientos tradicionales y distribución de beneficios.

_____ 2006. *Conocimientos tradicionales y el derecho consuetudinario*. Consultoría para UICN.

FORO INTERNACIONAL INDÍGENA SOBRE BIODIVERSIDAD. 2004. *Declaración de Clausura*. VII Conferencia de las partes del convenio sobre la diversidad biológica. Kuala Lumpur, Malasia.

NEMOGÁ SOTO, G. R.. 2005. "Derechos de propiedad intelectual sobre plantas" en *Introducción a la ingeniería genética de plantas.* Chaparro, A., editor. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

OEHLERICH DE ZURITA, A. et al. 1999. *Ni robo ni limosna. Los pueblos indígenas y la propiedad intelectual.* Sirena. Santa Cruz, Bolivia.

ORGANIZACIÓN DE NACIONES UNIDAS. 2006. *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.* Documento aprobado por el Consejo de Derechos Humanos.

POLO A., J.. 2000. “Contrabando y pacificación indígena en una frontera del caribe colombiano: La Guajira (1750-1800)” en *Aguaita.* 3: 41-62. Observatorio del Caribe Colombiano.

RAMÍREZ, C. 2005. “La perspectiva de los wayúu sobre los conocimientos y la biodiversidad” en *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad.* Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A. y Ulloa, A., editoras. UICN, Fundación Natura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá.

REPÚBLICA DE COLOMBIA. 2006. *Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos* <www.tlc.gov.co> [consulta: 2006]

ZERDA SARMIENTO, Á.. 2003. *Propiedad intelectual sobre el conocimiento vernáculo.* Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

Objetivos de desarrollo del milenio: las opciones para las mujeres indígenas

Aracely Pazmiño.
UICN, Ecuador.

Introducción

En el presente artículo se vinculan el tema de la pobreza y el de las mujeres indígenas mediante tres momentos. En el primero se presenta información referente al marco de los objetivos de desarrollo del milenio ODM sobre el tema de pobreza y cómo ésta puede ser concebida en el contexto regional latinoamericano.

En el segundo se explica qué son los ODM, qué buscan y por qué en la actualidad las actividades de desarrollo están enfocadas en la lucha contra la pobreza. Luego se exponen algunos elementos del debate actual sobre las limitaciones principales de estos objetivos en cuanto a su falta de sensibilidad hacia los asuntos indígenas, incidiendo directamente sobre las mujeres indígenas.

Por último, se ponen en consideración algunas reflexiones generales frente a la necesidad de repensar los ODM desde una visión de desarrollo más incluyente y más contextualizada con la realidad de nuestros países, y donde las mujeres indígenas estén claramente visibilizadas.

La pobreza en el centro del debate

> La importancia y la necesidad de enfrentar la lucha contra la pobreza parecen ya no estar en discusión. Este tema ocupa hoy un lugar central en los debates y compromisos internacionales, en las agendas de la cooperación internacional, en las políticas y estrategias de los gobiernos del norte y del sur, y en el trabajo y compromisos de la sociedad civil y de las organizaciones no gubernamentales (Espinosa y Pazmiño; 2006: 74).

Hablar en la actualidad del tema de pobreza ya no es una novedad, la Unión Mundial para la Naturaleza UICN Sur, ha reconocido la importancia de abordar el tema de pobreza dentro de sus compromisos fundamentales de conservación y unirse a los acuerdos internacionales de lucha contra la pobreza liderada por las Naciones Unidas. Para la UICN, "la pobreza es multi-dimensional y está determinada no solo por los bajos ingresos económicos sino por la falta de bienes, capacidades, oportunidades, voces, y seguridad de los medios de vida de la gente". De esta manera, el marco de referencia es la equidad social desde donde la UICN es consciente de la necesidad de "contribuir con la erradicación de la pobreza para alcanzar sociedades más justas y equitativas, y al mismo tiempo conservar los recursos naturales ya que éstos proveen medios de subsistencia para las generaciones actuales y futuras".

A pesar del gran consenso de los ODM sobre la necesidad de abordar de manera formal la lucha contra la pobreza, el debate se centra en los enfoques para entender las causas de sus vinculaciones estructurales y las mejores formas de enfrentarla.

La pobreza en el contexto sudamericano

De acuerdo al estado de situación realizado por la UICN Sur, en el año 2004 la región sudamericana no presentaba condiciones de pobreza extrema como las que se pueden encontrar en algunas zonas de Africa, pero sí nos muestra los altos niveles de desigualdad en la distribución de la riqueza. Según este informe "de las seis regiones del mundo, América Latina es la región que presenta una distribución de ingreso más desigual con relación al resto del mundo" (UICN, 2004: 50). Los índices de pobreza muestran que una alta porción de la población es pobre y se evidencia, de manera generalizada, que la acentuada desigualdad social es la principal responsable.

Según este análisis, lo paradójico es que los problemas de inequidad y pobreza en la región "no se deben a carencias en recursos materiales y naturales, condiciones o capacidades humanas en la producción, sino que tienen que ver con el modelo económico vigente que busca lograr máxima rentabilidad y máxima ganancia para el beneficio privado, lo que conlleva a altos costos ambientales y sociales y que en la práctica no promueve la redistribución de la riqueza sino más bien su acumulación en una porción minoritaria de la población" (Ibídem).

Adicionalmente, se puede evidenciar que dentro de estas características de desigualdad social y económica las zonas con mayores índices de pobreza

son aquellas donde ese encuentran los asentamientos de las poblaciones indígenas.

Según un documento presentado en la última reunión del Foro permanente de los pueblos indígenas, Victoria Tauli Corpuz (2005: 8), citando a Camilo Pérez Bustillo, muestra un interesante ejemplo sobre las condiciones de pobreza de los pueblos indígenas en la región. Ella presenta su argumento basada en los datos del Informe de desarrollo humano donde para analizar las condiciones de las poblaciones indígenas es fundamental desglosar la información por factores de género, etnia y geografía. Tauli Corpuz se basa en el informe de 1996, para mostrar que México, que aparece en el lugar 48 de 120 en el nivel de desarrollo, si le restaran los índices correspondientes a las poblaciones indígenas del total nacional ascendería al puesto 29, esto es, 19 puestos más arriba. Lo mismo sucede con países como Bolivia, Guatemala y Perú. Este ejemplo ilustra claramente que los pueblos, hombres y mujeres indígenas, son las menos privilegiados en temas económicos y sociales en las listas de sus países.

Así mismo, Victoria Tauli Corpuz (Ibídem) menciona que la pobreza, "especialmente para los pueblos indígenas, es un fenómeno colectivo de causas históricas y estructurales y, por ello, no puede afrontarse simplemente a nivel individual. Para afrontar la pobreza se necesita una estrategia basada en los derechos humanos y, en particular, el reconocimiento de los derechos humanos colectivos".

ODM. ¿Qué son? ¿qué buscan? y ¿por qué los actores del desarrollo están enfocados en la lucha contra la pobreza?

La Declaración del Milenio fue acordada en el año 2000 por 189 países miembros de las Naciones Unidas en su Asamblea General. Este fue un compromiso mundial sin precedentes que sirvió de marco para la elaboración de los objetivos del milenio y, a partir del cual se acuerda entre los estados firmantes, emprender conjuntamente los pasos necesarios para aliviar la pobreza hasta el año 2015.

Este compromiso mundial se da como respuesta, no solo al impulso de las diversas convenciones de las Naciones Unidas realizadas durante la década de los noventa[1], sino además como resultado de la revisión del pasado de más de

1 Entre ellas se encuentran: Conferencia sobre medio ambiente y desarrollo de Río (1992), Conferencia de Viena de derechos humanos (1993), Conferencia de Cairo sobre población y desarrollo (1994), Cuarta conferencia mundial de Naciones Unidas sobre la mujer en Beijing (1995) y Cumbre Mundial de Desarrollo Social en Copenhague (1995).

cincuenta años de "desarrollo" y de observar que las condiciones de pobreza, hambre, desnutrición, muerte materna e insostenibilidad ambiental continúan avanzando.

Los ODM son 8 objetivos principales, compuestos de 18 globales y 48 indicadores establecidos mediante una serie de metas. Los objetivos, metas e indicadores están planteados para estimular y monitorear las acciones concretas de avance con fines relativos al desarrollo y a la erradicación de la pobreza.

Los Objetivos del Milenio son:

- Erradicar la extrema pobreza y el hambre.
- Lograr la educación primaria universal.
- Promover la igualdad de género y otorgarle poderes a las mujeres
- Reducir la mortalidad infantil
- Mejorar la salud materna
- Combatir el VIH/SIDA, la malaria y otras enfermedades.
- Asegurar la sustentabilidad del medio ambiente.
- Desarrollar asociaciones globales para el desarrollo.

La implementación de estos objetivos se realiza a nivel nacional y cada país periódicamente presenta informes sobre los avances de la puesta en marcha de sus compromisos. Cada país, apoyado por el sistema de Naciones Unidas y acompañado por diversos actores de la sociedad civil, ha ido desarrollando sus planes de acuerdo a sus condiciones institucionales y objetivos propios.

Por ejemplo, Ecuador abrió una Secretaría Nacional dependiente de la Presidencia de la República para el cumplimiento de los objetivos del milenio llamada SODEM. Esta instancia es un mecanismo de coordinación técnica interinstitucional para unificar los esfuerzos de las diversas instituciones y organizaciones que tienen a su cargo o en sus planes el cumplimiento de los objetivos y metas del milenio.

Por su parte, el Estado colombiano**,** en conjunto con el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD , ha impulsado la creación del Observatorio de gobernabilidad y ODM, en el que por medio de una herramienta de diagnóstico participativo para la gobernabilidad local se evalúan las estrategias locales para

el logro de los objetivos. En Argentina, los ODM están en manos de los gobiernos locales gracias a la Declaración de Rosario. En ella, los alcaldes se comprometieron a vincular en su labor los objetivos por medio de herramientas metodológicas de gestión de conocimiento (véase www.rosarinos.com). Otro ejemplo es el de Bolivia, donde la sociedad civil formó la Alianza boliviana de la sociedad civil para el desarrollo sostenible, en la que se evaluó el progreso de las metas del milenio y las barreras institucionales, legales, políticas, financieras para el alcance de las mismas.

Estas experiencias son solo algunas de tantas que se están llevando a cabo en la región, las cuales evidencian el compromiso de los países con los ODM y la lucha contra la pobreza. En muchos casos los informes de los ODM han sido utilizados no solo para el monitoreo de las condiciones nacionales, sino que cumplen además con el rol de información pública y movilización social. Sin embargo, de esta predisposición las limitaciones estructurales, legales y prácticas determinan el paso, la forma y las acciones de la aplicación en cada país.

Si revisamos los planes y programas de cooperación internacional, así como los planes gubernamentales y de la sociedad civil, encontraremos un alto nivel de vinculación con los ODM. Es evidente que existe un gran compromiso internacional para la lucha de la pobreza, y al parecer todas estas acciones buscan encontrar los medios más adecuados para abordar este problema que afecta a más de 1.2 billones de personas en el mundo (Espinosa y Pazmiño; 2006: 77). Lo que no está en discusión es que a partir del compromiso de los ODM hay, y habrán, muchos esfuerzos y recursos destinados a reducir la pobreza y el hambre hasta el 2015.

Limitaciones de los ODM

Al mismo tiempo que se evidencia una tendencia a favorecer y realizar acciones hacia el cumplimiento de los ODM, se han generado varias posiciones y cuestionamientos acerca de la pertinencia de la aplicación de los mismos. Se han mostrado los limites de dichos objetivos, y a través de diversos cuestionamientos, se ha logrado alimentarlos y proveerles de una visión más concreta y contextualizada a la realidad donde se los aplica; además de proveerles un sentido de monitoreo para el avance de los temas sociales que estos contienen.

En cuanto a las mujeres indígenas, se puede analizar cada uno de los ODM y encontrar las grandes falencias que poseen para ser sensibles a sus realidades.

En muchos de los casos, los ODM se centran en medir las condiciones de vida de "ciudadanos comunes" y no contienen elementos de diversidad étnica y social. La falta de sensibilldad de los ODM hacia las particularidades culturales y étnicas de los Pueblos Indígenas muestra que para su elaboración no fueron tomados en cuenta, y mucho menos tuvieron un espacio para demostrar su diversidad.

Victoria Tauli Corpuz (2005: 1) afirma que si la elaboración de los ODM no ha tenido hasta el momento una presencia visible de los pueblos indígenas en su proceso de definición, entonces al menos deberían medir o incluir sus puntos de vista en el examen de su aplicación. En su propuesta fundamental pide que se respete el concepto de desarrollo que tienen los pueblos indígenas y se tomen en cuenta sus identidades y culturas en las prácticas del desarrollo. Si los ODM no son sensibles a las condiciones de los pueblos indígenas y sus concepciones culturales y de desarrollo, la aplicación de los mismos puede exacerbar procesos de empobrecimiento y pérdida de la cultura de estos pueblos.

Las limitaciones de los ODM en cuanto a su falta de sensibilidad hacia los asuntos culturales y sociales de los pueblos indígenas no deja espacio para pensar que estos tienen una posición para que las mujeres indígenas sean visibles en los procesos y se muestren sus condiciones reales tanto en los planes y proyectos, como en el monitoreo y evaluación de los ODM. Si hasta el momento se ha logrado hablar de las consideraciones de los pueblos indígenas, es importante también preguntarse si las mujeres indígenas están representadas en sus colectivos.

Los ODM no solo pueden caer en el error de invisiblizar a las poblaciones indígenas de sus países sino que además pueden desconocer los roles y los aportes fundamentales que tienen las mujeres indígenas en los procesos de conservación y reproducción cultural de los conocimientos tradicionales específicos en virtud de sus condiciones de género, seguridad alimentaria, y de su importante rol en las luchas de los movimientos indígenas.

En los proyectos y programas de desarrollo, los pueblos indígenas deben ser involucrados directamente en cualquier proceso relacionado con sus condiciones de vida y deben ser sujetos de decisiones donde su consentimiento libre, previo e informado; es un derecho primordial. En estos procesos de información y de formación, las mujeres deben estar vinculadas con el propósito de lograr una participación libre, y dar su propio consentimiento a las decisiones que afecten directamente sus vidas.

De este modo, resulta fundamental que los ODM contengan elementos concretos para vincular a las mujeres indígenas, así como evitar desconocer sus roles y aportes a las condiciones de vida de sus pueblos. Las mujeres indígenas cumplen distintos roles y contribuciones al medio ambiente, y los ODM deben recoger esta diversidad y diferencia con sus compañeros para poder enfrentar las condiciones de pobreza de los pueblos indígenas. El rol de las mujeres indígenas en el manejo ambiental es fundamental ya que su relación de conocimiento y uso está basado en sus condiciones de género y eso hace que sea distinto al de sus compañeros. De la misma manera, las prácticas, el acceso y el control difieren y responden a diversas lógicas que es necesario tomar en cuenta para un balance y mantenimiento ambiental y un mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones más pobres de los países.

Reflexiones finales

Para finalizar, es importante mencionar la oportunidad que los ODM pueden brindar a las poblaciones, ya que su aplicación va, o al menos debería ir, acompañada del compromiso de las acciones de los gobiernos de cada país. Por lo tanto, es fundamental re-pensarlos desde una visión de desarrollo más incluyente y más contextualizada con la realidad de nuestros países, donde las mujeres indígenas tienen un rol preponderante. Es fundamental una re-definición en función del contexto cultural indígena para el fortalecimiento de la agenda internacional para el desarrollo.

Los estados y sus instituciones

- Es fundamental que cada estado, como principal actor en la aplicación de los ODM, analice sus enfoques y programas. Desde la comunidad internacional es poco lo que se puede lograr para favorecer la situación de los pueblos y mujeres indígenas; son los estados los principales responsables de prestar atención a la riqueza y diversidad de sus pueblos y de proteger sus derechos individuales y colectivos.

- Los estados deben revisar las políticas internas que han afectado de manera negativa a los pueblos y mujeres indígenas y adoptar nuevas formas para que, junto a los procesos de los ODM, sigan construyendo de manera efectiva soluciones a los problemas de pobreza y exclusión que viven los pueblos indígenas. De nada sirve plantear acciones desde los ODM si no hay una armonización normativa entre las políticas sociales y económicas del Estado y las políticas vinculadas a los temas indígenas y del derecho propio que

faciliten el alivio de la pobreza y el mejoramiento de las condiciones de vida. Las políticas nacionales son las que dan la pauta y los ODM, de alguna manera, subordinan sus aplicaciones.

- "Debe haber más deliberaciones y diálogos en profundidad entre los pueblos indígenas, y entre éstos y los gobiernos, los órganos intergubernamentales y la sociedad en general, a fin de ampliar las perspectivas y recomendaciones respecto de cuestiones de desarrollo de los pueblos indígenas. Se deben formular y promover conceptos como el de desarrollo etnológico, 'proyectos de vida', 'desarrollo con identidad', etc. En estos procesos deben analizarse la forma de abordar las causas estructurales de la pobreza indígena" (Tauli Corpuz, 2005: 13).

El enfoque de pobreza y los derechos humanos

Los ODM deben ser planteados como un programa basado en los Derechos Humanos. Es difícil para los pueblos indígenas tratar de tener políticas públicas y armonizar con los asuntos de estado, incluyendo los derechos básicos a la tierra y los recursos, la cultura y la identidad y la libre determinación, sin el reconocimiento de los derechos colectivos. Así, "la interculturalidad en América Latina debe ser planteada como un derecho político que apunte a una nueva forma de relacionamiento social basado en el establecimiento de condiciones políticas que permitan valorar y ejercer los derechos culturales de los pueblos indígenas, los pueblos afro-descendientes, los campesinos y los mestizos" (Ibídem, 15).

Las mujeres indígenas

- Es de vital importancia la generación de espacios de diálogo para el intercambio de experiencias y aprendizajes construidos colectivamente entre mujeres indígenas y no indígenas, además del fortalecimiento de las redes existentes y de las capacidades de las mujeres indígenas de la región y de su liderazgo en espacios internacionales y negociaciones como los ODM. Espacios como el Seminario de mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad, permiten lograr un mayor conocimiento y reconocimiento de los diversos roles que cumplen las mujeres indígenas en el manejo de la diversidad biológica, así como de su conocimiento y la reproducción de sus culturas; pero además, les permite a ellas mismas compartir sus luchas y formas de ver el mundo, y posiblemente la construcción de alianzas que las fortalezcan como colectivo. De la misma manera, estos son los espacios que pueden permitir la

construcción de liderazgos de las mujeres y la formación de propuestas específicas de acción para robustecer los medios de vida de las mujeres indígenas y el ejercicio de sus derechos. Estos espacios deben contribuir a la redefinición conjunta de una agenda de desarrollo desde la visión de las mujeres indígenas.

- Las mujeres indígenas deben estar representadas por sí mismas y no por medio de sus colectivos. Las conquistas de las mujeres indígenas como copartícipes de los avances de reivindicación de los pueblos indígenas deben ser cada vez más visibles y sólidas para su mayor reconocimiento y participación.

- Las mujeres indígenas deben estar totalmente involucradas en los procesos de negociación que se vinculan a sus vidas, tanto en las decisiones del día a día, como en aquellas que tienen que ver con la distribución equitativa de los beneficios derivados de la conservación y el desarrollo. Es fundamental que se sigan abriendo espacios para la formación de las mujeres indígenas en espacios académicos y experiencias de aprendizaje, además del fortalecimiento de sus liderazgos lo que les permitirá tener más elementos de participación no solo a nivel político sino también técnico. Se trata de procesos de participación constante donde el consentimiento libre, informado y previo sea una condición para las mujeres indígenas en la toma de decisiones. Hablar del uso de estos mecanismos es hablar de mujeres que van construyendo caminos y espacios de formación para la información y negociación tanto propios como colectivos.

Bibliografía

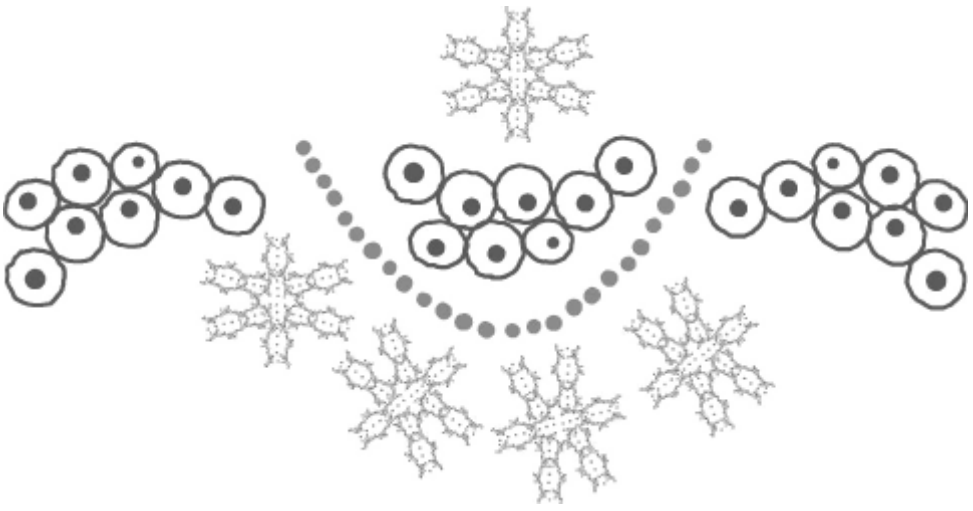
ESPINOSA M. F. y PAZMIÑO A.. 2006. Hacia el cumplimiento de los objetivos del milenio: Conservación, biodiversidad y combate a la pobreza en América Latina en *Policy Matters*. 14. UICN, CEESP. <www.iucn.org>

OFICINA DEL ALTO COMISIONADO PARA LOS DERECHOS HUMANOS. 2004. *Los derechos humanos y la reducción de la pobreza. Un marco Conceptual*. Nueva York y Ginebra. <www.ohchr.org>

TAULI CORPUZ, V.. (2005). *Los pueblos indígenas y los objetivos de desarrollo del milenio*. Documento del Foro permanente para las cuestiones indígenas.

UNIÓN MUNDIAL PARA LA NATURALEZA. 2004. *Estado de Situación de América del Sur*. UICN Sur.

Feria de gobernabilidad: Declaración de Rosario.
<http://www.rosarinos.com/modules.php?name=News&file=article&sid=1332>



Género y desarrollo alternativo en el contexto colombiano

Mónica Cortés Yepes.
UNODC. Colombia.

Introducción

Para dar inicio a la presentación de la Oficina contra la Droga y el Delito de las Naciones Unidas UNODC, es importante comenzar por revisar las principales acciones y propósitos de esta oficina en Colombia pues estas se enmarcan dentro del Convenio firmado en Bogotá en Julio de 1974 entre el gobierno de Colombia y la ONU. El mandato de esta oficina es:

- Coordinar las actividades de las Naciones Unidas contra las drogas.
- Promover la observancia y cumplimiento de los tratados internacionales.
- Ofrecer un liderazgo eficaz en la materia.

De este modo resulta significativo preguntarse si la UNODC puede ser neutral frente a la lucha contra las drogas. La respuesta a esta pregunta es un no contundente. Por el contrario, el mandato le hace responsable de apoyar al gobierno y a la sociedad civil a enfrentar el problema de las drogas y el delito. Y ello implica para la UNODC, empoderar tanto a las comunidades rurales que se involucraron en los cultivos ilícitos, como apoyar las políticas públicas de erradicación y desarrollo alternativo y así fortalecer el tránsito de las regiones hacia una cultura de la legalidad.

En este contexto, el presente artículo contiene en primer lugar, una breve historia del concepto de desarrollo alternativo que utiliza la UNODC con el propósito de identificar el momento en que se incluye el concepto de género en el mismo. En segundo, una discusión sobre los modelos de política pública de desarrollo alternativo que se han aplicado en Colombia, y finalmente, los retos y desafíos que enfrenta la inserción de la perspectiva de género en la implementación de los programas y proyectos de desarrollo alternativo.

Antecedentes de la discusión internacional sobre fiscalización y desarrollo alternativo

Los principales antecedentes en la discusión sobre el desarrollo alternativo tienen su inicio en la primera Convención de las Naciones Unidas Contra las Drogas realizada en 1961[1]. En dicha Convención el concepto de tráfico ilícito, se definió como el cultivo o comercio de estupefacientes. La solución propuesta para acabar con el tráfico ilícito fue la de arrancar de raíz todos los arbustos de coca silvestre para destruir dichos cultivos y se estableció un período de 15 años para erradicar la amapola y de 25 años para la coca. La definición incluía todos los cultivos de cualquier extensión, pues no establecía una distinción entre grandes comerciantes y pequeños productores y tampoco reflexionaba sobre las condiciones locales que permitían o no, la presencia de cultivos ilícitos. Más de cuatro décadas de experiencia han demostrado ampliamente que esta primera idea de erradicar la mata de coca y la amapola no es tarea fácil y que cualquier estrategia de erradicación de los cultivos debe partir del reconocimiento del papel que juegan los aspectos sociales, políticos y económicos para llevar a la población a involucrarse en dicha actividad.

Casi treinta años después, en 1988, se celebra la Convención de las Naciones Unidas contra el tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias psicotrópicas, la cual entró en vigor el 11 de noviembre de 1990. En términos generales, se avanzó en el reconocimiento de la producción, demanda y tráfico ilícito de estupefacientes y sustancias psicotrópicas, como un problema para la salud y el bienestar de la humanidad, así como un factor que produce efectos negativos en la economía, la cultura y la política mundial. El marco de esta Convención reconoce que el narcotráfico está ligado a otras actividades ilícitas que representan un peligro para la estabilidad, seguridad y soberanía de los estados, y que para enfrentarlo es necesario el fortalecimiento de los medios jurídicos de cooperación internacional y de las acciones mundiales al respecto.

En particular, esta Convención avanzó en la consideración del fenómeno de los cultivos ilícitos emitiendo un acuerdo mandatorio donde se establece que la cooperación debe enfocar sus acciones en el mejoramiento de la eficacia en la erradicación de los cultivos ilícitos. Lo anterior debe lograrse mediante un apoyo permanente al desarrollo rural integrado, con el fin de ofrecer soluciones sustitutivas de los cultivos ilícitos que sean económicamente viables.

1 La Convención de 1961 fue el resultado de la convergencia mundial de políticas sobre estupefacientes que buscaba reemplazar con un solo instrumento los diferentes tratados multilaterales existentes en la materia, así como reducir el número de órganos internacionales para la fiscalización. Por otro lado, esta Convención aportó los lineamientos para fiscalizar la producción de materias primas utilizadas en la producción de estupefacientes y estableció las funciones de los órganos internacionales de fiscalización por medio de la Comisión de estupefacientes del Consejo económico y social y la Junta internacional de fiscalización internacional de estupefacientes.

Posteriormente, en el año de 1998, durante la Sesión especial de la asamblea general de Naciones Unidas sobre el problema mundial de las drogas[2], UNGASS en inglés, se consolidó el concepto de desarrollo alternativo como instrumento para avanzar en la reducción y sustitución de cultivos ilícitos. Y se estableció como premisa que cualquier estrategia de lucha contra las drogas basada exclusivamente en la interdicción y prohibición resulta insuficiente, reafirmando así la necesidad de aplicar políticas de desarrollo alternativo. Esto implicaba una ruptura con la idea de que bastaba con las acciones de erradicación y de fortalecimiento en la aplicación de la ley para terminar con los cultivos ilícitos. El desarrollo alternativo aparece entonces como la política complementaria a las acciones de fuerza.

Igualmente, en esta Sesión especial de la asamblea general de Naciones Unidas, se aprobó el Plan de Acción sobre cooperación internacional en erradicación de cultivos ilícitos y desarrollo alternativo. En este plan, el desarrollo alternativo se definió como:

> [...] un proceso destinado a impedir y eliminar el cultivo ilícito de plantas que contengan estupefacientes y sustancias psicotrópicas mediante la adopción de medidas de desarrollo rural expresamente concebidas con tal fin, y que se lleva a cabo en el contexto de un crecimiento económico nacional sostenido y de los esfuerzos por alcanzar un desarrollo sostenible de países que están tomando medidas contra las drogas, teniendo presentes las características socioculturales especiales de las comunidades y grupos destinatarios, y en el marco de una solución permanente y global de la problemática de las drogas ilícitas (Plan de acción. UNGASS, 1998).

El desarrollo alternativo se asociaba entonces con un conjunto de "opciones legales y sostenibles socio-económicamente para estas comunidades y pueblos que han recurrido a los cultivos ilícitos como la única manera de obtener el sustento, que contribuyan de manera integral a la erradicación de la pobreza» (Ibídem).

2 En 1998, la ONU establece el 2008 como la nueva fecha límite para eliminar la coca y el opio.

De la misma manera, el Plan mantiene el principio de la responsabilidad compartida que ya se había formulado en la Convención de 1988. Aunque este principio reconoce que los estados tienen la principal responsabilidad en el desarrollo y aplicación de medidas de erradicación los cultivos ilícitos y en la implementación de acciones de desarrollo alternativo, también es cierto que los estados requieren de apoyo financiero externo para fortalecer los esfuerzos orientados a la eliminación de dichos cultivos.

Dentro del concepto de desarrollo alternativo se incluyeron otras dimensiones tales como las consideraciones de género, cultura cívica y participación, entre otras. De acuerdo al Plan de Acción algunos retos y desafíos a seguir para configurar una política de desarrollo alternativo de carácter integral, son:

- Considerar las condiciones legales, sociales, económicas, ecológicas y culturales existentes en la región con el fin de adaptarse a las mismas.

- Crear oportunidades sociales y económicas sostenibles mediante el crecimiento rural integrado, para elevar el nivel de vida de las comunidades y poblaciones afectadas por la existencia de cultivos ilícitos.

- Promover los valores democráticos para favorecer la participación de las comunidades, y fomentar la responsabilidad social con miras al establecimiento de una cultura cívica que rechace los cultivos ilícitos.

- Incluir medidas apropiadas de reducción de la demanda, si las comunidades destinatarias presentan un uso indebido de drogas.

- Atender a consideraciones de género, cerciorándose de que las mujeres y los hombres participen en condiciones de igualdad en el proceso de desarrollo y en particular, en las tareas de preparación y de puesta en práctica.

- Respetar los criterios de sostenibilidad ambiental.

Apartir de la Convención, el concepto de desarrollo alternativo comienza a consolidarse como una política pública que incluye entre sus diversas dimensiones la de género y su importancia. No exenta, por supuesto, de detractores cuyos diferentes modelos institucionales han suscitado enormes controversias en cualquier auditorio donde se presente. Sin embargo, dicha controversia no es extraña dadas las condiciones de ilegalidad que muchas familias vivieron, y por tratarse de zonas de alto conflicto y de pobreza[3].

3 Cabe señalar que la focalización de las políticas de desarrollo alternativo se lleva a cabo en zonas con altos problemas de orden público y seguridad, a diferencia de otros países que en la actualidad mantienen una estabilidad relativa de orden público (García, 2005: xiii-xxi).

Finalmente, es importante recordar que existe una delimitación de las políticas del desarrollo alternativo frente a las políticas de desarrollo rural, a pesar de que muchas de ellas contienen dimensiones comunes. Esto se debe a que el desarrollo alternativo no puede existir desintegrado de los propósitos específicos de las políticas de lucha contra las drogas, porque él complementa la política de reducción a la oferta. Los propósitos específicos del desarrollo alternativo siempre estarán relacionados con los campos de la política criminal y de control penal a la producción de ilícitos (Rementería, 2004: 32).

Modelos de política pública de desarrollo alternativo[4]

A lo largo de la última década del siglo XX y lo que llevamos de este siglo, el Estado colombiano ha implementado varias estrategias de acción gubernamental que han introducido lecciones aprendidas dentro de los modelos aplicados en los últimos 15 años. Estas estrategias de acción gubernamental de desarrollo alternativo han transitado en al menos 6 modelos diferentes de política pública. A continuación, se busca señalar cómo en el proceso de implementación de las estrategias de desarrollo alternativo, se han producido aprendizajes que han permitido avances parciales en el reconocimiento de la diversidad cultural y de las diferencias de género, sin que esto implique la incorporación de un enfoque de género de manera integral.

El primer modelo que promovió y ejecutó la cooperación internacional se concentró en la sustitución de cultivos ilícitos. Dicho modelo suponía que la erradicación y la sustitución con cultivos legales haría que las familias involucradas desistieran de los cultivos ilegales. Sin embargo, sus acciones no consideraban los problemas intrínsecos de la agricultura colombiana frente a los mercados. El segundo modelo incluyó aspectos que pretendían mejorar la calidad de vida de las familias campesinas, para lo cual se consideró necesario aportar infraestructura básica y social. Este modelo se evidencia en los inicios del Plan nacional de desarrollo alternativo - PLANTE.

El tercer modelo, se abrió a la necesidad de establecer interlocutores válidos con los cuales acordar y ejecutar acciones de desarrollo alternativo. Por interlocutores válidos se identificaron las asociaciones y/o cooperativas de productores; en aquellas donde no existían, se incentivó su creación en asociaciones de campesinos, indígenas o de afrocolombianos con el objetivo de crear capital social. Aunque la idea de crear o fortalecer organizaciones y asociaciones

4 Ibídem

de productores tenía un buen propósito, la iniciativa de este fortalecimiento de capital social carecía de una conexión de las organizaciones productivas con actividades productivas rentables que mejoraran la calidad de vida de las comunidades. Por todo ello, aunque este modelo avanzó decididamente en el fortalecimiento organizativo, no logró garantizar que las organizaciones tuvieran la fuerza suficiente para consolidar alternativas rentables a los productores ni cadenas de comercialización aseguradas.

Un cuarto modelo no solo involucro a las organizaciones campesinas, sino que además las vinculó con cadenas de comercialización agropecuaria, con el fin de brindar un manejo sostenible de las actividades productivas que se impulsaran. Los esfuerzos se enfocaron en articular los productos de las familias a las cadenas productivas y en la creación o búsqueda de alianzas estratégicas que conectaran a las familias y sus productos con el sector privado y los mercados de consumo final.

El quinto modelo, incluyó todos los aprendizajes logrados a lo largo de los años, aprendizajes tales como la necesidad de contar con organizaciones sociales y de incluir acciones para fortalecer la comercialización de los productos así como la necesidad de establecer una negociación con las familias. Entendida esta negociación como el compromiso por parte de las familias de erradicar completamente los cultivos ilícitos y la acción de las políticas públicas para generar desarrollo alternativo con las regiones y familias que aceptaran este compromiso.

Finalmente, el último modelo de política pública es el de los incentivos condicionados, el cual incluye las organizaciones sociales, la negociación y comercialización, y además busca dar un uso sostenible a las zonas más vulnerables ambientalmente, detener la expansión de los cultivos ilícitos y reducir el riesgo de expansión de los mismos. Este modelo, que migra de las políticas sociales, busca reducir la intermediación política en la entrega del incentivo dado que se hace mediante transferencias bancarias, fomenta la compra de tierras por parte de las familias beneficiarias, incentiva decididamente a estas familias a entrar en alternativas productivas y organizativas de producción y las vincula con cadenas de comercialización así como promueve el fortalecimiento a las relaciones de la comunidad con la institucionalidad. El modelo de incentivos condicionados, basa su acción en la firma de contratos de compromiso tanto veredales como individuales para mantener predios y veredas libres de cultivos ilícitos.

Inserción de la perspectiva de género

En este aspecto se puede afirmar que existe un avance muy limitado en la configuración de una idea de desarrollo alternativo con perspectiva de género por dos razones: la primera, es que en el plano internacional, si bien el plan de acción sobre cooperación internacional en erradicación de cultivos ilícitos y desarrollo alternativo aporta un mandato sobre equidad de género, las afirmaciones expuestas en dicho plan se reducen a lineamientos generales, sin que exista un desarrollo concreto de los mismos en la práctica. Aún existen muchos vacíos en materia de diseños institucionales, programas, proyectos y normas que incorporen con fuerza la perspectiva de género. La segunda, es que en el plano nacional ninguno de estos cinco modelos de política pública ha incorporado el criterio de género.

Las políticas públicas impulsadas por medio de estos modelos de desarrollo alternativo, han incorporado más compleja y cercananamente las realidades de los campesinos, colonos, indígenas y afrocolombianos que se involucraron en el negocio de los ilícitos, pero no han profundizado los escasos lineamientos sugeridos en el plano internacional.

Uno de los desafíos relevantes para el desarrollo alternativo es la inserción de la perspectiva de género y su transversalización en el conjunto de programas y políticas de dicho desarrollo. Aunque estos programas han incluido a las mujeres, esta inclusión ha sido deficiente dado que se ha limitado a trabajar con ellas en proyectos menores y/o marginales a las líneas gruesas de las políticas de desarrollo alternativo, cuya mayor preocupación sigue estando centrada en los hombres de las familias.

De esta manera, surge la necesidad de identificar caminos y estrategias que incorporen la perspectiva de género de una forma amplia, y centrada en un enfoque de equidad entre hombres y mujeres. En esta dirección se pueden identificar cinco líneas de acción.

La primera consiste en la incorporación de las mujeres como sujetos activos de los procesos de negociación o en los contratos de erradicación puesto que ellas, al igual que los hombres, estuvieron inmersas en actividades ilegales. La construcción de cultura cívica o cultura de la legalidad debe ser un trabajo que involucre a los hombres y mujeres que conforman las familias vinculadas con los cultivos ilícitos. Uno de los puntos que debe mejorarse en las negociaciones para acordar la erradicación de los cultivos ilícitos es que no se concentren en el jefe masculino del hogar. De modo que la inserción de la perspectiva de

género en las políticas de desarrollo alternativo debe considerar un acceso equitativo a las negociaciones hechas con el grupo familiar para salir de la actividad de cultivar ilícitos, dar visibilidad a las necesidades diferentes entre mujeres y hombres en el acceso a los proyectos productivos y fomentar la asociación y/o organización de las mujeres y no solo de los hombres.

La segunda línea busca promover la participación de las mujeres, en igualdad de condiciones con los hombres, en los procesos de capacitación para la creación de asociaciones campesinas productivas. Se deben considerar las situaciones de desigualdad en el acceso a oportunidades y en la adquisición de capacidades para llevar a cabo proyectos de vida viables y factibles.

La tercera es la de analizar las diferencias en la condición y posición de las mujeres en los estudios sobre el contexto local. Una cuarta línea, pretende reconocer que la incorporación de la perspectiva de género no supone el diseño de estrategias enfocadas a trabajar exclusivamente con mujeres, sino que implica el trabajo tanto con varones como con mujeres de diferentes etnias, orígenes geográficos y creencias.

Una quinta línea, es la formulación de programas y proyectos que consideren las diferencias culturales tales como la procedencia étnica. Las acciones de desarrollo alternativo deben estar orientadas a revitalizar las reivindicaciones étnicas de los pueblos indígenas, apoyar sus demandas de restitución de bienes como la tierra y los recursos naturales como condiciones necesarias para mantener y expresar sus identidades colectivas, y proteger sus tradiciones y costumbres para poner en práctica los derechos establecidos por la constitución.

Estas líneas de acción permitirán dar un primer paso en la aplicación y práctica de los lineamientos generales dados por el Plan de acción sobre cooperación internacional en erradicación de cultivos ilícitos y desarrollo alternativo, donde se exhorta a atender las consideraciones de género con base en el principio de igualdad entre hombres y mujeres en el acceso a las políticas de desarrollo.

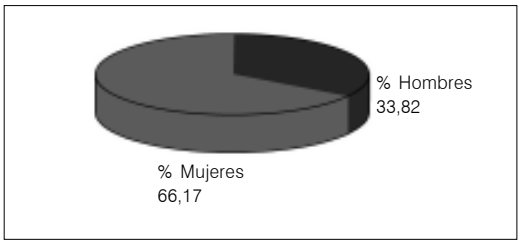
La encuesta nacional de guardabosques y las condiciones de las mujeres y los hombres vinculados al Programa de familias guardabosques. Para terminar, presentamos algunos de los resultados de la encuesta nacional de guardabosques. Esta encuesta se llevó a cabo en el marco de un convenio de la UNODC con el Programa de cultivos ilícitos de la Presidencia de la República para establecer una línea de base con los

beneficiarios del Programa familias guardabosques PFGB. Se incluyeron temas referentes a la caracterización de las familias, así como preguntas sobre capital social, prácticas de ahorro y tendencias de inversión de las familias, y avance en la tenencia de la tierra y usos de la misma en aspectos ambientales. A continuación presentaré algunos de los resultados encontrados en la línea de base que se aplicó a más 4.000 familias guardabosques en los que encontrándose algunos datos de interés.

Caracterización de las familias guardabosques

Empoderamiento de las mujeres y titularidad del incentivo condicionado. Uno de los logros a resaltar es la titularidad del incentivo condicionado en cabeza de las mujeres. De cada 100 titulares, 66 son mujeres y 34 son hombres. El porcentaje más alto de beneficiarios, que es de 19.66% se encuentra entre las mujeres de 27 a 37 años, seguido por el 16.33% de mujeres entre los 37 y 48 años.

Figura 1. Distribución por género*

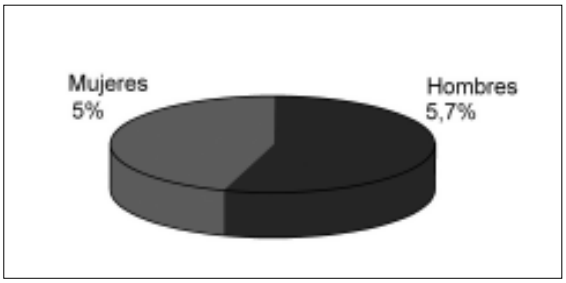


Tipologías de familias y sus características. Más de la mitad de las familias son nucleares. El 14% de las familias son extendidas y el 10% tienen jefatura femenina. De acuerdo al número de integrantes encontramos los siguientes tipos de las familias. Las nucleares con 5 personas en promedio; las extendidas con 6 personas promedio; y la jefatura femenina simple y compuesta, que consta de las mujeres solas con sus hijos/as y otros miembros a cargo, con un promedio de 4 integrantes.

*Las figuras 1, 2 y 3 son tomadas de UNODC. Sistema de seguimiento y evaluación. Proyecto H/48. 2005-2006.

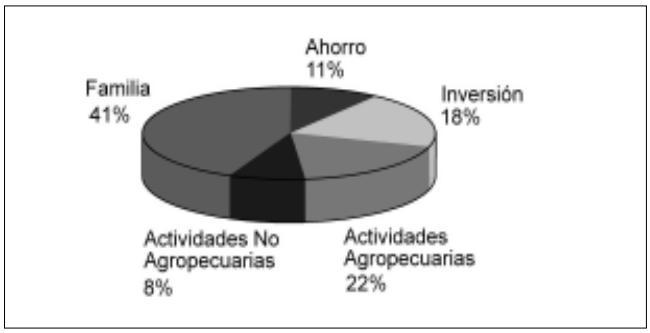
Analfabetismo. Este fenómeno se distribuye según los rangos de edad preponderantes en la población beneficiaria del PFGB, de la siguiente manera: de los 27 a 37 años, el 6.5% corresponde a las mujeres y el 7.7% a los hombres. Entre los 38 y 48 años, el 9.8% son mujeres y el 10.6% hombres

Figura 2. Tasa de analfabetismo



Distribución del Incentivo. Gastos e Inversiones. Las familias invierten el El 41.3% en manutención, esto es, en el mantenimiento de la casa, alimentación, salud y educación; el 22.1% en actividades agropecuarias, principalmente en compra de animales e insumos; el 18.1% en inversiones y el 10.6 en ahorro.

Figura 3. Distrbución del recurso condicionado



Ahorro. Una familia del PFGB tiene ahorrado en promedio $656.422 pesos. El total de las familias tienen ahorrado, aproximadamente, 20 mil millones de pesos; han invertido en compra de tierra o de vivienda, 34 mil millones; en actividades agropecuarias, 41 mil millones; en manutención, 76 mil millones y en inversión y ahorro, 95 mil millones. El 80.6% de este ahorro, corresponde al realizado colectivamente y el 19.4% al realizado individualmente.

Cuadro 1. Municipios campeones en ahorro

Ahorro promedio por familia	
Alban	$1.703.371
Rioblanco	$1.251.939
El Bagre	$1.064.768

Tenencia de la tierra. Entre las familias vinculadas al PFGB, el 47.2% son poseedoras; el 29.1% son propietarias; el 15.1% son arrendatarias. En lo que se refiere a la propiedad de tierras el 56% de las familias tienen predios de menos de 3 hectáreas; el 24% tienen entre 3 y 10 hectáreas; el 16% tienen entre 10 y 50 hectáreas y solo el 4% tienen más de 50 hectáreas. En términos generelares, el 80% de las FGB tienen menos de 10 hectáreas.

Proyectos productivos. Del total de familias, el 27% ya ha comenzado a implementar los proyectos productivos, es decir, en enero del 2006, 7.900 contaban con proyectos productivos, hoy en día más de 13.000. El 39% de las familias desarrollan de manera colectiva los proyectos productivos. El 30%, consideran que los proyectos productivos han creado o fortalecido organizaciones comunitarias y el 24%, se encuentran vinculadas a proyectos de seguridad alimentaría.

Cuadro 2.Distribución porcentual.
Proyecto productivo por actividad productiva

Actividad	Porcentaje
Agrícola	70%
Agroindustrial	20%
Forestal	5%
Pecuarios	3%
Proyectos Mixtos	1%
Sector Servicios	1%

Cultura de la legalidad. Tan solo el 0,9% de las familias guardabosques considera el retorno a los cultivos ilícitos como una posibilidad económica de subsistencia.

Conclusiones:

Vemos que la inserción de la perspectiva de género, sigue siendo limitada y enfocada a integrar a las mujeres en las cadenas productivas diseñadas prioritariamente desde un visión masculina, pero que no consulta las diferencias de género y las diferencias étnicas de manera más inclusiva y participativa. Se sigue concibiendo de manera implícita que el jefe de la familia es un hombre y por tal motivo los proyectos priorizados siguen siendo dirigidos a productos que puede desarrollar los hombres de la familia.

Sobre modificar la condición y posición de las mujeres quienes estuvieron vinculadas directamente o sus familias participaron en actividades de cultivos ilícitos, no se ven muchos avances que permitan que las relaciones de equidad e géneros se construyan de manera deliberada. Siempre aparecen estas iniciativas de acceso a líneas de proyectos productivos decididos y concertados con las mujeres en planos que no son prioritarios para las políticas implementadas de desarrollo alternativo. Ello urge la necesidad de comenzar a involucrar a expertas en el tema que faciliten que la voz y las necesidades de las mujeres se consideren parte de la construcción de cultura de la legalidad. Por ello es necesario incluir en la discusión la obligación de incorporar de manera igualitaria las mujeres y los hombres como sujetos activos de los procesos de negociación o de los contratos de erradicación. Ello implica que las negociaciones no deben centrarse exclusivamente en lograr proyectos productivos para los jefes de hogar hombres.

La Encuesta Nacional Guardabosques arrojó que el 10% de estas familias tiene jefatura femenina y más del 50% son familias nucleares, lo cual muestra que hay un grupo enorme de mujeres cuyos proyectos y planes de vida aún no se consideran prioritariamente dentro de las políticas de desarrollo alternativo. Esto implica un gran reto para las políticas de desarrollo alternativo la de abrir oportunidades iguales de acceso a los bienes y servicios ofrecidos a los ex - cultivadores de ilícitos así como a las familias que estuvieron en riesgo de entrar.

En conclusión la inserción de una perspectiva de género que garantice un trato igualitario en el acceso a bienes y servicios que aportan las políticas de desarrollo

alternativo debe pasar por considerar una acceso igual y diferenciado para que las negociaciones hechas con el grupo familiar recojan las necesidades diferentes que tienen los grupos de edad que constituyen estas familias. Ello permitirá abrir un espacio más incluyente que le permita salir de la actividad de cultivar ilícitos a todo el grupo familiar, permite dar mayor visibilidad a las necesidades diferenciales entre mujeres y hombres en el acceso a los proyectos productivos, fomenta la asociación y/o organización de las mujeres y no sólo de los hombres.

Así mismo, es básico considerar la identidad étnica e incluir a las mujeres indígenas, sus voces y perspectivas de acuerdo con sus prácticas, conocimientos y visiones culturales.

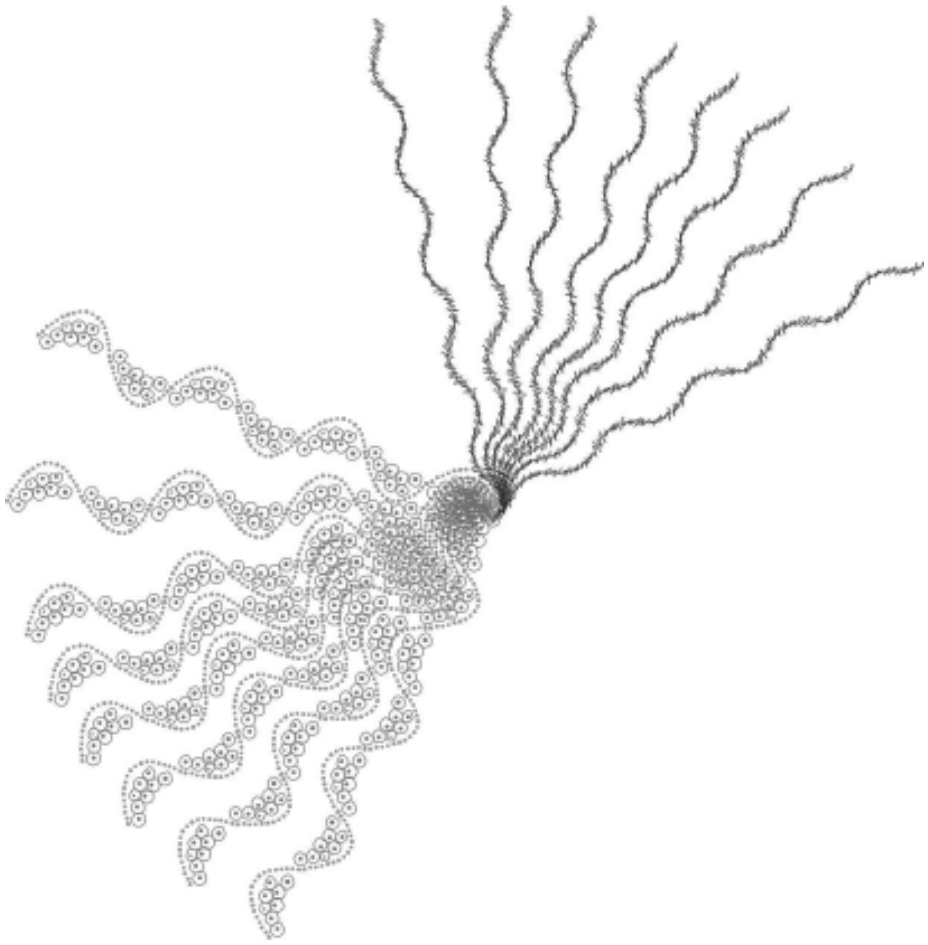
Bibliografía

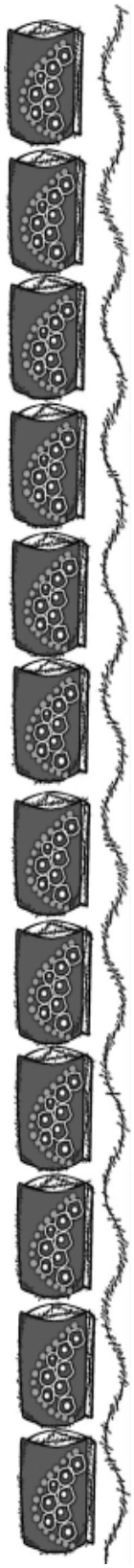
Plan de acción sobre cooperación internacional en erradicación de cultivos ilícitos y desarrollo alternativo. 1998
<http://www.tni.org/drogasungass-docs/resolut-s.htm#e>

DE REMENTERÍA, I.. 2004. "Los retos internacionales de la política de desarrollo alternativo" en *La política de desarrollo alternativo y su modelo institucional: retos y desafíos*. Memorias. Bogotá.

GARCÍA, G.. 2005. "Incentivo condicionado como una estrategia innovadora y válida para el desarrollo alternativo" en *Sembramos y ahora recogemos: Somos familias guardabosques. Estudio de casos.* Gente Nueva. Bogotá.

UNODC. *Encuesta nacional guardabosques. Sistema de seguimiento y evaluación al programa familias guardabosques.* Documento del Proyecto COL03/H48, Convenio UNODC-Acción Social.





Las mujeres indígenas frente a los desafíos del mundo contemporáneo

María Concepción Chasoy.
Pueblo Inga, Colombia.

Introducción

Día a día los desafíos y las responsabilidades de las mujeres indígenas son más complejos y difíciles debido a los cambios a los cuales nos vemos enfrentados los pueblos indígenas. En la medida en que las relaciones de interculturalidad con el mundo occidental son permanentes, es necesario asumir este proceso y mantener el ser indígena en la actualidad o vida contemporánea. Este es un reto especial para nosotras las mujeres indígenas.

En este sentido, aparece el tema de género (naturaleza) de hombres y mujeres indígenas, desde el mismo concepto que tienen los pueblos indígenas del ser hombre y del ser mujer, es decir, desde su pensamiento ancestral, lo que supone hablar de su cultura, formas de vida, familia y medicina tradicional indígena de la chagra.

Por lo mismo, abordar este tema en forma fragmentada sería hacerlo desde la visión occidental, por ello me aproximaré a él desde mi experiencia y mi pensamiento como mujer Indígena; esto es, desde el concepto que los pueblos indígenas tenemos frente a este tema tan complejo para la cultura occidental.

Pensamiento indígena

El concepto que se tiene de mujer *Uarmi*, supone una visión integral pues relaciona armónicamente hombre-mujer con la naturaleza. *Nuestra madre tierra* es de los pueblos indígenas andinos la *Pacha Mama*, la implicación en la creación o la ley de origen del ser humano hombre-mujer.

Para nosotros la diferencia de sexo no fue motivo de una lucha discriminatoria, juntos hombre y mujer tienen la dinámica para engrandecer la cultura, por eso se piensa en el principio de un equilibrio con la naturaleza para asegurar la pervivencia como seres vivos con la madre tierra, el sol, la luna, el agua, las estrellas y demás.

Para los indígenas todo tiene vida. El mundo es par, eso dice la ley de origen de cada pueblo, por eso mismo el concepto de género es complementario, se refiere a los comportamientos según la cultura, la sociedad y lo económico.

El pueblo inga concibe la tierra *alpa* como la primera madre, la generadora de vida que debe ser ayudada por el hombre, la mujer, los animales, las plantas, el agua, el aire, las piedras y los vientos. Todos tienen una función, hasta los colores, por lo mismo, todos son importantes.

Para el pueblo nasa todo lo que existe en la naturaleza tiene vida, es complementario, hombre y mujer, mochila y piedras. Los uitoto, conciben la naturaleza como el lugar donde sucede la vida, se crea y recrea la cultura y se hace historia, por eso la mujer es maloca y es el corazón de la yuca dulce, amor, ternura y alimentación.

Los pueblos amazónicos tenemos una concepción de clan y manejamos un sentido de *ser parte integral* de la naturaleza. Nos consideramo familia de los animales de acuerdo a las leyes de origen; por eso nos identificamos con una especie de animal o planta llevando su nombre. Somos descendientes de los tigres, sardinas, aves, guacamayas, loros, armadillos, tucanes, anacondas, entre otros tantos. (Rosalba Jiménez, dirigente indígena Sikuani).

Para muchos pueblos *mujer* es sinónimo de *vida*, es dadora de vida y de aliento, es fertilidad. La mujer es armonía, luz en la oscuridad (luna), tranquilidad y felicidad; mujer es, la transmisión del pensamiento, entre otros conceptos.

La *mujer* es la tierra, la semilla. Su *cuerpo* piensa con el corazón, es amable, tierna y sensible; llora. La mujer realiza triple trabajo. Es lo blanco (leche materna) y lo negro (sabiduría). Es *chumbe* y por tanto transmite sabiduría.

El *hombre* es sol y viento. Su *cuerpo* es fuerza y rústico por eso se dedica a la caza y la pesca. Arremete físicamente. Es lo rojo (sol) y lo azul (firmamento, lo de arriba). Es *sayo.*

Pensamiento occidental

Si se tienen en cuenta los conceptos del mundo occidental, se entra en contradicción con la realidad de nuestros pueblos y nuestras formas de vida. Así, en términos occidentales la mujer hace alusión a la persona de sexo femenino, en referencia a su genitales en términos biológicos, que tiene ciertas cualidades femeninas y comportamientos particulares.

Posteriormente, a la llegada de los españoles y las religiones, las mujeres cambiaron sus actividades, sus formas de pensamiento y de vida. Se convirtieron en esclavas, realizando trabajos domésticos para otras familias, fueron obligadas a actuar de cierta manera e inclusive violadas sexualmente. Muchas mujeres fueron llevadas a otros continentes donde fueron asesinadas por desobediencia o por practicar su cultura, y donde se les obligó a cambiar y abandonar a sus familias.

Esta diferencia entre los sexos se fue introduciendo paulatinamente en los pueblos indígenas generando conflictos entre hombres y mujeres, alterando sus patrones propios de crianza. Los curas se llevaban a los niños a estudiar en internados y con ello se fraccionaba la familia.

La importancia de la mujer al interior de su comunidad

La mujer es la semilla, la alimentación, el cuidado; ella transmite los conocimientos de la cultura, la familia y la salud; la vida gira en torno de ella. De esta manera, la mujer indígena juega un papel importante en la preservación de las costumbres y la calidad de vida de los integrantes de la familia. Entre los elementos que contribuyen a la calidad de vida de los pueblos indígenas se encuentra el alimento, el cual está ligado a la naturaleza, es decir, a lo que el medio ambiente según el calendario ecológico y su territorio le provee; están también los hijos y lo espiritual relacionado con el amor y la felicidad. Las mujeres indígenas desde muy jóvenes adquieren compromisos de hogar y de reproducción, pues son ellas las responsables del cuidado de sus hijos desde la lactancia materna, el afecto hasta la preparación de los alimentos para los integrantes de la familia, responsabilidades que son complementadas por el hombre.

Dentro de los pueblos indígenas la mujer tiene las siguientes funciones:

- Reproducir y dar continuidad a la vida de los pueblos indígenas. La mujer es la que cuida dentro de su vientre el nuevo ser. Aunque en la actualidad se presentan mucho mestizaje, ella es la que mantiene viva las costumbres y la pervivencia de los usos y costumbres.

- Tiene a su cago la consolidación y manutención de la familia.

- Es líder social de la comunidad, autoridad, servidora pública, maestra, estudiante, artesana y comerciante.

- Educadora en la familia, de manera que contribuye a la pervivencia cultural, del idioma indígena y las tradiciones.

- Fomenta la medicina tradicional indígena.

- Mantiene el equilibrio entre el ser y la naturaleza pues cuida la salud.

Los roles en los hombres y mujeres indígenas están determinados de acuerdo a sus leyes de origen. Este es el principio de las relaciones entre las sociedades ancestrales que se viene recreando de generación en generación, de acuerdo a su historia y forma de contacto con la sociedad de la cultura occidental. Estos roles vienen transformándose y creando otros, como los de representación política externa y los roles socioeconómicos. De este modo, podemos encontrar todavía indígenas nómadas sedentarios de complejidad cultural.

El rol de la mujer en las artes y oficios tradicionales

Dado que cada pueblo indígena tradicionalmente determina sus formas de vida desde su cosmovisión, es importante retomar el rol de la mujer para mantener dichas formas de vida en lo que respecta a las artes y demás oficios. Así, el rol del hombre y la mujer está definido por una relación de complementariedad. La mujer en la producción de la alimentación y el hombre en la consecución de los alimentos; la mujer en la preparación de los alimentos y el hombre en la elaboración de los utensilios de alimentación; la mujer elabora artesanías como canastos y cestos, chumbe, tejidos y sayos, y el hombre talla en madera enseres domésticos e instrumentos musicales.

El hombre es un hacedor de *uasi* o de la maloca y tiene todas sus técnicas. Son arquitectos tradicionales. No todos saben hacer este oficio, también se requiere de una formación y preparación. De igual manera, la mujer acompaña y complementa alcanzando palmas y cargando palos. Pero el trabajo de armar la casa es del hombre así como el trabajo colectivo de las mingas y los trabajos comunitarios.

Los roles en el gobierno tradicional

Desde la tradición, los pueblos indígenas tenemos determinado el sistema de gobierno propio:

El chamán, *paye,* es el que guía y orientan espiritualmente a su comunidad pues tiene el saber. Cada pueblo tiene esta figura de poder espiritual y tiene una denominación en el idioma, *Teh Wala, Jaibana, Sinchi*. Generalmente son los hombres los que realizan esta función.

Son pocas las mujeres que encontramos desarrollando directamente este rol; ellas están como apoyo y complemento del hombre sabedor, el cual tiene una preparación especial y una edad determinada.

Los roles sociales, institucionales, políticos y de dirigencia

En la actualidad cumplimos con los roles que el contacto intercultural ha generado en las relaciones socioeconómicas y políticas, las cuales son importantes para las nuevas generaciones puesto que las proyecciones del mundo global y las políticas macroeconómicas que están proyectadas sobre nuestros territorios, hacen que nuestras culturas sean amenazadas y expuestas al riesgo de extinción cultural. Por esta razón, nos encontramos en situación de vulnerabilidad al no contar con las condiciones económicas, logísticas y el recurso humano con capacidad de afrontar los grandes desafíos de este mundo contemporáneo.

Dentro de los roles que cumplen las mujeres al interior de estos procesos se encuentran:

- Ser compañeras y madres de los dirigentes y líderes.

- Ser líderes en los procesos tanto a nivel local como regional y nacional. Así, en el Putumayo encontramos mujeres en el concejo y la contraloría, como funcionarias publicas, presidentas de instituciones y gobernadoras de cabildos. Allí deben interactuar, participar, analizar y decidir por los pueblos que representan. En estos procesos es donde los principios culturales podrían fortalecerse, a pesar de que estas dinámicas culturales van cambiando.

- Consejeras espirituales, pues son las sabedoras que manejan y tienen el don de ver y conocer los hechos que pueden suceder en la vida de las personas. Por medio de sus rituales y su conocimiento de plantas menores y del Yagé, ayudan a prevenir, proteger y curar.

- Participar en la política de reivindicación de los derechos como gestoras de propuestas y creadoras de comités de trabajo. Así lo ejemplifica la experiencia de mujeres gestoras de vida impulsado la Contraloría en el Putumayo.

- Replicadoras de sus conocimientos, al compartir y brindar apoyo a las mujeres de las diferentes comunidades.

Al respecto, cada día vemos que muchas comunidades indígenas están perdiendo estos roles y se han aculturizado tanto que no tienen su chamán o su médico tradicional indígena, o no valoran a las mujeres conocedoras de la medicina y a las "mayoras" o consejeras espirituales. No están recreando su conocimiento espiritual ya que hay una ruptura generacional. Un pueblo que pierde este papel es un pueblo que se está debilitando culturalmente, porque la cultura espiritual es el fundamento de la cultura material.

Aunque en la actualidad los nuevos roles políticos están siendo ejercido más por los hombres, hay mujeres que participan en estos escenarios, cumpliendo algunas funciones tales como conocer la cultura occidental, saber defenderse y desenvolverse en ella, saber andar en la ciudad, hablar y escribir el español, cultivar el sentido de pertinencia cultural, formar parte de una estructura organizativa del movimiento indígena, manejar la tecnología, aprender sobre relaciones públicas y conocer sobre administración, todo esto en el nuevo contexto mundial.

En este nuevo rol nos han involucrado a las mujeres que nos hemos ganado los espacios demostrando nuestra capacidad intelectual y de responsabilidad. Además, nos enfrentamos a un mundo donde hombres y mujeres están compitiendo y esto hace que nos pongamos a la par en las relaciones interculturales.

Sin embargo, esta dinámica de las organizaciones indígenas no tiene un control desde las comunidades locales por lo que se percibe una falta de información y coordinación de las acciones políticas y del ejercicio de los derechos, por eso, estamos en un constante conflicto interno en las organizaciones voceras y de representatividad externa, por la búsqueda del poder.

Así mismo, estos procesos interculturales están suplantando lo tradicional. Las nuevas formas del manejo administrativo de los recursos económicos han cambiado la visión y el horizonte de muchos pueblos. Frente a los problemas del narcotráfico y el conflicto armado, nuestro gobierno tradicional pierde autonomía y las comunidades no están preparadas para asumir dichos cambios por lo que se generan problemas y conflictos culturales entre las comunidades.

También es cierto que algunas mujeres han asumido este nuevo rol sin preparación ni control cultural generando choques en las comunidades, puesto que se ve como la única opción del mejoramiento de la calidad de vida al ganar un sueldo y tener la capacidad de comprar las cosas que ofrece la economía de occidente: tecnología, motores, neveras, radios, viajes, entre otros. Estos espacios producen la ansiedad de vivir algo diferente, lo que hace que se establezcan competencias y rivalidades entre líderes y dirigentes por los cargos y la representatividad, generando así ambición por el poder. Por lo tanto, es urgente establecer mecanismos de formación que contribuyan a asumir la vida contemporánea de las mujeres.

En la dinámica del mundo contemporáneo, los ingas han podido sobrevivir en las principales ciudades aprendiendo a conocer y compartir con los diferentes agentes externos sus propias formas de vida. A pesar de estar lejos de su territorio de origen, han logrado mantener parte de su cultura, idioma, tipo de alimentación, formas de negociación y organización y la medicina tradicional mediante plantas menores. En estos nuevos lugares han tratado de conseguir algún tipo de territorio, con el fin de continuar las actividades propias de la agricultura y los trabajos colectivos como la minga. En cada inga siempre existe un lazo de vínculo afectivo o físico con sus tierras de origen, y el ánimo de todo inga es el de continuar perviviendo en cualquier lugar del mundo pero con su cultura. Este pensamiento y esta forma de vida es fomentado en cada familia por una mujer.

Percepción de las mujeres de las consecuencias del mundo contemporáneo

Las consecuencias del mundo contemporáneo que afectan a las mujeres indígenas, se relacionan específicamente con la problemática que ellas viven, en la vulneración de sus derechos y la escasa posibilidad de decidir con autonomía la orientación de su propia vida y vivirla de manera digna. Estas son situaciones y problemáticas que no son únicas del Putumayo, sino que las sufren las mujeres de otras regiones. Para citar algunas:

- Discriminación como indígena y como mujer.
- Falta de capacitación y de orientación en diferentes áreas.
- Sentimientos de vergüenza, timidez, envidia, rencor y chisme.
- Escasa solidaridad entre mujeres y falta de mecanismo de comunicación adecuada.

- Manipulación por parte de las instituciones y los politiqueros.
- Irrespeto por parte de los hombres a las mujeres.
- Falta de manejo de la interculturalidad para interactuar en la actualidad.
- Dependencia económica del hombre.
- Ausencia de libertad de decisión.
- Explotación de las mujeres en los diferentes trabajos tales como el domésticos.
- Agresión sexual por grupos armados.
- Incorporación a las filas de grupos armados.
- Violencia intracomunitaria e intrafamiliar (maltrato físico, sexual y verbal).
- Débil participación de las mujeres en los procesos organizativos.
- Incomprensión.
- Desorganización.
- Inexperiencia en liderazgo.
- Bajo nivel académico y analfabetismo.
- Abandono de las mujeres mayores.
- Presencia de enfermedades de transmisión sexual.
- Prostitución forzosa.
- Debilitamiento del idioma.
- Mestizaje.
- Alcoholismo.
- Sistema de salud inoportuno especialmente para la atención de la mujer indígena en la zona rural.
- Víctimas de objetivos militares.
- Desplazamiento. Existen aproximadamente 1.400 en el Putumayo.
- Violencia en los territorios indígenas y violación de los derechos humanos.
- Pérdida del territorio y posterior debilitamiento de la organización familiar y social, así como la carencia de la seguridad alimentaría.

Propuestas para mejorar las condiciones de las mujeres

Según las recomendaciones realizadas por un relator de la situación de los derechos humanos de los indígenas en marzo del 2004, lo importante es dar a conocer este listado a las mujeres y operar sus acciones en el diario vivir. Algunas de las acciones que se intentan promover en el departamento del Putumayo, por medio de la promoción de diferentes espacios por parte de grupos de mujeres indígenas y el apoyo de algunas instituciones involucradas, son:

- Establecer mecanismos para la protección y promoción de los derechos de las mujeres con el fin de prevenir la violación de sus derechos y potenciar su participación en las decisiones de sus comunidades.

- Las mujeres, embarazadas y niños deben recibir atención prioritaria por parte del estado y los organismos internacionales. Así como asistencia social, educación y salud para niños y mujeres desplazadas y atención integral para las mujeres víctimas de la violencia física y psicológica.

- Crear espacios de reflexión y orientación para los y las jóvenes indígenas que se han apartado de sus tradiciones, con el fin de reivindicar y recrear los conocimientos ancestrales. De este modo, se pretende cultivar en ellos el ejercicio de la autonomía en los nuevos roles de las relaciones de Interculturalidad.

- Abrir espacios de participación en eventos, capacitaciones e instituciones con el fin de promover la orientación, capacitación y actualización constante de las mujeres.

- La mujer debe ingresar a la educación formal y de este modo poder aspirar a cargos en espacios institucionales o públicos.

- Sensibilizar a la población en la idea de que el hombre y la mujer son complementarios y no rivales. De este modo se evita que los movimientos de mujeres entren en enfrentamientos con el sexo opuesto.

- Estimular a los hombres para que faciliten y apoyen una mayor participación de las mujeres en diferentes actividades. Motivar en ellos la responsabilidad de su paternidad biológica y carga familiar, con el fin de que no sean exclusivas de la mujer.

- Prevención y tratamiento de las enfermedades de transmisión sexual, al igual que conscientizar a los hombres sobre su responsabilidad en la transmisión de las mismas.

- Apoyar los movimientos de mujeres, con participación tanto de mujeres como de hombres.

- Reconocer y valorar a las mujeres en los diferentes procesos y espacios.

- Establecer y consolidar la solidaridad femenina.

- Salud laboral para las mujeres.

- Participación activa dentro de la elaboración de los planes de vida indígenas.

- Inclusión de la mujer indígena en la ley 731, ley de la mujer rural.

- Aplicación y validación de las normas que hacen referencia a los pueblos indígenas en las diferentes áreas.

- Vinculación en los espacios de decisión a nivel local, regional, nacional e internacional.

- Realizar un diagnóstico real de las necesidades de las mujeres indígenas a nivel departamental y nacional. Y mejorar los sistemas de información y estadísticas.

- Crear el área de mujer en las diferentes regionales, dentro de las organizaciones y cabildos.

- Facilitar los medios de comunicación a nivela nacional e internacional con otras organizaciones de mujeres.

Para terminar, quisiera manifestar que la mujer juega una función importante en el mundo contemporáneo; ella es la vida de cada pueblo indígena y de la sociedad en general, es la base primordial para la existencia del ser indígena, es la relación de la tierra *pacha -alpa* con la mujer, y su vientre es la fertilidad. Es gracias a la mujer que se mantiene viva la cultura, las raíces. Ella es quien enseña el respeto y los principios del pueblo indígena. La mujer cuenta con la suficiente fuerza y sabiduría para actuar en los lugares de trabajo como las chagras, mingas y la agricultura. Es líder, docente, gobernadora, profesional y esta junto a su compañero, esposo e hijos, o en ocasiones sola, asumiendo el reto de la vida.

Bibliografía

ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL PUEBLO AWA DEL PUTUMAYO. 2003. *Encuentro de autoridades tradicionales del pueblo Awa de Nariño y Putumayo*.

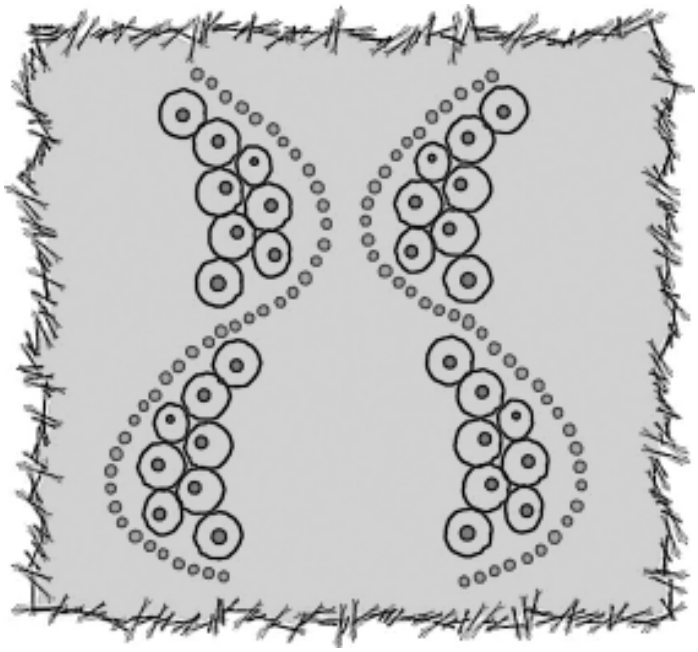
GUEVARA CORRAL, R. D.. 1997. *La mujer Inga. Proyección histórica, genérica y de identidad cultural*. / Rubén Darío Guevara Corral. Bogotá.

JIMÉNEZ, R.. 2005. *Los roles y papel que juegan las mujeres y los hombres indígenas en las sociedades amazónicas*. Tema presentado en las Jornadas amazónicas. Barcelona.

NACIONES UNIDAS. 2004. *Informe sobre el tercer periodo de sesiones mayo de 2004*. Suplemento 23. Foro permanente para las cuestiones indígenas. Nueva York.

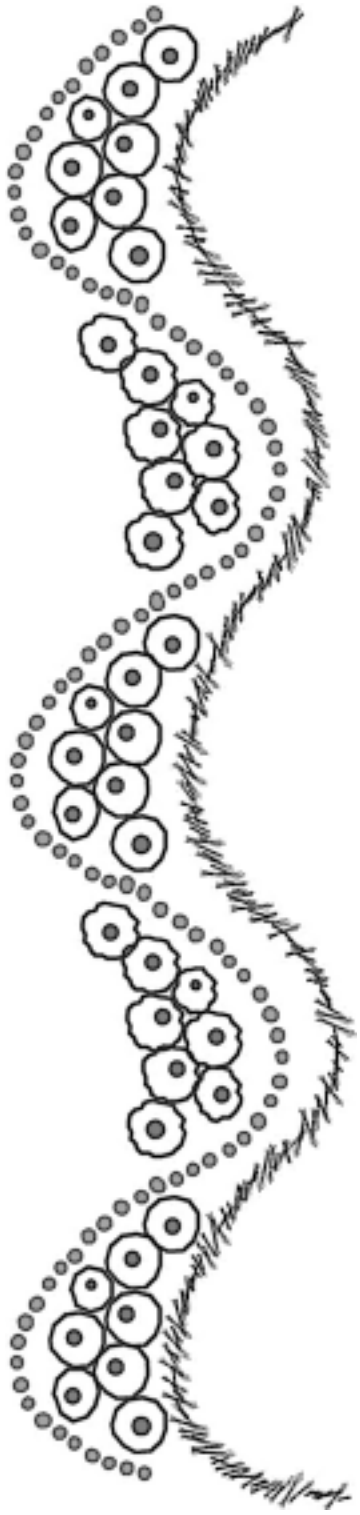
Biblioteca de Consulta Microsoft ® Encarta ® 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. Reservados todos los derechos.

Boletín Red de gestores sociales. 2005. 20. Febrero- marzo de 2005. Bogotá. <http://www.rgs.gov.co>



Apéndice





Acerca de las autoras

Gretta Acosta

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia desde el 2003. Ha desarrollado trabajos críticos sobre la antropología del desarrollo y sobre los procesos sociales y culturales actuales que afectan a los pueblos indígenas. Realizó como tesis de grado la investigación *La esperanza y el espejo: el plan integral de vida del pueblo guambiano*. Ha sido investigadora asistente en el Instituto Colombiano de Antropología. Actualmente es investigadora independiente.

Lorena Aguilar

Nació en San José, Costa Rica. Magíster en Antropología y especialista en Ecología Cultural. Sus esfuerzos por lograr un desarrollo sostenible y un desarrollo humano igualitario incluyen más de una década de experiencia práctica en proyectos de incidencia en políticas públicas y ocho años en la incorporación de consideraciones sociales y de género en el uso y conservación de los recursos naturales. Actualmente es la asesora global de Género para la UICN.

Lorena Aja

Nació en Bogotá, Colombia en 1973. Antropóloga de la Universidad de los Andes en Bogotá, desde 1997. Actualmente realiza estudios de maestría en la Universidad Nacional de Colombia sede San Andrés, en donde ha obtenido la Beca por Excelencia Académica. Desarrolla su tesis de maestría sobre las representaciones del agua, su uso y manejo en la Sierra Nevada de Santa Marta. Este proyecto la hizo merecedora de la Beca de Investigación Cultural Héctor Rojas Herazo del Observatorio del Caribe Colombiano en el Ministerio de Cultura. Ha sido investigadora en diversas instituciones: Alcaldía Mayor de Bogotá, el Invemar y la Fundación Prosierra. Ha trabajado con pueblos indígenas en el Cauca en proyectos de desarrollo. A partir de su contacto con el Caribe y con diferentes pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta y con pescadores del Parque Tayrona, también ha estudiado los problemas ambientales de la región relacionados con la incorporación de estos territorios y comunidades a los modelos de desarrollo sostenible. De igual manera, ha desarrollado investigaciones relacionadas con la música y la danza de San Andrés Islas, así como trabajos relacionados con la Antropología Urbana. Ha sido docente de la Universidad Distrital y actualmente es docente de la Universidad del Magdalena.

María Ayla Ángel

Pertenece al pueblo Ticuna de Colombia. Vive en San Martín de Amacayacu, Amazonas. Es actualmente la representante de las mujeres dentro de su comunidad. Está casada, tiene 3 hijos y ha enfocado su trabajo en el tema de las mujeres.

Nilvadyz Arrieta

Pueblo Zenú. Vive en San Andrés de Sotavento. Tecnóloga en Gestión Comercial y de Negocios de la UNAD (Universidad Nacional Abierta y a Distancia), sede Corozal. Trabaja con la RECAR (Corporación Red Agro-ecológica del Caribe). Lleva más de diez años trabajando con las comunidades indígenas en procesos relacionados con: género y desarrollo a nivel local y regional, propuesta regional de agroecología con comunidades indígenas, formación de jóvenes, alfabetización de adultos especialmente de mujeres, defensa de los recursos genéticos a nivel local y regional, participación en la recuperación del territorio indígena zenú y la construcción de los reglamentos de derecho propio del pueblo Zenú.

Edith Bastidas

Mujer indígena del pueblo de los Pastos del departamento de Nariño. Madre de un niño de tres años, llamado Jaizareama (el del espíritu fuerte). Abogada de la Universidad Nacional de Colombia, su tesis titulada *Territorio y recursos genéticos: cuestión vital para los pueblos indígenas de Colombia* fue premiada como meritoria por el jurado de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional. Especialista en Derecho Constitucional y Parlamentario de la Universidad Externado de Colombia. Experta en los diferentes campos de los derechos indígenas y la normatividad indigenista, en particular, en relación con la biodiversidad, el conocimiento tradicional, los derechos colectivos de los pueblos indígenas, el derecho y la justicia propios y la jurisdicción especial indígena. Se ha desempeñado en los ámbitos público y privado como secretaria del movimiento AICO (Autoridades Indígenas de Colombia); asesora jurídica de la Organización Nacional Indígena de Colombia; gerente de la Consejería de Asuntos Indígenas de la Gobernación de Antioquia; asesora del Congreso de la República; consultora del Consejo Superior de la Judicatura, de la Organización Nacional Indígena de Colombia y la Organización Indígena de Antioquia y asesora jurídica y defensora legal de diferentes cabildos y organizaciones indígenas en el departamento de Nariño y el resto del país. Ha representado a los pueblos indígenas en diferentes instancias nacionales como la Comisión Nacional de Territorios Indígenas, el Consejo Nacional de Planeación, la junta directiva del Incora (ahora Incoder) y el Comité Interétnico para la implementación del Convenio de la Diversidad Biológica. Actualmente es la directora ejecutiva del Cecoin (Centro de Cooperación al Indígena).

Mónica Cortés Yepes

Historiadora de la Universidad Industrial de Santander, especialista en Gobierno y Políticas Públicas y magíster en Planificación y Administración del Desarrollo Regional del

Cider (Centro Interdisciplinario de Investigación sobre Desarrollo) de la Universidad de los Andes. Se ha especializado en temas de ética aplicada, pensamiento feminista y filosofía política. Cuenta con una amplia experiencia en el diseño e implementación de políticas públicas de carácter social, el desarrollo de sistemas de seguimiento y la evaluación para programas sociales, así como en la coordinación intra e interinstitucional. Ha trabajado en el tema de minas antipersonales con el Observatorio de Minas Antipersonal de la Vicepresidencia de la República y con Ahmicol (Acción Humanitaria contra las Minas Antipersonales en Colombia). La temática de género ha atravesado todo su quehacer laboral, pero es de rescatar su labor como subdirectora de Planeación y Seguimiento en la Dirección Nacional para la Equidad de la Mujer y su asesoría en materia de género y mujer en la Consejería Presidencial para la Política Social. Su experiencia en el diseño e implementación de sistemas de seguimiento y evaluación procede de su trabajo de coordinación operativa en el programa Familias en Acción de la Presidencia de la República y de su trabajo actual como coordinadora del Sistema de Seguimiento y Evaluación al programa Familias Guardabosques y al programa Proyectos Productivos en la Unodc (Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito).

María Concepción Chasoy

Pueblo Inga. Hace parte del Cabildo Inga de Santiago en el Alto Putumayo. Estudió terapia ocupacional en la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente hace parte del comité ejecutivo de la Fundaproindi (Fundación de Profesionales Indígenas de la Amazonia). Vivió su niñez en Santiago, luego cursó estudios en Bogotá y posteriormente ha vivido y trabajado en Puerto Asís, Orito y Mocoa en el Putumayo y también en Arauca.

Luz Marina Donato

Candidata a doctora y magíster en Antropología de la Universidad Estatal de Nueva York. Actualmente es docente del Departamento de Trabajo Social de la Universidad Nacional de Colombia. Ha trabajado en políticas étnicas y de género con la Defensoría del Pueblo, la Dirección Nacional de Equidad para las Mujeres y con grupos de indígenas, campesinos y afrocolombianos en la Amazonía, Orinoquía y el Pacífico colombiano.

Elsa Matilde Escobar Ángel

Química Pura de la Universidad de Antioquia, magíster en Matemáticas, diplomada en Administración, Finanzas y Gerencia de Proyectos, programa de Gerenciamiento Organizaciones de la Sociedad Civil, diplomada en Evaluación de Desarrollo Sostenible y Género y diplomada en Conciencia Femenina. Su trabajo profesional ha estado dedicado a la conservación de la biodiversidad desde un punto de vista integral, buscando siempre la armonía entre el desarrollo local y la naturaleza con una perspectiva de equidad y género en todo su accionar. Actualmente es la directora ejecutiva de la Fundación Natura Colombia. Ha recibido varias distinciones entre otras la Beca Overbrook de la Universidad de Columbia, la distinción al Mérito

Ambiental del Congreso de la República y la Mención de Honor del Premio Alejandro Ángel Escobar. Paralelamente ha sido editora de un gran número de publicaciones relacionadas con la conservación del medio ambiente y organizadora de numerosos eventos nacionales e internacionales entre ellos los simposios internacionales de mujeres y biodiversidad. Es miembro, fundadora y coordinadora del Comité Colombiano y del Comité Regional de la UICN, pertenece al grupo de Cultura y Ambiente y es miembro de algunas juntas directivas de organizaciones ambientales y de conservación. Igualmente, ha sido consultora para diferentes entidades del sector y ha participado en innumerables seminarios y congresos alrededor del mundo.

Pía Escobar Gutiérrez

Antropóloga de la Universidad de los Andes, con especialización en Gestión Cultural y en Cultura de Paz. Desde 1993 ha trabajado en diferentes partes del país apoyando procesos productivos y organizativos de comunidades indígenas y campesinas. Hace parte de la Red Internacional de Investigación sobre agua y conocimiento local, apoyada por la Universidad de Bergen, Noruega. Es investigadora de la Fundación Natura Colombia para temas sociales y culturales.

Rosa Guamán

Pueblo Kechua. Nació en Ecuador en la provincia del Chimborazo. Estudio la primaria. Ha sido líder indígena por varios años y se ha desempeñado como presidenta de diversas organizaciones tales como: Mujeres de Lieto Pumanaquí, Artesanas Rurales del Chimborazo, Sistema de Riego Guargualla, Red de Mujeres Rurales de Chimborazo, Corporación de Mujeres Empresarias Rurales del Ecuador, Asociación de Productoras de Plantas Medicinales Jambi Kiwa Chimborazo, entre otras.

Anny Gutiérrez

Antropóloga de la Universidad del Magdalena. Actualmente es candidata a magíster en Estudios de Género, Mujer y Desarrollo de la Universidad Nacional de Colombia. Se ha dedicado a la investigación dentro de grupos indígenas desde una perspectiva de género, especialmente con el pueblo wayúu en la frontera colombo-venezolana, centrándose en las problemáticas relacionadas con el comercio de combustible. Trabaja con el Cabildo indígena Ambiká Pijao en el fortalecimiento de su medicina tradicional, usos y costumbres.

Eliana Huitruqueo Mena

Pueblo Mapuche. Asistente social, con experiencia de 20 años en el trabajo con municipios y la Corporación Nacional del Desarrollo Indígena. Actualmente es jefe del Departamento de Cultura y Educación de Conadí (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), que cuenta con oficinas en todo Chile. Eliana se define como mapuche urbana y considera su trabajo con las mujeres mapuche un proceso de aprendizaje pues se involucra con su cultura,

lengua e historia como mujer mapuche. Considera que está abriendo caminos y exigiendo participación tanto en su sociedad indígena como en el ámbito del espacio público.

Wuaira Nina Doris Jacanamejoy

Pueblo Inga. Desarrolla su trabajo en Yurayaco, municipio de San José del Fragua Caquetá, Colombia. Hace parte de la Asociación Tanda Chiridu Inganocuna. Colabora en el proceso de recuperación por la vida y la cultura de los inganos del Caquetá coordinando el plan de vida.

Florina López M.

Pueblo Kuna. Desde muy joven ha estado vinculada a las organizaciones de base a partir de su participación con la organización Nawvana (Madre Tierra). Empezó su trabajo como líder apoyando procesos con mujeres en las comunidades. Desde 1992 participa en los espacios nacionales e internacionales en el tema de biodiversidad y derechos de la mujer. Actualmente es la coordinadora de la Red de Mujeres Indígenas sobre Biodiversidad en Latinoamérica. También trabaja en la Fundación para la Promoción del Conocimiento Indígena en Panamá, como coordinadora de Género y Biodiversidad.

Georgina Méndez

Indígena chol de la zona norte del estado de Chiapas, México. Tiene 28 años. Es la segunda hija de una familia compuesta por cuatro hermanas y dos hermanos. Realizó estudios de Antropología en la Universidad Autónoma de Chiapas. Luego se radicó en Ecuador por un lapso de año y medio en donde adelanto estudios en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Se graduó de la maestría en Estudios de Género en la Universidad Nacional de Colombia en el 2006.

Yanelia Mestre

Pueblo Arhuaco. Miembro del equipo de apoyo técnico del Consejo Territorial de cabildos de los pueblos Wiwa, Kogui, Arhuaco y Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta. Asesora y trabaja en la OGT (Organización Gonawindúa Tayrona) y en la CIT (Confederación Indígena Tayrona). Es la primera vez que participa en un evento de mujeres indígenas.

Avelina Pancho Aquite

Nació en Segovia – Inzá, Cauca, Colombia. Líder indígena del pueblo Nasa (Páez) del resguardo indígena de Santa Rosa de Capicisco. Estudió la básica primaria en la Escuela Rural Mixta de Segovia – Inzá y la secundaria en el Instituto Nacional de Promoción Social de Guanacas. Sus estudios universitarios los realizó en la Universidad de la Amazonía de Florencia, Caquetá en 1999. El principal proceso de formación lo ha recibido por medio de la participación activa en la dinámica organizativa y política del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca) y la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). Ha sido coordinadora de los programas de Capacitación Política y asesora de proyectos de educación propia

en las comunidades indígenas del Cauca. Gerente y representante legal de la Asociación Indígena del Cauca y la EPSI (Empresa Promotora de Salud Indígena) desde 1999 hasta el 2001 y fiscal de la junta directiva del 2001 al 2002. Vicepresidenta del CRIC entre 1997 y 1999. También ha participado en diversas investigaciones como la *Educación superior indígena en Colombia, una apuesta de futuro y esperanza*; *Acceso de los pueblos indígenas a la educación post secundaria y vocacional en los pueblos indígenas de Colombia*; y *Participación social en la educación bilingüe e intercultural. Estudio de caso.* Ha asistido como representante de las mujeres indígenas a eventos nacionales e internacionales con conferencias y charlas sobre procesos de desarrollo propio, educación, género, derechos humanos, ante la OEA, la Comunidad Andina de Naciones, el Banco Mundial, la ONU, la Unesco, varias ONG y universidades. En la actualidad trabaja como asesora del PEBI (Programa de Educación Bilingüe Intercultural) y promotora del proyecto de la Universidad Indígena y del derecho a la educación superior indígena en Colombia.

Aracely Pazmiño Montero

Ecuatoriana. Magíster en Estudios del Desarrollo del Instituto de Estudios Sociales en la Haya, Holanda y especialista en Ciencias Sociales en Estudios de Género de Flacso (Facultad Latinoamericana de Ciencias sociales), sede Ecuador. Es oficial de Equidad Social para la Oficina Regional para América del Sur de la UICN (Unión Mundial para la Naturaleza). Su experiencia de la última década se ha concentrado en la vinculación de los temas sociales a la conservación.

Ana Francisca Pérez Conguache

Maya, nacida en Guatemala y hablante de la lengua poqoman. Licenciada en Ciencias Jurídicas y Sociales, con especialización en Legislación Ambiental de la Universidad Rural de Guatemala. Ha trabajado en diversas áreas: intérprete judicial en el Área Poqomam, enfermera, locutora, maestra de educación primaria e investigadora. Así mismo, ha estado vinculada con diversas instituciones como socia fundadora y coordinadora de la Asociación de Mujeres Ix Q'aniil Palaq'ha' en Escuintla, vicepresidenta de la Casa de la Cultura de Palin, Escuintla y desde el 2004 ha estado vinculada con el grupo Calas en Guatemala como coordinadora e investigadora del Adecopi (Área de Derechos Colectivos de Pueblos Indígenas). Ha sido consultora en GTZ (Cooperación Técnica Alemana) en derechos de las mujeres indígenas, violencia intrafamiliar y discriminación en el ámbito de las mujeres indígenas. Ha asistido a diversos seminarios, talleres y cursos para líderes como delegada titular de los pueblos indígenas de Mesoamérica, relacionados con el manejo de los recursos naturales, la impunidad ambiental, la situación de los pueblos indígenas, etc. Igualmente, ha sido ponente en los diferentes foros y seminarios.

Diana Pijal de la Cruz

Pueblo Kechua Kayambi de la Provincia de Imbabura, Ecuador. Es la delegada oficial de la Asociación de Trabajadores Autónomos de Apangora. Hace parte de la dirigencia de la Feptce (Federación Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador), desempeñándose como secretaria de finanzas. Actualmente es estudiante de turismo.

Lucrecia Pisquiy

Pueblo Maya Kiché. Trabajadora social. Está vinculada a la Unidad de Equidad Social de la oficina regional mesoamericana de la UICN. Tiene experiencia en el acompañamiento a organizaciones locales en el proceso de incorporación del enfoque de género a nivel organizativo. Trabaja desde la cosmovisión y cultura maya para que se refleje en la equidad, así como entorno a la gestión del agua.

María Victoria Rivera

Antropóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, especialista en Planeación Participativa y magíster en Planeación y administración del desarrollo regional en el Cider de la Universidad de los Andes. Actualmente acompaña procesos sociales de sistematización de experiencias. Miembro la Fundación Gaia Amazonas que hace parte del programa Coama (Consolidación Amazónica), con la cual trabajó de 1992 a 2003 en procesos de organización local y regional con mujeres indígenas y comunidades de la Amazonía colombiana, en temas relacionados con educación propia, autogobierno, salud ambiental, manejo territorial, fortalecimiento de la tradición oral y de la cultura material, ámbitos del ordenamiento territorial y de los planes de vida de los pueblos Huitoto, Tanimuka, Letuama, Yukuna y Matapí.

Gilma Román

Pueblo Huitoto. Licenciada en Psicología y Pedagogía, ha realizado una investigación propia sobre la chagra, orientación y formación del ser apoyada por la Fundación Tropenbos. Actualmente hace parte de Minga y la Organización Nacional Indígena de Colombia trabajando con población desplazada.

Astrid Ulloa

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia (1989), obtuvo la maestría (1999) y el doctorado (2003) en la Universidad de California, Irvine. Fue investigadora del Icanh (Instituto Colombiano de Antropología e Historia) de 1992 a 2005. Ha sido profesora de cátedra de las universidades de los Andes y Jorge Tadeo Lozano en Bogotá y la Universidad del Magdalena en Santa Marta. Actualmente es profesora asociada del Departamento de Geografía en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Desde 1984 trabaja con diversos pueblos indígenas (arhuacos, embera-chamís, emberaa y koguis). Sus temas de interés se centran en movimientos indígenas, eco-gubernamentalidad, biodiversidad, etnografía y etno-ecología, antropología del ambiente, relaciones entre humanos y no

humanos, construcciones culturales de naturaleza, manejo de fauna, historia ambiental, género y biodiversidad, metodologías de investigación y antropología aplicada. Autora y coautora de artículos para revistas y compilaciones nacionales e internacionales y de diversos libros. Entre sus libros más recientes se encuentran: *The ecological native: indigenous movements and eco-governmentality in Colombia*. New York. Routledge (2005) y *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia (2004).* Coordinadora del grupo de investigación Cultura y Ambiente.

Remedios Uriana

Pueblo Wayúu. Estudiante de Trabajo Social de la Universidad Externado de Colombia. Es artesana bordadora de prendas y ha trabajado con la Asociación de Cabildos y/o autoridades tradicionales de la Guajira. Se ha desempañado como auxiliar de la investigación *Caracterización de huertas tradicionales de la comunidad indígena wayúu*, con la Universidad Externado de Colombia y el Instituto Alexander Von Humboldt.

Acerca de las Instituciones

UNAL - Universidad Nacional de Colombia

Como Universidad de la Nación fomenta el acceso con equidad al sistema educativo colombiano, provee la mayor oferta de programas académicos, forma profesionales competentes y socialmente responsables.

Contribuye a la elaboración y resignificación del proyecto de Nación, estudia y enriquece el patrimonio cultural, natural y ambiental del país. Como tal lo asesora en los órdenes científico, tecnológico, cultural y artístico con autonomía académica e investigativa.

La Universidad tiene como propósito acrecentar el conocimiento a través de la investigación, transmitir el saber a través del proceso de enseñanza aprendizaje, e interactuar con las nuevas realidades nacionales, liderando los cambios que requiere el Sistema de Educación Superior.

A su vez busca la formación de individuos fundamentada en los códigos propios de la modernidad (ciencia, ética y estética), con una gran capacidad de abstracción, aptos para la experimentación, el trabajo en equipo y con gran capacidad de adaptación al cambio.

Es un ente universitario autónomo vinculado al Ministerio de Educación Nacional, con régimen especial y definida como una Universidad Nacional, Pública y del Estado. Su objetivo es el desarrollo de la educación superior y la investigación, la cual será fomentada por el Estado permitiendo el acceso a ella y desarrollándola a la par de las ciencias y las artes para alcanzar la excelencia.

Como Institución Pública se refiere a que tiene un carácter pluralista, pluriclasista y laico. Además, la Universidad no responde a intereses particulares, lo que le permite pensar y proponer soluciones a problemas nacionales por encima de intereses relacionados con una rentabilidad económica.

Website: http://www.unal.edu.co

Fundación Natura

La Fundación Natura, creada en 1983, es una ONG colombiana de beneficio público y sin ánimo de lucro, dedicada a la conservación, promoción del uso sostenible de la biodiversidad y la distribución equitativa de los beneficios provenientes de su uso para el desarrollo humano sostenible. Su trabajo se enfoca hacia la generación, promoción y divulgación de conocimiento, así como a la planeación y ejecución de acciones conjuntas con comunidades, organizaciones, entidades públicas y privadas de carácter local, regional, nacional e internacional y esto le ha merecido el reconocimiento como entidad ambientalista líder del país en los ámbitos mundiales.

La meta de la Fundación es aumentar la protección, conocimiento, valorización y uso sustentable de los recursos naturales del país, cooperando en la resolución de conflictos ambientales, sociales, económicos y políticos de las poblaciones alrededor de las áreas alta biodiversidad.

Como parte de su misión y de sus principios de equidad ha trabajado, a lo largo de todo su accionar, con diferentes grupos étnicos en la búsqueda de una mejor relación entre desarrollo local y naturaleza, prestando especial atención al trabajo con las mujeres, abriendo espacios para su participación, ayudando a encontrar su bienestar y apoyando alternativas productivas acordes con su cultura y su entorno. En los dos últimos año ha sido convocante de los simposios internacionales de mujeres indígenas y biodiversidad y participa activamente en la red que se ido formando como resultado de los eventos antes mencionados.

Para el cumplimiento de su Misión la Fundación cuenta con el apoyo de personas, instituciones, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales y empresas nacionales e internacionales.

Website: http://www.natura.org.co/

UICN – Unión Mundial para la Naturaleza

La Unión Mundial para la Naturaleza, fundada en 1948, agrupa a Estados soberanos, agencias gubernamentales y una diversa gama de organizaciones no gubernamentales, en una alianza única: más de 1.000 miembros diseminados en aproximadamente 140 países. Como Unión, la UICN busca influenciar, alentar y ayudar a los pueblos de todo el mundo a conservar la integridad y la diversidad de la naturaleza, y a asegurar que todo uso de los recursos naturales sea equitativo y ecológicamente sustentable.

Para la Oficina Regional para América del Sur de la UICN, la equidad social constituye un eje de la problemática socio-ambiental de la región, a partir del cual se pueden abordar las causas subyacentes de la degradación de los ecosistemas y la pérdida de la biodiversidad. De esta manera, se plantea la necesidad de tener un enfoque integral de equidad social que asegure que todas las iniciativas de conservación estén orientadas al mantenimiento del balance ecológico y de la diversidad; así como al mejoramiento de las condiciones de vida de las personas y en particular de las comunidades más vulnerables.

Dentro de este enfoque se reconoce y se promueve la implementación de políticas de conservación que respeten los derechos humanos, los roles, las culturas y el conocimiento tradicional de los pueblos indígenas en armonía con su autodeterminación y con los acuerdos internacionales, así como el reconocimiento del papel y la importancia del conocimiento de las mujeres y los hombres en el mantenimiento de los ecosistemas y la seguridad de los medios de vida. La UICN Sur a través de su programa de equidad social apoya el reconocimiento del rol fundamental de las mujeres indígenas y sus aportes centrales para el desarrollo, la agricultura sustentable y la soberanía alimentaria, así como la protección del conocimiento tradicional, los patrones de producción ecológicos y la construcción de alternativas de combate a la pobreza.

Website: http://www.sur.iucn.org/

UNODC - Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito

La Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito, UNODC, impulsa la lucha contra las drogas ilícitas y el crimen organizado internacional en todo el mundo. Trabaja para prevenir el uso indebido y abuso de drogas, así mismo se propone reforzar la acción internacional contra la producción de la droga, el tráfico y la criminalidad a través de proyectos de desarrollo alternativo, monitoreo de cultivos, programas preventivos, programas de intervención comunitaria y programas contra el lavado de dinero.

En Colombia, UNODC tiene la responsabilidad de apoyar al gobierno y la sociedad civil para enfrentar todos los aspectos del problema de las drogas y del delito, incluidas actividades concernientes al desarrollo rural integrado y la sustitución de cultivos ilícitos, la aplicación de las leyes de fiscalización de drogas, la prevención, tratamiento y rehabilitación y las reformas de índole legislativa e institucional destinadas a ampliar la capacidad de los gobiernos para combatir el uso indebido y abuso de drogas, y la prevención del delito.

En cuanto a la prevención del crimen; UNODC presta especial atención a combatir el crimen organizado transnacional, el terrorismo, la corrupción y la trata de personas.

Website: http://www.unodc.org/colombia

