



KATHOLISCHE UNIVERSITÄT
EICHSTÄTT-INGOLSTADT



Universidad del
Rosario

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät

Universidad del Rosario
Escuela de Ciencias Humanas

Memoria subalternizada de mujeres jóvenes indígenas en contextos urbanos

Subalternized memory of young indigenous women in urban contexts

Tesis de maestría para la obtención del Master of Arts en
Conflicto, Memoria y Paz

Master's thesis for the achievement of the Master of Arts in
Conflict, Memory and Peace

Directora de Tesis: Dr. Ángela del Pilar Santamaría
Co-Directora de Tesis: Dr. Monika Pfaller-Rott

Entregada por:

Bareißen, Lena

Lena.Bareiss@stud.ku.de | Lena.bareiss01@urosario.edu.co

Fecha de Nacimiento: 13 de marzo de 1995

Número de matrícula: 738632

Fecha de entrega: 28 de marzo de 2022

Resumen - Abstract

Resumen

Este trabajo explora la construcción de la memoria de las jóvenes indígenas desplazadas a Bogotá por el conflicto armado. Se muestra el modo en que estas memorias son subalternizadas en el contexto de la justicia transicional y busca romper las estructuras de poder y dominación para romper el caleidoscopio de la violencia continua contra las mujeres indígenas y llegar a una paz positiva de transformación. La construcción de la memoria en sus diversas formas, desde la expresión activa hasta el silencio estratégico, es una poderosa herramienta. Para demostrarlo, se ponen en diálogo de saberes diferentes teorías de feminismos, de memoria y de la justicia transicional, que se inscriben en el contexto concreto actual colombiano y se conectan con el proceso práctico con las mujeres de Uitoto. Éste se concretó en varios encuentros con métodos interactivos, de intercambio y aprendizaje mutuo.

Palabras claves: memoria colectiva, silencio, justicia transicional, indígena, Uitoto, resistencia, conflicto armado, Colombia, feminismos, interseccionalidad, subalternidad, descolonización

Abstract

This paper examines the construction of memories of young indigenous women displaced to Bogotá by the armed conflict. It shows how these memories are subalternized in the context of transitional justice, and seeks to disrupt structures of power and domination in order to break through the kaleidoscope of ongoing violence against indigenous women and move toward a positive peace of transformation. The construction of memory in its various forms, from active expression to strategic silence, is a powerful tool. In order to reveal this, different theories of feminism, memory, and transitional justice are brought into a knowledge dialogue embedded in the current concrete Colombian context and linked to the practical process with the Uitoto women. The process was carried out in the form of several meetings with interactive methods of exchange and mutual learning.

Keywords: collective memory, silence, transitional justice, indigenous, Uitoto, resistance, armed conflict, Colombia, feminisms, intersectionality, subalternity, decolonization

Agradecimientos

Figora a las mujeres del Cabildo Monifue Uruki por su confianza, su sinceridad y por un proceso inolvidable que sólo pudo realizarse gracias a ellas. Figora por muchos momentos hermosos de risa, lágrimas y de compartir. Figora por haberme dejado tantas enseñanzas para la vida.

Gracias a mis directoras Ángela Santamaría y Monika Pfaller-Rott, por siempre apoyarme con sus consejos y darle vía libre a mis ideas.

Gracias a mis 'chicas de la maestría' por todas las palabras de ánimo en momentos difíciles.

Danke a mi familia, que siempre me apoya en mis planes y me da respaldo.

Danke a Lea, que siempre permanece a mi lado a pesar de mis ausencias.

Gracias a Iván por su paciencia infinita y apoyo incondicional.

No hay palabras para describir lo agradecida que estoy con ustedes.

Tabla de contenido

Resumen - Abstract	i
Agradecimientos	ii
Tabla de contenido	iii
Lista de abreviaturas	v
Lista de figuras	vi
1 Introducción	1
2 Contexto Urbano e Histórico	5
2.1 Realidades Indígenas en Contextos Urbanos.....	5
2.2 Violencias y Resistencia Histórica y Presente de los Pueblos Amazónicos	7
2.3 Procesos de Mujeres Uitoto.....	10
3 Marco teórico	14
3.1 Diálogo Intercultural de Saberes.....	14
3.2 Feminismos y Estructuras de Poder	16
3.2.1 Subalternidad y Poscolonialismo.....	16
3.2.2 Interseccionalidad	20
3.2.3 Feminismos Descoloniales desde Abya Yala	23
3.3 Memoria	31
3.3.1 Conceptos de Memoria	31
3.3.2 El Silencio como Forma de Memoria.....	34
3.3.3 Memorias Subalternizadas.....	36
3.3.4 La Construcción de la Memoria en el Pueblo Uitoto	38
3.4 Acuerpar en el Contexto de Justicia Transicional	40
4 Estado del Arte	47
5 Ruta Metodológica	50
5.1 Investigación-Acción Participativa Feminista e Investigación Indígena.....	50
5.2 Reflexiones Personales y Posición de la Autora.....	52
5.3 Pasos y Metodología Concreta.....	53
6 Monifue Uruki	56
6.1 Contexto del Cabildo Monifue Uruki - Gente de Abundancia	56
6.2 La Construcción de la Memoria	58
6.2.1 Las Violencias Vividas por las Mujeres	58
6.2.2 Las Resistencias en la Memoria.....	67
6.3 El Silencio y el Silenciamiento de las Memorias Subalternizadas	75
6.3.1 Cerrar los Canastos y la Construcción Activa de la No-Memoria.....	75
6.3.2 Memoria Profunda o el Silencio Significativo del Trauma	77

6.3.3 Silencio Estratégico de Protección y Resistencia	77
6.3.4 Silencio por Selección Necesaria e Importancia.....	78
6.3.5 La Memoria Silenciada por las Estructuras de Poder	79
6.3.6 El Silenciamiento por Memoria de Expertos y el Problema de Representación	81
6.3.7 El Silenciamiento por la Memoria Política.....	82
6.4 Romper las Estructuras y Endulzarse como Mujeres Uitoto	83
6.5 Evaluación del Proceso Metodológico	85
7 Conclusiones.....	87
Referencias.....	89
Anexo	107

Lista de abreviaturas

ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
CEDAW	Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer
CEV	Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición
CIDH	Comisión Interamericana de Derechos Humanos
CNMH	Centro Nacional de Memoria Histórica
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas
ESMAD	Escuadrón Móvil Antidisturbios
FARC-EP	Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo
IAP	Investigación-Acción participativa
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
OPIAC	Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana
SIVJRNR	Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición

Lista de figuras

Ilustración 1: Conceptos del marco teórico15

1 Introducción

“Perder nuestra tierra es perdernos nosotros [...] irnos es dar un paso más hacia la muerte” (ACNUR, 2009, 1). Esta afirmación de un indígena¹ Siona² que fue desplazado a Bogotá muestra el grave impacto que tiene el desplazamiento en la vida individual y colectiva de las personas. Para lxs indígenas³, esa ruptura y ese cambio en sus condiciones de vida es aún más notable, dado que, para ellxs, el territorio no solamente representa un hábitat o un hogar, sino también la conexión con sus antepasadxs y la convivencia con la naturaleza, que se basa en cosmovisiones que incluyen a todxs lxs seres y espíritus. Una vez asentadas en la ciudad, las poblaciones indígenas se ven abocadas a procesos socioculturales de integración y aculturación en los que algunxs autores, como Mónica Espinosa, observan un etnocidio lento (1995, 3).

Por otro lado, el desplazamiento interno permite nuevas formas de organización y redes que promueven la solidaridad y el fortalecimiento de la cultura originaria. En particular, han surgido procesos de mujeres indígenas que inciden políticamente en diversas regiones de América Latina. Ellas remarcan en su lucha necesidades y demandas específicas como mujeres indígenas (Hernández Castillo, 2006, 10). Wendi Kuetgaje, una estudiante indígena de la región amazónica cuya familia también ha sido víctima del desplazamiento, afirma: “Un día me fui de la selva, pero la selva nunca se fue de mí” (Diario de campo, noviembre de 2019). Esto evidencia la tensión entre adaptación y fortalecimiento de la cultura propia en que se mueven lxs indígenas en contextos urbanos.

No se trata de un fenómeno marginal, ya que en América Latina cerca del 49% de la población indígena vive actualmente en las ciudades (Banco Mundial, 2015, 10). En Bogotá, según la Alcaldía, hay unas 37.266 personas indígenas, organizadxs en 14 cabildos urbanos⁴ (2021). Sin embargo, el caso de Colombia exige tener en cuenta otros aspectos, pues, con cerca de 8,3 millones de personas —una cifra que crece—, se trata del país con más desplazadxs internxs, según el ACNUR (2021, 24). En los primeros seis meses de 2021, la Defensoría del Pueblo registró 44.290 nuevas personas desplazadas en al menos 102 eventos. Las mujeres,

¹ En este trabajo se utiliza el criterio de autoidentificación según el Artículo 1.2 de la Convención 169 de la Organización Internacional de Trabajo OIT (1989) para definir la condición indígena. Una presentación del debate exhaustivo sobre la definición de ser indígena puede encontrarse en Bosa (2015).

² Los nombres de los pueblos étnicos se escriben en este trabajo con mayúscula, ya que no se considera un mero adjetivo, sino un nombre propio que implica un concepto holístico y una identidad definida.

³ La autora está convencida de que el lenguaje también refleja y crea realidades, por lo que se recurre al lenguaje inclusivo: cuando se usa la forma femenina, se refiere exclusivamente a las mujeres, con la forma masculina, se refiere exclusivamente a los hombres, y cuando se emplea la x, se incluyen todos los géneros en la referencia. Las citas originales no se modifican.

⁴ El Cabildo es la organización política que define la representación indígena según la Constitución Colombiana de 1991. Sánchez Silva (2012) analiza en su tesis la problemática de los cabildos urbanos.

lxs niños y niñas y las poblaciones indígenas y afrocolombianas se ven desproporcionadamente afectadxs por el desplazamiento y experimentan las violencias del conflicto armado interno de forma específica (Redacción Judicial, 2021). Sin embargo, esta vulnerabilidad interseccional no ha sido suficientemente destacada hasta ahora.

Aunque en 2016 se firmó oficialmente el Acuerdo de Paz entre el gobierno y la guerrilla FARC-EP, que establecía el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SI-VJRNR) y que abría, en teoría, el proceso de posconflicto, la realidad del país es otra. La violencia ha aumentado en algunas regiones remotas, nuevos actores armados están ocupando los vacíos de poder dejados, lxs líderes y lideresas sociales son sistemáticamente asesinadxs y las masacres siguen incrementando. En 2020 se contaron 91 masacres con 381 víctimas; a finales de agosto de 2021, ya se habían registrado 68 masacres con 247 víctimas. Para agosto de 2020, se reportó el número de 1.000 líderes sociales, defensores de derechos humanos y firmantes del Acuerdo de Paz asesinadxs desde su firma en 2016. Lxs indígenas representan el mayor grupo de población víctima de asesinatos selectivos, con un 37,6% (González Perafán, 2020; Observatorio de DDHH, Conflictividades y Paz, 2021). Las instituciones de justicia transicional se ven obligadas a trabajar en condiciones muy difíciles, que se han complicado aún más por la pandemia de COVID-19 y el estallido social nacional. Al mismo tiempo, Colombia se encuentra en un punto esencial para el reconocimiento de la verdad y la construcción de las memorias. El uso de la forma plural muestra que no se puede hablar de una sola memoria, sino de varias, heterogéneas, diversas y múltiples. Lamentablemente, es previsible que no todas las voces encuentren acogida en los informes oficiales de instituciones como la Comisión de la Verdad (CEV)⁵ y el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). Las mujeres jóvenes indígenas, en particular, no reciben suficiente atención y a menudo son silenciadas en informes, discursos oficiales y en el mundo académico, ya que la interseccionalidad trae consigo formas específicas de violencia, exclusión y discriminación.

Ante esa falta de atención, esta tesis de maestría plantea una aproximación al tema a través de la resolución de las siguientes preguntas: ¿De qué manera las mujeres indígenas jóvenes, en contextos urbanos, construyen la memoria de las violencias que han experimentado y de la resistencia que han ejercido? ¿Qué factores silencian estas memorias y cómo se pueden romper las estructuras que las invisibilizan? En la presentación de estas memorias, a menudo se insiste en la violencia vivida, en el dolor, revictimizando así las mujeres. Por lo tanto, en este trabajo se destacarán las respuestas de resistencia y la resiliencia que las mujeres

⁵ Tras la prórroga del mandato de la CEV, debido a la pandemia y la consiguiente imposibilidad de realizar su trabajo, la entrega del informe final está prevista para el 27 de junio de 2022. Gracias a unas prácticas en el área de enfoque étnico de la CEV, la autora pudo experimentar por sí misma la dificultad en la priorización de los casos y los límites de la búsqueda de la verdad.

encontraron frente a las diversas formas de violencia. Además, es importante partir del contexto en el cual vive actualmente la comunidad, por lo que las siguientes preguntas también deberán ser consideradas: ¿Qué efectos socioculturales produce el desplazamiento a la ciudad en la vida de las mujeres? ¿Cuáles son los principales desafíos y retos a los que se enfrentan este grupo de mujeres?

Asimismo, hay que tener en cuenta que los pueblos indígenas tienen una comprensión diferente de la temporalidad, por lo tanto, no hay que ignorar la violencia vivida por sus antepasados. La historia de las comunidades indígenas en Colombia está marcada por muchos episodios de violencia antes, durante y después del conflicto armado, como se evidenciará en el capítulo 2. La violencia sufrida por los antepasados es, en cierta medida, la misma que sufren las mujeres hoy en día. En el campo de los estudios sobre la memoria, Jelin subraya que asumir un pasado conflictivo y doloroso, y por tanto buscar su significado, es una tarea interminable, y que el periodo de opresión y sufrimiento no puede considerarse lineal (2010, 61). Guzmán Arroyo va un paso más allá y muestra que, para descolonizar la memoria, primero hay que descolonizar y abandonar el concepto de tiempo lineal, ya que este implica la idea de progreso y de que la única evolución es la de pasar de lo malo a lo bueno, lo que lo convierte en una lucha de poder y dominación (2019, 14).

Además de optar por una concepción circular del tiempo, este documento también se basa en el concepto indígena de ser mujer, que se explicará en detalle en el capítulo 2.3 y en el capítulo 3.2. Las acciones y resistencias de las mujeres indígenas nunca pueden pensarse como autónomas o ajenas a sus comunidades y su conexión con el territorio, que es crucial para su forma de vida. El territorio es un espacio construido socialmente, que refleja las historias ancestrales con sus conocimientos y agrosistemas tradicionales, y con sus luchas y resistencias, combinando dimensiones históricas, económicas, sociales, culturales y políticas (Sosa Velásquez, 2012, 7). Con estas nociones de temporalidad, comunidad y territorio, este trabajo no puede referirse exclusivamente al conflicto armado y al grupo de mujeres jóvenes, sino que se ve obligado a adoptar una visión más amplia e inclusiva.

En el marco de la presente tesis se busca crear un proceso participativo con las mujeres del Cabildo Uitoto Monifue Uruki. El contacto con esta comunidad se concretó a través de Fany Kuiru, en marzo de 2020, en un momento en el que el Cabildo acabó de establecerse políticamente y, por lo tanto, se encontraba en un punto interesante de su proceso organizativo. Cabe destacar que hay un proyecto mucho más amplio detrás de esta tesis, que no es posible presentar en su totalidad en el marco de este texto. El objetivo de la investigación no es solo recoger y presentar la información, sino también apoyar a las mujeres en su proceso y aportar acción social, incidencia política y mayor visibilidad, para que dicho proceso responda a las

necesidades y mejore la situación de las mujeres. Además, se busca aprovechar la oportunidad para situar el tema tanto en la academia colombiana como en la alemana. Por eso, otro de los retos de esta tesis es poner en diálogo las dos tradiciones académicas para unir las, pero reconociendo sus complejidades y contradicciones. Debido a la extensión limitada de la tesis, no es posible ahondar en todos los puntos. De ahí que este trabajo plantee, también, una invitación a profundizar en estos puntos mediante lecturas adicionales y/o posteriores investigaciones.

Con el objetivo de entender el contexto político y social actual del pueblo Uitoto con el trasfondo de la justicia transicional, el capítulo 2 tratará el tema de la vida indígena en contextos urbanos, antes de presentar su historia de violencia y resistencia, para volver a trazar un arco hacia el presente y hacer énfasis en los procesos de las mujeres Uitoto.

Es de suma importancia definir los conceptos y teorías fundamentales —así como sus respectivas críticas— en que se apoya esta tesis, ya que conceptos como subalternidad, interseccionalidad y memoria se han convertido en términos contenedores. El capítulo 3 del marco teórico se divide en cuatro partes que abordarán el diálogo intercultural de saberes como punta de partida (capítulo 3.1), los fundamentos de diversas corrientes feministas (capítulo 3.2) y diferentes formas de la construcción de la memoria (capítulo 3.3), que conducen al acuerpamiento en el contexto de la justicia transicional (capítulo 3.4).

El estado de arte se presenta en el capítulo 4 con la brevedad necesaria y se derivan las preguntas de investigación, que se responden con la ayuda de la ruta metodológica desarrollada en el capítulo 5.

En la segunda parte del trabajo se analizarán los resultados de la serie de talleres llevados a cabo con las mujeres del Cabildo Monifue Urukí. Primero, se hablará de la construcción de las memorias de la violencia y la resistencia en el capítulo 6.2; luego, de las diferentes formas de silencio utilizadas por las mujeres en el capítulo 6.3. Finalmente, se propondrá un análisis de las posibilidades de romper las estructuras y darles mayor protagonismo a estas memorias en el capítulo 6.4. El procedimiento de investigación se refleja y evalúa en el capítulo 6.5, luego de lo cual se presentan las conclusiones en el capítulo 7.

2 Contexto Urbano e Histórico

2.1 Realidades Indígenas en Contextos Urbanos

Casi la mitad de la población indígena de América Latina vive en zonas urbanas. Para entender mejor esto, primero se abordará la realidad indígena en las ciudades y, después, se señalarán los factores y la historia de siglos de violencia que han vivido los pueblos indígenas. Se cerrará el capítulo con una mirada al presente, que evidencie que esta violencia aún continúa, así como lo que significa para las mujeres Uitoto y cómo se enfrentan a ella.

Realidades Indígenas en Contextos Urbanos en América Latina

El informe del Banco Mundial (2015) sobre América Latina muestra una gran brecha entre lxs indígenas urbanos y rurales; la población indígena urbana, por ejemplo, tiene 1,7 veces más acceso al agua y 1,5 veces más a electricidad. De igual forma, en la educación en contextos urbanos, la escuela primaria se completa 1,6 veces más que en la ruralidad y la secundaria 3,6 veces más. Sin embargo, al mismo tiempo, la población urbana indígena también se caracteriza por una gran vulnerabilidad: cerca del 36% vive en barrios de invasión⁶, lo que es el doble del porcentaje de la población urbana no indígena. Del mismo modo, los hogares indígenas solo tienen un 50% de probabilidades de tener acceso a la electricidad y al agua, y solo una quinta parte tiene acceso al saneamiento. La proporción de hogares con suelo de tierra es tres veces mayor que la de los hogares no indígenas. Esto se debe, entre otras cosas, a la exclusión del sistema económico propio de lxs indígenas en la ciudad, y a su difícil acceso al mercado laboral urbano. La mayoría trabaja en empleos precarios y mal remunerados. Hay que destacar que esta situación es aún peor para las mujeres indígenas, quienes tienen poco o ningún acceso a los empleos formales y, por lo tanto, trabajan en el sector informal sin ninguna seguridad social. Aunque algunxs consideran el contexto urbano como una oportunidad para reescribir los roles de género a favor de las mujeres, en realidad la exclusión en la comunidad urbana las afecta más (Banco Mundial, 2015, 10-11, 31-41). El aumento de la población indígena urbana y sus consecuencias también son evidentes en Colombia, donde influyen factores como la migración voluntaria y el desplazamiento forzado.

Comunidades Indígenas Urbanas en Colombia

Según el más reciente censo en Colombia (2018), en el país viven 1'905.617 personas indígenas de 115 pueblos, lo que representa el 4,4% de la población. Cerca del 79% de lxs

⁶ El Banco Mundial se basa en la siguiente definición: “[...] *barrio pobre*, determinada por la ausencia de por lo menos un servicio público básico (agua, electricidad o alcantarillado) o la presencia de pisos de tierra, como indicador de una construcción de mala calidad [...]” (2015, 41).

indígenas viven en centros poblados y áreas rurales dispersas y solo el 21% en aglomeraciones urbanas. En la capital, Bogotá, viven actualmente 37.266 indígenas, lo que representa alrededor del 2% de la población; esta cifra muestra un fuerte crecimiento en los últimos años. El censo también reveló que aproximadamente 12.000 personas en Colombia pertenecen al pueblo Muinane Murui, al que se hace referencia por su nombre Uitoto⁷ en este trabajo. La brecha entre la población indígena y la no indígena en América Latina se evidencia de manera agravada en Colombia. Por ejemplo, solo el 23% (76,6% de lxs no indígenas) tiene acceso al alcantarillado, el 15,3% (66,8% de lxs no indígenas) a una conexión de gas y el 6% (43,4% de lxs no indígenas) a internet, sin diferenciar entre zonas rurales y urbanas (Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE, 2019).

Según Bogotá Indígena, la mayor parte de la población indígena de la capital se encuentra en condiciones de vida muy precarias, viviendo en invasiones o, a menudo, con 10 o más familias en inquilinatos, llamados 'pagadarios', donde alquilan habitaciones por noche. Las localidades con mayor presencia de indígenas son Bosa, Kennedy, Suba, Engativá y Usme. En Usme, donde se encuentra la Maloka del Cabildo Uitoto Monifue Uruki, viven unos 3.466 indígenas, lo que supone el 9,3% de la población indígena de Bogotá (Bogotá Indígena, 2018).

La urbanización y la migración a las ciudades es también un fenómeno de personas no indígenas. Sin embargo, el impacto de las diferentes realidades de vida entre la ciudad y el campo es mucho mayor para la población originaria, debido al estrecho vínculo entre cuerpo, territorio y tierra, como se verá más adelante. Hay que destacar que los grupos indígenas que viven en la ciudad se caracterizan por su heterogeneidad, tanto en términos demográficos y étnicos como en lo relacionado con los factores que han causado su migración hacia la ciudad, su manera de habitarla y su relación con la población urbana no indígena. Las razones por las que se instalan en Bogotá son numerosas, desde la coacción, el despojo de tierras y el desplazamiento forzado, pasando por la pobreza, la degradación del medio ambiente y las catástrofes naturales, hasta la falta de oportunidades de educación, acceso al mercado laboral y

⁷ La Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de Colombia (ONIC) recoge en su página web los siguientes nombres y ortografías: " 'Muina Murui', hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce - Huitoto, Witoto, Murui, Muinane, Mi-ka, Mi-pode, Wuitotos, Uitotos" (2021). Es importante recordar que Uitoto se introdujo como un término despectivo externo al pueblo. El origen del significado no se ha aclarado definitivamente; una versión dice que hace referencia a su supuesto aspecto semejante a un insecto, otra dice que 'itoto' o 'esclavo' viene de la lengua de lxs Karijona, un pueblo con que tenían constantes conflictos bélicos. El nombre 'Muruy-muina' se debe probablemente a la posición de los bailarines en los bailes tradicionales. Según su mito fundacional, después de salir a la superficie en el centro de la tierra, también se llaman a sí mismos 'Gente del centro'. Sin embargo, con este término no solo se incluye a Uitotos, sino también a Boras, Mirañas, Nonuyas, Okainas, Andoques, Muinanes (Farekat De Maribba, 2004, 22–23). Según este mito de origen, también se desarrollaron los dialectos de la lengua Uitoto: Minika, Binika, Bue, Nipode y Mika. Siempre han habitado la región comprendida entre los que hoy son los departamentos de Caquetá, Putumayo y Amazonas y se han organizado en clanes y linajes patrilineales y exogámicos vinculados a plantas, animales o colores, lo que indica las jerarquías entre los distintos clanes (Kuiru Castro Jitoma Monaiyanhö, 2019, 28, 31). En este trabajo se emplea el nombre 'Uitoto' debido a que las mujeres se autodenominan de esta forma.

otros servicios. Es importante tener claro que ninguno de estos factores es inherente a los pueblos indígenas, sino que son más bien consecuencia de la larga historia de violencia contra su población.

2.2 Violencias y Resistencia Histórica y Presente de los Pueblos Amazónicos

De la Colonización a la Explotación Actual de los Recursos Naturales

La historia violenta contra los pueblos amazónicos se vincula estrechamente con la posición geoestratégica y los numerosos recursos y diferentes bonanzas de la región. Pineda señala que, ya entre 1700 y 1750, más de 1.000 indígenas eran vendidos como esclavos cada año y un número desconocido de ellos moría en el proceso de selección. Al mismo tiempo, la erradicación cultural a través de las misiones y la evangelización católica comenzaba (1992, 90). Al auge de la quina y del cacao, le siguió pronto el del caucho, que provocó un etnocidio de los indígenas de la Amazonia y redujo su población a menos de una décima parte entre 1900 y 1930 (Echeverri, 2012, 472). En particular, la empresa de caucho Casa Arana era conocida por sus prácticas terroríficas de esclavización, tortura y exterminio de los indígenas y sus formas de vida. Taussig describe en su obra las inimaginables barbaridades y, el sadismo sexual contra la población originaria, destacando que las mujeres eran propiedad de la empresa y que sus administradores podían hacer con ellas lo que quisieran. Las mujeres no podían protegerse de la esclavitud, la violación y otras formas de violencia, pero desarrollaron métodos anticonceptivos basados en plantas, para evitar parir hijos para ese mundo violento (2002, 54–72).

La guerra entre Colombia y Perú agravó esta situación. Para llevar la ‘civilización y la educación’ a las comunidades indígenas después de esta terrible época, las congregaciones católicas instalaron internados. No obstante, estas instituciones destruyeron aún más el tejido social, pues, por ejemplo, prohibieron la lengua y prácticas culturales, y forzaron la asimilación. Al mismo tiempo, la influencia externa aumentó debido a la llegada de agentes estatales, militares, científicos y personal sanitario, y a la consolidación de la infraestructura. La explotación de materias primas también continuó, el caucho fue sustituido por la balata y, en la segunda mitad del siglo XX, por pieles, madera, oro y otros recursos como la coca, para la producción de la cocaína, lo que introdujo el narcotráfico en la región (Espinosa Arango, 1995 13; Nieto Moreno y Langdon, 2018, 142; Pineda Camacho, 1992, 116).

En un informe de 2019, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) añadió a esta lista factores actuales como el petróleo y el gas, la construcción de represas, la pesca y la agricultura industrial, la expansión del turismo y la declaración de áreas protegidas y parques nacionales, que tampoco suelen respetar y considerar las formas de vida indígenas. Otro

aspecto que ha provocado el desplazamiento es la fumigación aérea, que pretende erradicar los cultivos ilegales en la región. Esto pone en peligro directamente la salud de las personas y destruye sus chagras y territorios tradicionales (2019, 20–21).

Como señala Santamaría, el despojo territorial de los pueblos indígenas, entre otros actos de violencia, siempre estuvo acompañado del control sobre el cuerpo femenino, que se concretó en diversas formas de abuso y opresión. La autora subraya que estas atrocidades no salieron a la luz hasta cien años después. Por un lado, debido a la influencia estatal, que pretendía olvidar esta época de la historia, y, por otro, porque la gente mayor de los pueblos no buscaba una memoria violenta, sino una memoria de abundancia, que impulsara a lxs supervivientes (2019, 238–239). Es importante aclarar, no obstante, que la violencia contra las mujeres indígenas no está atrapada en el pasado; Ulloa muestra que esta ha seguido en aumento con el crecimiento de la minería ilegal (2016, 131).

El Conflicto Armado en la Amazonia

Aunque todas estas formas de violencia no se pueden separar unas de otras y continúan hasta hoy en día estando profundamente presentes en la memoria colectiva de los pueblos, en el contexto de este trabajo hay que dar una mirada especial al conflicto armado en Colombia que, después de más de 50 años, llegó a su fin, al menos en el papel, en 2016, con la firma del Acuerdo de Paz entre el Estado y la guerrilla de las FARC-EP. No obstante, en la región amazónica, la violencia apenas ha disminuido, los actores legales e ilegales siguen luchando por el acceso a los recursos, llenando el vacío de poder y reprimiendo a la población indígena. Los 44.585 hechos victimizantes registrados entre 1958 y 2018, en particular los asesinatos selectivos, la desaparición forzada y el desplazamiento, muestran que la región es una de las más afectadas por el conflicto. Aunque el establecimiento de los resguardos con la Constitución de 1991 limitó severamente la movilidad de los pueblos indígenas, el desplazamiento sigue siendo el último recurso para muchxs. Según la Unidad de Víctimas, de lxs aproximadamente 8 millones de desplazadxs, 34.938 son indígenas, lo que supone un total de 3.972 desplazadxs de los departamentos de la Amazonía (CIDH, 2019, 107–111).

El Banco Mundial, con referencia al *Internal Displacement Monitoring Centre*, estima un número mucho mayor de desplazadxs indígenas, 125.000, lo que supondría alrededor del 18% de todxs lxs desplazadxs internxs (2015, 39). Aunque las cifras son ambiguas, se destaca que, lejos de detenerse, el desplazamiento sigue aumentando. Las mujeres se ven afectadas de forma desproporcionada por los desplazamientos, las formas de violencia sexual, la prostitución, el aborto forzado, la trata de personas, la esclavitud moderna y el trabajo forzado. Un estudio de Oxfam afirma que dos de cada diez mujeres han huido a causa de la violencia sexual (citado según Bouvier, 2016, 7-9). Este fenómeno sigue aumentando, especialmente

en las regiones fuertemente militarizadas y caracterizadas por el narcotráfico, el conflicto armado y el neoextractivismo. Las mujeres indígenas se ven obligadas a huir porque no tienen títulos de propiedad de la tierra, quieren proteger a sus hijxs y a ellas mismas del reclutamiento forzoso, y/o necesitan escapar del alcoholismo y la violencia doméstica de los hombres. Al quedar como madres solteras, cabezas de hogar, se tienen que exponer a condiciones de trabajo poco dignas en sus nuevos lugares de residencia (Bouvier, 2016, 7–9; Kuiru Castro Jitoma Monaiyanhö, 2019, 106; Santamaría, 2017, 320).

Violencias del Desplazamiento y Resistencias en la Ciudad

Santamaría destaca que la mayor parte de la literatura sobre las mujeres de La Chorrera las presenta como cosificadas y oprimidas. Según la autora, se trata de una “verdadera catástrofe memorial” que reproduce la violencia cultural ejercida contra ellas y borra la participación de las mujeres en la resistencia y en la escritura de la historia (2022a, 65).

Un elemento importante para sostener la cultura en el contexto urbano es el fuerte sentido de pertenencia de las comunidades indígenas a su territorio de origen, por lo que muchxs siguen manteniendo su sistema sociocultural. La conexión con el territorio nunca se rompe y sigue siendo muy fuerte, por ejemplo, a través del intercambio de bienes, ceremonias y organizaciones comunitarias. Por lo tanto, no solo ocurre una etnización de las ciudades, sino también un movimiento constante entre ciudad y territorio (Del Popolo et al., 2007, 8, 12, 17, 23). Sin embargo, esto no es fácil, como muestra Sánchez en su detallado análisis de la migración Uitoto⁸. Por un lado, la autora identificó una fuerte recreación de la vida social, con la idea de poder volver algún día a su territorio, y, por otro lado, el mundo indígena urbano seguía siendo bastante invisible a finales del siglo XX. Esto se debe a la inclusión en el mercado laboral informal y a la escasa capacidad organizativa.

Desde entonces han ocurrido grandes cambios. El mejor ejemplo lo encontramos en la Casa Mutesa, un centro cultural para la promoción de la mujer Uitoto, iniciativa memorial propia de las supervivientes de la cauchería. Dirigida por dos lideresas Uitoto, la casa acoge mujeres indígenas desplazadas por el conflicto armado y ofrece un espacio de sanación a través de prácticas culturales como cocinar, tejer, bailar y cantar canciones tradicionales. Esto lleva a una construcción activa de la memoria de la resistencia y las prácticas cotidianas (Santamaría, 2017, 327). Además, había un huerto urbano y un jardín de infancia Uitoto, que tuvo que cerrar por razones financieras. Se construyeron Malokas, que son lugares de educación, de curación y de resolución de problemas. Sánchez muestra que allí no solo se reúnen indígenas

⁸ Véase Sánchez Silva (2004; 2011; 2012; 2017).

amazónicxs, sino que ha surgido una verdadera comunidad de pensamiento y que la población indígena es mucho más visible gracias a estos procesos (2011, 133; 2012, 38, 284).

Aunque los derechos de los pueblos indígenas y de las personas desplazadas estén explícitamente protegidos —tanto a nivel internacional, en la Convención 169 de la OIT, como a nivel nacional, en el Auto 004 de la Corte Constitucional de 2009, y, para las mujeres indígenas, en el Auto 092 de 2008— estos derechos no se garantizan y la población indígena sigue expuesta al desplazamiento y sus consecuencias. El Auto 004 señala que el pueblo Uitoto se encuentra en peligro de extinción física y cultural debido al desplazamiento. La CIDH (2019, 121) confirma que la “población indígena desplazada está expuesta a riesgos en los entornos urbanos de recepción, que incluyen, además de la pobreza y la discriminación; la explotación laboral, la violencia sexual, la trata de personas y la delincuencia común”. Esta vulnerabilidad se ve agravada por la actual pandemia de COVID-19 y sus condiciones sanitarias y económicas.

Aunque lxs indígenas urbanxs conservan su cultura y resisten, es evidente que no se presta suficiente atención a los problemas estructurales y que se violan los fundamentos jurídicos y, por lo tanto, los derechos de los pueblos. Bogotá no encuentra respuestas y garantías adecuadas para la población indígena, como evidenciaron las numerosas marchas durante el estallido social en 2021 y la gran participación indígena en ellas. Allí se expusieron y cuestionaron los patrones de pensamiento coloniales, lo que se manifestó, por ejemplo, en el derribo de estatuas de colonizadores; también, se exigieron los derechos de la población indígena en las ciudades (Deutsche Welle, 2021). Esto lo evidencia la actual minga permanente en el Parque Nacional, en la que participan oficialmente 14 pueblos que exigen garantías para sus comunidades (Noor, 2021). A finales de noviembre 2021, todavía había más de 1.500 indígenas en el campamento y ningún acuerdo con el gobierno distrital a la vista (Diario de campo, rueda de prensa 20 de noviembre), por lo que lxs indígenas siguen allí resistiendo, luchando por sus derechos y su supervivencia física, así como por la preservación de su cultura.

2.3 Procesos de Mujeres Uitoto

[...] toma el nombre de Monifue Buinaima y con el deseo de obtener alimento, aspira aire, pero no logró tragarlo, ya que el aire le quemó en la garganta, por eso Monifue Buinaima, se enferma e invita a su mujer Monifue Buineiño, abonar una hoguera [huerto o chagra]. Allí Monifue Buinaima, vomita el aire caliente, desde donde germinó toda clase de árboles frutales que existen en la tierra; ellos distribuyen las plantas, para cuidarlos según su capacidad; a Monifue Buinaima como hombre, le correspondió cuidar dos plantas muy celosas y delicadas que son: el tabaco y la coca y a Monifue Buineiño, como mujer, le correspondió el cuidado de las demás plantas frutales, especialmente la yuca dulce. De esta manera, quedaron distribuidos los trabajos para la abundancia, con el complemento de la mujer y el hombre. (Farekat De Maribba, 2004, 21–22)

Este mito de origen Uitoto muestra que la mujer y el hombre actúan en una relación complementaria y que ambxs están igualmente relacionadxs de forma estricta con la naturaleza.

Nieto Moreno señala que esto suele malinterpretarse en el feminismo amazónico y que ha creado una dicotomía que no existe. La naturaleza y lo privado suelen equipararse a las mujeres, mientras que lo cultural y público a los hombres. Esto crea una interpretación de la desvalorización del trabajo de las mujeres y su subordinación a los hombres. Sin embargo, en los últimos años las mujeres indígenas amazónicas señalan con fuerza que esta interpretación es falsa e incompleta, pues su condición de mujeres no las limita al papel de madres y al espacio privado, sino que son igualmente responsables del control de los recursos, de su producción y distribución y de la construcción de comunidad. La autora subraya, además, que las mujeres Uitoto se consideran gestoras de sus propias decisiones, fuentes de abundancia y mujeres de la palabra dulce (Nieto Moreno, 2006, 24-26, 90).

La familia como comunidad íntima tiene un alto valor para las mujeres indígenas; específicamente, los vínculos con la madre, la abuela y las tías son muy estrechos. Tener hijxs se considera una garantía para el futuro y para el bienestar de la familia. El fuerte sentimiento de pertenencia impulsa a muchas a establecerse donde están sus parientes. Las mujeres tienen una relación igualmente estrecha con su chagra y los alimentos que producen. La laboriosidad se considera una virtud importante y la pereza es reprobable; una chagra rica es todo el orgullo de una familia. Aquí es evidente la versatilidad de las actividades de una mujer Uitoto, que Gasché y Echeverri han titulado 'pluriactividad' (citado según Nieto Moreno, 2006, 134). Nieto Moreno enumera algunos de estos trabajos:

[...] el cuidado de los cultivos, los hijos, la preparación y distribución de comidas. Las mujeres [...] hablan español, son chagreras, estudiantes, aseadoras, escobitas, líderes, madres, esposas, pero ante todo son *monifue riño*, mujeres de la abundancia. Mujeres verdaderamente humanas, productoras y trabajadoras. Estas mujeres de la abundancia son mujeres fecundas, que nutren la vida con su trabajo. Con su esfuerzo fortalecen su cuerpo y el de su familia. Con su sudor y resistencia brindan salud y fuerza a sus parientes. Ellas son generosas y curan. Las mujeres de la abundancia nutren y fortalecen sus vínculos sociales, ellas son hábiles para atraer apoyo de sus parientes y amigos. Son mujeres que acumulan historias, viajes, habilidades, tejidos y recuerdos [...]. (2006, 196–197)

Este es solo un pequeño extracto que muestra lo diverso que puede ser el papel de la mujer Uitoto. Otro aspecto a destacar es la tarea de endulzar la palabra para, como señala Kuiru, crear cohesión, prevenir conflictos y eliminar sentimientos negativos como la envidia o el egoísmo. Por lo tanto, las mujeres son productoras y promotoras de conocimiento y lo preservan a través de sus consejos y enseñanzas, que ponen a disposición de la comunidad y de sus futuras generaciones (2019, 33).

Como se mostró, la historia del pueblo Uitoto está marcada por la época de la cauchería, los internados católicos, el conflicto armado, el (neo)extractivismo y el narcotráfico. Tovar-Restrepo e Irazábal (2014, 48) señalan que esta combinación de violencia estructural, política y colonial, pero también física y psicológica directa, así como económica y ecológica, afecta a las mujeres indígenas de manera específica y transversal por las implicaciones

interseccionales. Por un lado, las mujeres son víctimas directas de la violencia física, particularmente de la violencia sexual, pero a menudo también sufren la pérdida por actos violentos contra sus compañeros, hijos y familias. Se enfrentan así a la ruptura de importantes relaciones sociales y familiares, lo que provoca inestabilidad en su entorno material y emocional y aumenta su vulnerabilidad. Además de la violencia que proviene de personas y actores externos, no hay que olvidar la violencia intercomunitaria, que suele naturalizarse y por eso es aún más difícil de visibilizar y combatir. El informe de la CEDAW de 2013, por ejemplo, estima que al menos el 70% de las mujeres y niñas indígenas sufren o sufrieron violencias intrafamiliares y comunitarias (citado según ONIC et al., 2013, 12). Es muy difícil salir de este ciclo de violencias, pero, como señalan las autoras, en Colombia han empezado a surgir nuevas formas de vinculación y hay cada vez más mujeres indígenas que ocupan puestos de liderazgo.

Es precisamente en estos contextos donde se pone de manifiesto la enorme resistencia de las mujeres de la abundancia y de la palabra dulce. Así, al construir la memoria de estos acontecimientos violentos, las mujeres nunca se quedan en el papel de víctimas pasivas, sino que destacan especialmente las transformaciones, estrategias y resistencias que han producido a partir de sus propias fuerzas, manteniendo o incluso reforzando su agencia activa (Kuiru Castro Jitoma Monaiyanhō, 2019, 34; Nieto Moreno y Langdon, 2018, 141; Tovar-Restrepo e Irazábal, 2014, 44). En su obra, Santamaría (2015, 2016, 2017, 2019, 2021, 2022a, 2022b) recoge biografías de mujeres indígenas, entre otras del pueblo Uitoto, para mostrar la violencia que tuvieron que vivir y la manera en que resistieron. Estos actos de resistencia influyeron en la historia colectiva, pero casi no encuentran relevancia en las historias de sus pueblos. Por eso, las mujeres Uitoto siguen luchando por acceder y aumentar su representación en los espacios institucionales y alternativos de participación, tanto actuales como ancestrales. Asimismo, Sánchez muestra en su obra que las mujeres no solo fueron invisibilizadas por las estructuras externas de poder y dominación, sino que también se produjo una subalternización interna en sus pueblos (2012, 104–105). Para comprender mejor estos mecanismos de poder contra las mujeres, se presentan en detalle los desarrollos de diferentes feminismos en el marco teórico, en el capítulo 3. Sin embargo, para entenderlos en su contexto teórico y práctico, es importante comprender primero las violencias que los sustentan, algunas de las cuales ya han sido mencionadas.

Excursio: El Continuum y el Caleidoscopio de las Violencias

Las mujeres indígenas han enfrentado y se siguen enfrentando a diversas formas de violencia, que se puede clasificar de diferentes maneras. Ya se ha mencionado la distinción entre la violencia externa de las comunidades y la violencia intracomunitaria. No obstante, probablemente la división más conocida sea la que aporta Galtung con su triángulo de la violencia, que agrupa la violencia directa o personal ejercida por un actor concreto, la violencia estructural o

indirecta, que no puede atribuirse a un actor sino a estructuras y sistemas, y la violencia cultural, que comprende las características culturales que legitiman las formas de violencia anteriores. Estas formas están estrechamente relacionadas, son interdependientes y pueden reforzarse y provocarse mutuamente (1990, 291–296).

En el contexto de este trabajo, las identidades de género y étnicas deben ser consideradas en este triángulo, porque influyen la violencia y, al mismo tiempo, son conformadas por ella. Este entrelazamiento de la interacción, la constitución mutua y la reproducción de la violencia a nivel de los actores, y de las estructuras y de las características culturales, crea un verdadero *continuum* de violencia que lleva a que las prácticas violentas se arraiguen de tal manera que, a menudo, dejan de percibirse y son naturalizadas. Sin embargo, las mujeres denuncian, quiebran estas estructuras, se defienden y se protegen activamente (Santamaría et al., 2019, 228). En el análisis de la violencia contra las mujeres Uitoto, durante la cauchería, Kuiru agrega las siguientes formas de violencia que no deben ser olvidadas: “la cultural [en el sentido de prohibir la expresión de su cultura], espiritual, territorial, familiar [y] alimentaria” (2019, 59)⁹.

El concepto de caleidoscopio de la violencia es una excelente metáfora de cómo las violencias se constituyen y reproducen continuamente y, por tanto, crean siempre nuevas interacciones; pero, al mismo tiempo, también existe la posibilidad de cuestionarlas, cambiarlas y disolverlas. Es así como la violencia y la resistencia de las mujeres indígenas van de la mano (Santamaría et al., 2019, 243–244). Estas reflexiones sobre las violencias deberán considerarse en el marco teórico, tanto en el contexto de los feminismos y las estructuras de poder como en la construcción de la memoria y el potencial de la justicia transicional.

⁹ La autora también elabora una clasificación interesante de la resistencia en su trabajo, que no puede ser explorada en profundidad aquí.

3 Marco teórico

3.1 Diálogo Intercultural de Saberes

En este trabajo, el diálogo de saberes se entenderá, de acuerdo con Leff (2004, 28), como

[...] una relación que más allá de comprender las relaciones ontológicas del mundo, compromete una responsabilidad con el otro; [...] El saber que constituye al ser es un saber fáctico pero al mismo tiempo es una constelación de sentidos que organizan prácticas culturales y productivas. Es un saber que no renuncia a la razón, pero que la irriga con sensibilidades, sentimientos y sentidos. El diálogo de saberes fertiliza la diversidad cultural; no es solo confluencia, consenso y síntesis de pensamientos y conocimientos, sino una serie sin fin de relaciones de otredad entre seres diferenciados, sin síntesis dialéctica, donde las hibridaciones y confrontaciones de saberes generan nuevos potenciales para afianzar identidades singulares y heterónomas [...].

Gómez Hernández añade que “los saberes carecen de dueños y más bien, pertenecen a la comunidad, a la sociedad, a la humanidad y a quien lo necesite para su buen vivir” (2018, 9-10). En este sentido, el diálogo intercultural de saberes abre los sentidos y no se limita a encontrar un compromiso, sino que promueve la existencia de diferentes sistemas de conocimiento y mundos de pensamiento. Por eso se debe promover la heterogeneidad del discurso sobrepasando la dualidad en nuestras estructuras de pensamiento. Esta tesis no pretende unificar las diferentes corrientes de conocimiento, sino dar una perspectiva de su diversidad y de cómo se constituyen unas al lado de otras. No se pretende un panorama completo, así que, teniendo en cuenta las limitaciones, se ha hecho una selección de teorías relevantes.

Es fundamental destacar que ningún saber es más valioso que otro, para no reproducir la violencia epistémica, como la llama Spivak (1994, 76). Al respecto, Lander (2000) habla de la ‘colonialidad del saber’ para describir un sistema de saber colonizado donde Europa es vista como el centro productor del saber y que asume su conocimiento como universal, objetivo y el único verdadero. Lander se remite al concepto de ‘colonialidad del poder’ de Quijano, que describe el sistema mundial capitalista moderno y eurocéntrico surgido de la colonización, pero que persiste hasta hoy en día (1992, 14)¹⁰. Dado que este trabajo se produce en dos contextos académicos, el europeo y el latinoamericano, y que la autora debe su formación a ambas tradiciones, se acudirá a teorías de ambos orígenes, sin privilegiar una sobre la otra. Se trata más bien de adoptar una visión crítica de la colonialidad del saber, descubriendo y reflexionando sobre estas estructuras.

¹⁰ La red Modernidad/ colonialidad es un colectivo de intelectuales latinoamericanxs que abordan una perspectiva decolonial y se distinguen del poscolonialismo, corriente de pensamiento de las antiguas colonias francófonas y anglófonas. Entre lxs autores de la red hay diversas orientaciones y diferentes temas de énfasis. Véase la recopilación Lander y Castro-Gómez (2000) que reúne los principales artículos del grupo, así como la obra de María Lugones y su crítica feminista al grupo.

Se acude a la teoría de la traducción y la equivocación de Claudia de Lima Costa, que se basa en Viveiros de Castro y Marisol de la Cadena, así como en las críticas de Quijano y Lugones. Para de Lima Costa, la traducción es un proceso sociocultural de descripción, interpretación y distribución de puntos de vista e ideas, inscrito en las estructuras de poder y las asimetrías entre las personas que las intercambian. Se encuentra marcado por la conexión entre identidad y alteridad. Dependemos de la apertura de otras personas y de nuestra capacidad de tránsito en estos procesos de traducción. Sin embargo, siempre estamos expuestos a la equivocación, que no es igual al error, sino a la suposición de que hay un sentido unívoco. Por ejemplo, la autora menciona la clase y la etnia como categorías de la división occidental moderna de la cultura/naturaleza. Sin embargo, en los pueblos indígenas estas palabras no necesariamente tienen el mismo significado, por lo que es una equivocación asumir que estas categorías son iguales en todas las comunidades y culturas (Lima Costa, 2013, 84–85).

Es en este contexto de heterogéneas y pluriversas visiones del mundo donde se inscribe esta tesis. La Ilustración 1 ofrece una recopilación general de las teorías en las que se basa el marco teórico. Este se inscribe en el contexto del *continuum* de la violencia y la justicia transicional y se alimenta de los campos sobre los feminismos y las estructuras de poder, así como de la memoria, siendo las transiciones fluidas y complementarias.

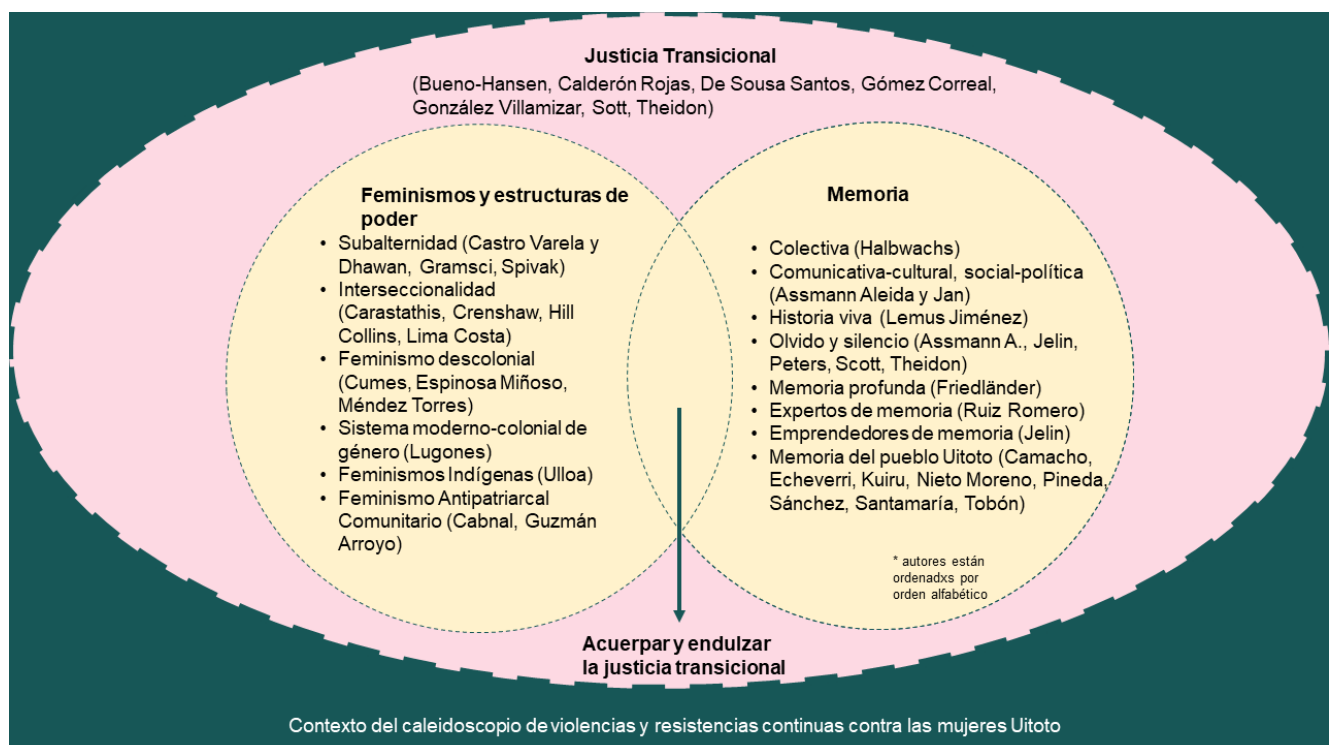


Ilustración 1: Conceptos del marco teórico Fuente: Elaboración propia.

3.2 Feminismos y Estructuras de Poder

3.2.1 Subalternidad y Poscolonialismo

Dado que la memoria es la representación de las relaciones y los acontecimientos sociales, este capítulo introducirá las teorías del poder y la dimensión estructural a partir de la teoría poscolonial y descolonial feminista. Como afirma la investigadora argentina Jelin, “la realidad social es compleja, contradictoria, llena de tensiones y conflictos. La memoria no es una excepción” (2002, 37). La aproximación a los conceptos colombianos parte de una perspectiva muy amplia e internacional del poscolonialismo y de la interseccionalidad. El orden no refleja la relevancia de los conceptos, sino un criterio cronológico para comprender mejor las contradicciones y las críticas.

Crítica de la Modernidad y Descolonización de Imaginarios Colonizadores

En primer lugar, cabe mencionar la concepción moderna del ser humano y de la mujer, que será el punto de partida de las siguientes observaciones y críticas. La modernidad se caracteriza por la secularización, la individualización y la racionalidad, por un pensamiento dual y diferenciador como la oposición sujeto-objeto, hombre-mujer, cultura-naturaleza. Esta categorización sirve para subyugar y construir una ‘normalidad dominante’ que excluye a algunos grupos y los determina como ‘otrxs’ e incluso como ‘inferiores’. Del mismo modo, el efecto colonizador también se evidencia en la cosificación de las mujeres como víctimas y objetos de las estructuras de poder y de los sistemas patriarcales de las sociedades no occidentales. Por lo tanto, este trabajo debe cuestionar las instancias y estructuras coloniales sin reproducirlas, con el objetivo de desmitificar el complejo de superioridad occidental y su dependencia a la sumisión de lxs ‘otrxs’. Por ello, las teorías que se presentan no deben entenderse como una corriente más del feminismo, sino como una profunda crítica social global para destapar estas dicotomías (Suárez Navaz, 2008, 31, 40, 47-54).

Los diversos movimientos poscoloniales y descoloniales feministas son complejos y dinámicos, consideran las relaciones de opresión sociopolíticas, culturales, económicas e institucionales y critican la homogeneización de la categoría mujer, la comprensión unidimensional del poder y la herencia histórica de la cultura y la identidad. No es posible universalizar estas ideas, ya que esto provocaría una nueva fuerza de discriminación en los contextos marginados y borraría la situación específica, como en este caso de las jóvenes indígenas en Usme, Bogotá. Por lo tanto, este marco teórico sirve de base para la definición y la discusión, pero los conceptos presentados no serán aplicables sin contradicciones y deberán inscribirse en el diálogo de saberes, teniendo en cuenta la problemática de la traducción y la equivocación.

Definición de Subalternidad y del Esencialismo Estratégico

La definición de Gramsci de subalternidad proviene originalmente de la jerga militar, y significa, literalmente, "desde el rango inferior". Gramsci le da un nuevo significado sociopolítico al describir al proletariado campesino de Italia, un grupo que se enfrentaba a la hegemonía de la clase dominante, sin agencia política, y, por tanto, tenía que organizarse para representarse a sí mismo. En este sentido, lxs subalternxs no son excluidxs, por el contrario, son inscritxs en las estructuras de poder a través de su potencial revolucionario y contraposición al grupo hegemónico. Al mismo tiempo, están expuestxs a la marginación, la explotación y la opresión por parte de las clases dominantes que impiden el surgimiento de lxs subalternxs para proteger su propio poder. Lxs subalternxs no tienen conciencia de clase ni articulación política, y se caracterizan por una fuerte fragmentación (Gramsci en Sott, 2017, 34).

Spivak critica que, en el proceso de unificación grupal, las estructuras complejas y contradictorias inherentes a lxs subalternxs se hacen invisibles. Solo a través del discurso colonial de universalización llegan a existir, por lo que les es imposible formar una auténtica unión y representación. Esta cohesión solo puede surgir en términos de esencialismo estratégico¹¹, ya que la subalternidad no tiene un origen identitario ni tampoco es una formación de sujeto. Es una categoría social, que indica la posición estructural dentro de las relaciones de poder poscoloniales y socioeconómicas. Para Spivak, la gran ventaja del término subalterno es que recoge diferentes posiciones de sujeto y no tiene que recurrir a lo que ella llama *masterwords*, que pretenden abarcar, por ejemplo, a todas las mujeres. Dependiendo de su integración al poder y emancipación se definen las dimensiones de posibilidad y de agencia de estos sujetos (Castro Varela y Dhawan, 2020, 195; Leicht, 2016, 131–134, 146).

Sin embargo, Spivak, siguiendo a Guha, entiende la subalternidad como un espacio en el contexto colonial excluido de toda forma de movilidad. Así, lxs subalternxs no pueden ascender socialmente o, si ascienden, ya no son subalternxs, porque ahora tienen la posibilidad de movilidad social y política (Landry y Spivak, 1996, 288). Por su parte, Mignolo, para el contexto latinoamericano, propone su concepto de *damnés* con base en la obra de Frantz Fanon, más marcadamente en la colonialidad y ve la única forma de adquirir agencia no en el ascenso sino en la liberación, equiparándola a la descolonización (2005, 383, 385).

¹¹ El esencialismo estratégico es, para Spivak, la ficción de homogeneidad y de un sentido común de identidad de un grupo que, en realidad, es profundamente heterogéneo, para lograr objetivos políticos específicos (Castro Varela y Dhawan, 2020, 201).

La Capacidad de Expresión de lxs Subalternxs y la Crítica al Concepto de Spivak.

La subalternidad es una categoría de poder inverificable que niega toda ejemplaridad, ya que no existen ‘subalternxs auténticxs’. Así, una persona puede pertenecer a lxs subalternxs en un contexto determinado y en otro no. Como no les es posible alcanzar una posición de sujeto autónomo, no pueden hacer perceptible su interés de forma independiente. La respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de expresión de lxs subalternxs es, por eso, inherente al propio concepto y debe ser negada (Spivak, 1994, 78–79, 104).

Sin embargo, el concepto de Spivak, tratado en *¿Pueden hablar los subalternos? (Can the subaltern speak?)*, es a menudo malinterpretado. La autora declara que no se trata del hablar de lxs subalternxs, sino del acto de hablar completo, incluyendo la escucha. Entonces, estas personas se expresan, pero, debido a su subalternidad, no pueden encontrar una audiencia no subalterna. El ensayo de Spivak no denuncia la pasividad y la imposibilidad de hablar de lxs subalternxs, sino que es una crítica a la estructura hegemónica de la escucha, que no percibe las voces subalternas y las excluye de toda recepción (Landry y Spivak, 1996, 289).

Su análisis se centra en particular en la mujer subalterna porque, como señala, “si en el contexto de la producción colonial, el subalterno no tiene historia y no puede hablar, la mujer subalterna está aún más en la sombra” (traducción propia, (Spivak, 1994, 82–83). Las mujeres subalternas son silenciadas tanto por el discurso hegemónico de los grupos dominantes como por las consecuencias económicas del imperialismo y las estructuras patriarcales. Por lo tanto, Spivak aboga por observar lo que no se dice o no se puede decir, y se centra en medir los silencios (*measuring silences*), sean reconocidos en el discurso oficial o no (Spivak, 1994, 80).

Lxs investigadorxs deben ser conscientes de su posición y no negarla ni fingir que no están implicadxs en la complicidad geopolítica, frecuentemente ilustrada por la expresión ‘dar voz’. Es precisamente usando esa excusa que lxs intelectuales pretenden hablar en nombre de lxs subalternxs. Así, corremos el riesgo de apoyar y reproducir, involuntariamente, las estructuras de dominación y exclusión. Es importante recordar que las experiencias concretas de los grupos marginados se expresan a través de la voz y, por lo tanto, siempre están moldeadas por lxs intelectuales, que no pueden salirse de su rol. Al desvanecer el papel del intelectual occidental y la supuesta transparencia que esto crea, se silencia a lxs subalternxs (Castro Varela y Dhawan, 2020, 176).

En consecuencia, no es deseable mantener la subalternidad, porque ello solo asegura el estatus del grupo dominante, construyendo al sujeto colonial en el/la otrx, el/la subalternx. Spivak aboga por situar la experiencia subalterna en un espacio de vacío inalcanzable mostrando los límites de la comprensión occidental. El objetivo de la feminista poscolonial es, en este sentido, profundamente paradójico: con la disolución de la subalternidad, ella misma como

investigadora pierde legitimidad. Lo que se requiere, por lo tanto, es el cuestionamiento permanente de la propia complicidad con los procesos de subalternización para lograr un cambio epistémico (Castro Varela y Dhawan, 2020, 211; Spivak, 1994, 76-83, 89).

Uno de los mayores retos es que lxs subalternxs han normalizado su situación y exclusión del proyecto Estado-Nación. Por lo tanto, es necesario remodelar la relación entre el Estado, la sociedad civil y lxs subalternxs y descolonizar estas estructuras (Castro Varela y Dhawan, 2020, 223), así como desaprender el privilegio occidental para entrar en un diálogo en el que los desequilibrios de poder se reduzcan a un mínimo. No se trata de hablar por las subalternas y querer corregir su situación, sino de hablar con y aprender de ellas. En la actualidad, Spivak se distancia del término desaprender, ya que en su opinión no es posible un desaprendizaje completo de los privilegios y se utiliza erróneamente como excusa para la ignorancia. Además, puede llevar otra vez al autocentramiento de lxs privilegiadxs, por lo que existe el peligro de que el mismo discurso de la subalternidad condene a lxs subalternxs al silencio y deje de tener sentido para ellxs (Leicht, 2016, 147–148).

Benita Parry crítica lo planteado por Spivak porque, mientras lxs subalternxs hablan, la propia Spivak no quiere escucharlxs y silencia a la mujer subalterna mediante sus métodos posestructuralistas (Parry, 2004, 23). Sin embargo, el argumento más fuerte contra sus discursos es el de Bruce Robbins. El autor señala que justamente también Spivak, quien critica a otrxs por querer hablar en nombre de lxs subalternxs, pretende hacerlo (Robbins, 1992, 50). Muchos teóricos, entre ellos Terry Eagleton, consideran el lenguaje de Spivak engorroso y complejo. A menudo se pide a la autora que "no sacrifique la lucha contra la injusticia social en el altar de la 'alta teoría' "(traducción propia, Eagleton en Castro Varela y Dhawan, 2020, 224).

Este trabajo se inscribe en las relaciones de poder y en la cuestión de la representación, por lo que el concepto de desaprendizaje debe aplicarse, aún con todas sus limitaciones. Por ello se invita leer entre las líneas y a considerar lo no-dicho en las memorias tratadas. El objetivo de la autora no es dar voz a las mujeres subalternas, sino 'dar oídos' a lxs intelectuales occidentales para que escuchen esas voces que cuentan sus memorias. El título de este trabajo elige la forma 'memorias subalternizadas' y no 'memorias subalternas', porque la autora entiende la subalternización como un proceso activo, promovido por el grupo hegemónico para mantener su posición de poder. Como muestra Galtung en su triángulo, la violencia cultural legitima a las otras violencias y la subalternización de la memoria puede entenderse sin duda como violencia cultural. Al mismo tiempo, el término 'subalternizada' ofrece la ventaja de entender las memorias subsumidas bajo este término como heterogéneas y emergentes en contraposición a las memorias hegemónicas. La teoría de la subalternidad es, por tanto, un primer hilo en este entramado del marco teórico.

3.2.2 Interseccionalidad

Heterogeneidad en la Categoría Mujer e Interseccionalidad como Concepto Dinámico

El feminismo internacional se enfrenta a un dilema: quiere ser la posibilidad y la voz de todas las mujeres, pero esto solo puede ocurrir si se desvelan las profundas tensiones, divisiones y desigualdades sistémicas que afectan de forma diferente a las mujeres en su heterogeneidad. Hablar de mujeres es una equivocación, pues se unifican los diferentes conceptos de ser mujer y se invisibilizan las preocupaciones, necesidades y luchas específicas; es así como las mujeres indígenas y afroamericanas son muchas veces aglutinadas como 'otras' y/o 'diversas' (Harcourt, 2016, 1). Este problema es todavía más evidente en las regiones conflictivas del Sur Global, donde el caleidoscopio de violencia se asume endémico para estas comunidades, las deja confinadas en su condición de víctimas y oculta la violencia imperial, así como la responsabilidad y complicidad sistémica de occidente (Turcotte, 2016, 487–488).

Castro Varela y Dhawan reconocen la ventaja de la interseccionalidad, tanto en la conexión de la teoría y los movimientos sociales como en la diferenciación entre la homogeneidad y la heterogeneidad al mismo tiempo (2020, 312). En este trabajo se entiende la interseccionalidad como un proyecto abierto y dinámico. Así como señala Marx Ferree, las dimensiones de la desigualdad deben considerarse arraigadas en relaciones cambiantes y mutuamente constitutivas de las que no pueden desprenderse. Por lo tanto, no se puede hablar de un momento o lugar fijo, sino que las reflexiones deben interpretarse como un proceso. Así pues, la interseccionalidad es un sistema activo y profundamente complejo con relaciones y estructuras en constante reconstitución que se convalidan mutuamente (2013, 75).

Desarrollo y Definición de la Interseccionalidad

En 1851, la esclava liberada Sojourner Truth reclamó su reconocimiento como mujer con una pregunta retórica “¿Acaso no soy una mujer?” (“*Ain't I a woman?*”). Varias feministas Negras¹², entre ellas bell Hooks, Audre Lorde, Angela Davis y June Jordan, lo retomaron y desarrollaron. Asimismo, la perspectiva interseccional también está profundamente arraigada en los movimientos sociales, como lo demuestra el manifiesto del Colectivo del Río Combahee (1983/1977), uno de los grupos de feministas Negras más activos durante la década de 1960. Se trata entonces de considerar desde una perspectiva más amplia la multiplicidad de las opresiones, y de no centrarse solo en género, sino también en la *race*¹³ y la clase.

¹² El término feminismo Negro fue elegido por las propias representantes, por lo que se mantiene, pero la N se escribe con mayúscula para subrayar que no es un adjetivo del color de la piel, sino una teoría, un concepto y una identidad.

¹³ En este trabajo se utiliza a propósito el término *race* del inglés, que abarca un concepto amplio y que, a diferencia de 'raza', por su evolución, ya no tiene la connotación de diferentes razas humanas que no existen. En citas directas se mantiene el original. Véase para más debate Hartigan (2013).

Crenshaw acuñó el término en un trabajo que ilustraba la intersección de la discriminación en el caso legal de DeGraffenreid contra General Motors, que no contrataba a mujeres Negras. Al establecer una analogía con una intersección de tráfico, corrigió la suposición de que la discriminación provenía de una sola dirección. En la confluencia de varias vías, un accidente puede ser causado por vehículos que vienen de una, de varias o incluso de todas las direcciones. Así que la discriminación interseccional de una mujer Negra, indica Crenshaw, también puede basarse en su *race*, su género o la intersección de ambos (1989, 149).

De este modo, se ilustra cómo las mujeres Negras sufren una discriminación igual y diferente a la de los hombres Negros o las mujeres blancas. La autora usa la imagen de un sótano en el cual lxs discriminadxs por un solo factor se sitúan por encima de las personas desfavorecidas que sufren discriminación múltiple. Sobre el tejado están los que no experimentan la discriminación, sino únicamente los privilegios. Las reglas solo permiten que las personas más cercanas al techo puedan corregir el sistema, ya que pueden subir por una escotilla. Quienes tienen una carga múltiple, suelen quedarse en el fondo, a menos que elijan uno de los factores discriminatorios y excluyan otro. Es decir, se analizan los factores de discriminación por separado y la intersección de estos discriminadores no se considera (1989, 151). Aquí se puede ver un paralelo con Spivak, quien también indica que lxs subalternxs dejan de serlo cuando se les escucha, por lo tanto, quienes lxs representan son discriminadxs con menos factores y están más cerca de la escotilla. Crenshaw aboga por poner en el centro a lxs más discriminadxs y no a lxs privilegiadxs de lxs discriminadxs. No se trata de una comprensión de arriba hacia abajo, sino de una renovación de los preceptos de abajo hacia arriba. En consecuencia, esto también beneficiaría a las personas que solo son discriminadas por una categoría y no habría competencia de factores de discriminación (2013, 56).

Hablando de la representación, McGarry y Jasper agregan al dilema de la extensión, es decir, el problema de la formación de grupos o movimientos amplios en virtud del esencialismo estratégico para lograr objetivos, el dilema de los aliados poderosos. Esto implica incorporar actores poderosos para alcanzar estos propósitos, pero también advierten el abuso de estos mismos agentes estratégicos (2015, 8). Por su parte, partiendo del análisis de Dobrowolsky sobre la lucha de las mujeres indígenas en Canadá, Stammers presenta el concepto 'colectividad compartida pero cambiada' (*shared but shifted collectivity*), subrayando puntos comunes y, destacando las diferencias (2015, 122). El dilema de la extensión, y la alianza con actores poderosos son temas centrales en la representación de subalternxs y la interseccionalidad, y son esenciales para el contexto concreto y la comprensión de las luchas de las jóvenes indígenas en la construcción de memoria.

En un artículo posterior, Crenshaw explica que la interseccionalidad no debe entenderse como una nueva teoría de la identidad y que la discriminación de las mujeres Negras no puede analizarse únicamente a través de la interseccionalidad de *race* y género (1991, 1245). Más bien, hay que examinar la situatividad de actores sociales, su construcción en diferentes estructuras sociales, económicas, políticas y sus influencias recíprocas. Además, esta situatividad está inextricablemente ligada a cuestiones de poder y estructuras de desigualdad (Cho et al., 2013, 797). Esta matriz de dominación, como la llama Collins Hill, está estrechamente vinculada al Estado-nación moderno y a la justicia transicional como veremos en el capítulo 3.4 (Marcos, 2013, 147–148)¹⁴.

Aplicación de la Interseccionalidad

Crenshaw, junto con otras colegas, identifica tres áreas de aplicación de la interseccionalidad. En primer lugar, como marco para el estudio de las dinámicas interseccionales; en segundo lugar, como concepto teórico y metodológico y, en tercer lugar, como perspectiva para la incidencia política. En este trabajo, la interseccionalidad también se sitúa tanto en el ámbito académico como en el movimiento social y en la lucha política por el reconocimiento, es decir, en la interacción de la teoría y la práctica (Cho et al., 2013, 785, 801)¹⁵.

Carastathis reconoce cuatro ventajas en el concepto de interseccionalidad: simultaneidad, complejidad, irreductibilidad e inclusividad. La ventaja de la irreductibilidad es que la opresión no se atribuye a una única categoría explicativa, sino a la interacción de múltiples explicaciones. Asimismo, la interseccionalidad es inclusiva porque señala las construcciones esencialistas, universalistas y excluyentes de las mujeres, por lo tanto, intenta trabajar de forma correctiva contra la teoría feminista hegemónica (2014, 308–310). Aquí es donde Davis encuentra explicación a la gran popularidad del concepto. Por un lado, es impreciso y ofrece infinitas posibilidades de expansión y, por otro lado, es una crítica al feminismo universalista, pero al mismo tiempo ofrece un punto de partida para un proyecto feminista compartido, es decir, intenta ser en sí mismo un concepto universalmente aplicable (2013, 63, 69).

Crítica Constructiva de la Interseccionalidad y Conceptos Complementarios

Son múltiples las críticas a la interseccionalidad y Crenshaw mismo afirma que ha tenido una amplia pero poco profunda difusión, siendo sobreutilizada e infrautilizada al tiempo (en Carastathis, 2014, 306).

¹⁴ Para más información sobre la conexión entre la interseccionalidad y las relaciones de poder en el Estado-nación moderno, véase Kallenberg et al. (2013).

¹⁵ Hill Collins solo llama interseccionalidad a los procesos microsociales, los procesos macrosociales los denomina *interlocking systems of oppression*. Más información en Viveros Vigoya (2016, 6).

Paradójicamente, se critican las ventajas mencionadas: la interseccionalidad no puede mostrar la complejidad y las infinitas diferencias, algunos factores se excluirían categóricamente entre sí y la interseccionalidad también inscribiría a las personas en estas jerarquías. En segundo lugar, representantes de la crítica post-interseccional señalan que la teoría se construye de forma demasiado simple y, por tanto, es insuficiente. Se plantea una y otra vez la cuestión de quién define qué categorías y de qué manera interactúan, un punto de crítica al que Crenshaw se anticipó al señalar que la interseccionalidad no intenta ser una política de identidad, sino de una interacción dinámica de factores de opresión (Carastathis, 2016, 125–126). Cabe mencionar el enfoque inter-, intra- y anticategorial de McCall, como herramienta para reflexionar y solventar las complejas relaciones dentro de una o entre varias categorías, teniendo en cuenta que no se trata de las categorías en sí mismas, sino de su intersección e interacción dentro de las estructuras de dominación (Bronner y Paulus, 2017, 93-96).

La crítica de Lima Costa remite a Puar, quien afirma que la interseccionalidad quiere superar al feminismo hegemónico, pero cae en la trampa de volver a colocar al feminismo blanco en el centro, es decir, describe a las mujeres oprimidas en las estructuras interseccionales como la diferencia y 'las otras' frente a la mujer blanca. Esto refuerza las estructuras de poder, conservando la imagen eurocéntrica y homogeneizadora de la 'mujer interseccional' (2016, 53–54). En ese sentido, este trabajo pretende entender la interseccionalidad no como una caja negra donde cabe todo, sino, en palabras de Lykke, como "un lugar discursivo donde diferentes posiciones feministas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo" (en Viveiros Vigoya, 2016, 5). Así como se explicó en el capítulo 3.1, con el objetivo de promover el diálogo intercultural de saberes. A continuación, se dará este paso, para lo cual se tomará como centro a las mujeres indígenas, se partirá de sus propias teorías y se presentarán sus propuestas concretas para disolver el *continuum* del caleidoscopio de violencias.

3.2.3 Feminismos Descoloniales desde Abya Yala

En primer lugar, hay que plantear la pregunta de qué se entiende por feminismo latinoamericano, decolonial, descolonial o de Abya Yala. Mendoza (2014, 101) critica la fuerte desarticulación y fragmentación de las corrientes feministas en esta región del mundo, porque esto redundaría en la falta de una teoría feminista latinoamericana que surja desde la misma región. Este argumento desconoce que la formación de categorías identitarias como 'feminismo latinoamericano' también lleva a una simplificación. Por lo tanto, la formación de esta categorización debe considerarse, según Espinosa Miñoso (2014, 309), como una construcción geopolítica e históricamente emergente. Por ende, en este trabajo se habla de feminismos desde Abya Yala para mostrar que se trata de una diversidad heterogénea de feminismos, a la vez que se prescinde del término colonial América Latina y se utiliza el término indígena del pueblo

Kuna para referirse a la región geopolítica. Al mismo tiempo, se utilizan teorías y conceptos con los respectivos nombres con que las mujeres y las feministas los han titulado. López Rodríguez señala que las autoras del primer libro de la Red de Feministas Coloniales acordaron el término descolonizar y no decolonizar para desligarse de la teoría decolonial, por un lado, aunque se basan fuertemente en ella, y para mostrar, por el otro, que

[lo] descolonial es un proceso vivo más que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento establecida. Los feminismos descoloniales vinculan ámbitos que suelen analizarse separadamente, como el género, la raza, el sexo, la economía, el conocimiento, la experiencia corporal, la constitución de la nación. (2018, 4)

Aura Cumes, feminista maya, subraya que la descolonización es una necesidad política para los pueblos indígenas, que lucharon por ella desde mucho antes, pero que solo con la teorización de los mestizos latinoamericanos se visibilizó (en Hernández Castillo, 2013, 65). Así, para la investigadora indígena Méndez Torres, la descolonización significa "pensarse desde el centro de nuestro ser, hacer la reflexión teórica epistémica de la forma en que hemos asumido nuestro lugar en el mundo" (2013, 33). Ella subraya que la relación de las mujeres indígenas debe ser el centro de este marco teórico, al igual que Crenshaw argumenta que las personas discriminadas interseccionalmente deben ser el punto de partida del análisis y de la acción política. La lucha no es entre las mujeres, sino en contra del sistema. No obstante, hay que evitar una falsa unidad de las oprimidas, que se siguen destacando en su heterogeneidad. Por lo tanto, lo que sigue se centrará en la visión indígena del feminismo descolonial sin ignorar la necesidad de articularse con feminismos y aportaciones lesbianas, Negras, de clases e intelectuales occidentales, que también influyeron en los feminismos indígenas.

Espinosa Miñoso (2016, 151) identifica cinco influencias del feminismo descolonial: el 'feminismo Negro, de color y tercermundista en los EE. UU.', con su teoría de la interseccionalidad; el feminismo poscolonial y los estudios subalternos; el feminismo autónomo de América Latina de los años 90, centrado en la crítica a las dependencias políticas y económicas de desarrollo; el feminismo occidental y lo aportado por el grupo modernidad/ colonialidad¹⁶. Las críticas y evoluciones de estas corrientes han contribuido significativamente a la creación de un feminismo descolonial con sus propias teorías, conceptos, reflexiones y propuestas.

El Sistema Moderno-Colonial de Género

María Lugones parte de la crítica al sistema de modernidad/colonialidad de Quijano, porque, como también señala Ochoa Muñoz, para los intelectuales del grupo modernidad/colonialidad, la feminización del sujeto colonizado era una consecuencia y no un punto de partida para el

¹⁶ Una mirada detallada al desarrollo del feminismo de Abya Yala desde la perspectiva de una feminista comunitaria proporciona Guzmán Arroyo (2019).

análisis de las estructuras coloniales de poder y opresión (2014, 111). Lugones señala que Quijano cae en el supuesto de que el sexo siempre ha sido un poder estructurante del orden social. Pero no es así, como demuestra la autora con referencia a Oyewumi, quien señala en sus estudios que el género no influyó el sistema social del pueblo Yoruba en Nigeria antes de la colonización, sino que se introdujo como un instrumento occidental de opresión (Lugones, 2008, 86)¹⁷. De este modo, Quijano cae en una naturalización de las relaciones de género. Lugones señala que no basta con asumir que el género se define a partir del sistema de colonialidad/modernidad, ya que con esto se limita al sexo biológico y se reproducen sistemas patriarcales y heterosexuales de la colonialidad (2008, 78). Según ella, el sistema de género ha constituido la colonialidad del poder y viceversa, por lo que están ineludiblemente enlazados.

Lugones se pregunta qué ocurre cuando se aplica la interseccionalidad en el sistema de Quijano y muestra que, a través de la formación de categorías, se hace evidente el vacío en la intersección; en el lugar donde, por ejemplo, debería estar la 'mujer Negra', se crea un vacío. La 'mujer Negra' solo puede entenderse en la entretrama¹⁸ de las categorías y nunca en su separación. Al separar las categorías, se crea otro instrumento de opresión que encubre prácticas deshumanizantes contra las 'mujeres Negras' (Lugones, 2008, 82).

La autora considera que la interseccionalidad es una herramienta importante para revelar las estructuras de discriminación, pero que no conduce necesariamente a la acción política. Con el feminismo descolonial busca mostrar la discriminación y la resistencia para convidarnos a cuestionar y romper patrones de pensamiento y acción aún arraigados en el sistema moderno-colonial de género, para que el vacío sea llenado por sujetxs capaces de actuar en su heterogeneidad (Carastathis, 2016, 227–228). Para Lugones, el sistema moderno-colonial de género solo puede romperse a través del conocimiento, el intercambio, el aprendizaje mutuo y las alianzas. Esto da lugar a nuevas formas de vivir y entender el mundo, y hay muchos caminos colectivos que conducen a ello (Lugones, 2010, 753–754).

El Entronque Patriarcal, las Relaciones de Género y el Dualismo

Autoras como Lorena Cabnal, Rita Segato o las representantes del feminismo comunitario de Bolivia, que acuñaron el término 'entronque patriarcal', parten del hecho de que las comunidades antes de la colonización ya estaban moldeadas por el patriarcado. Guzmán Arroyo afirma que las comunidades no deben ser idealizadas y que la misma cosmovisión a veces

¹⁷ En este punto, cabe hacer referencia a la justificada crítica de Mendoza de que incluso la primera feminista descolonial no basa su análisis en Abya Yala, sino que se refiere a otras regiones geopolíticas.

¹⁸ Lugones utiliza este término porque, según ella, palabras como 'interconexión', 'entrelazado', 'entrecruzado' no expresan la inseparabilidad con suficiente intensidad (2008, 80).

oculta estructuras patriarcales y violencia machista (en Moro, 2019, 5). Segato destaca que hay pruebas históricas de que las comunidades precoloniales estaban conformadas por conceptos de género, aunque diferentes a los occidentales, y la autora califica ese sistema como un “patriarcado de baja intensidad” (2014, 77–79).

La transformación que impusieron la colonización y la imposición de la modernidad ha cambiado el significado de la dualidad, que solía entenderse como algo no jerárquico, confluyente y en constante movimiento, como señala Walsh. Existía una interpenetración de lo femenino y lo masculino, que no se basaban exclusivamente en la anatomía de las personas sino en sus logros, tareas y actividades (2016, 42). Segato explica: “En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, [...] suplementa –y no complementa– el otro” (2014, 82). La dualidad indígena es holística y abarca todo, por lo que no se limita al hombre y la mujer, sino que incluye a todos lxs seres naturales y espirituales, así como a toda la cosmovisión. Para Cumes, sin embargo, sigue existiendo el peligro de que estos discursos de la dualidad nieguen o incluso legitimen la existencia de relaciones de dominación, por lo que, según ella, urge un replanteamiento de estos conceptos (2014, 241).

La teoría de la traducción y la equivocación ayudan a comprender estas diferencias: no se debe partir de la concepción moderna de la separación ser humano-naturaleza y no hay diferentes perspectivas sobre el mismo mundo, sino muchas perspectivas diferentes sobre diferentes mundos, sobre un ‘pluriverso’ (Escobar, 2012, 47). Así, es posible entender el género como una equivocación, más que como una categoría, es decir, con interpretaciones pluriversales en diferentes mundos. Esto llevaría a nuevas formas de disolver la idea de separación entre lo humano y lo no humano, la materia y el discurso, la teoría y la práctica, y la racionalidad y la emoción, incorporando a otrxs seres y espiritualidades para lograr esta transformación social profunda. Esta visión se encuentra en el análisis de los feminismos indígenas de la colombiana Astrid Ulloa.

Feminismos Indígenas

Ulloa subraya que el género y el feminismo son de gran importancia en los contextos indígenas, ya que evidencian las dimensiones de desigualdad y violencia entre hombres y mujeres. Es fundamental comprender las desigualdades históricas para poder actuar en los contextos nacionales e internacionales actuales. En cualquier caso, lo decisivo para Ulloa es que las relaciones de dominación o desigualdad responden a contextos culturales específicos y situados a partir de los cuales es posible comprender la invisibilidad de la participación de las mujeres indígenas y su exclusión política (Ulloa, 2021b).

En la articulación entre los feminismos globales y las dinámicas locales, es esencial considerar las especificidades de cada país y de cada pueblo indígena. A través de estos procesos se han estimulado los debates sobre género y participación de mujeres indígenas, tanto en las comunidades como en los escenarios políticos nacionales e internacionales, desde el surgimiento del movimiento de las mujeres indígenas en la década de 1990 (Ulloa, 2020, 37–38; 2021a, 39).

Ulloa reconoce varios feminismos indígenas: el feminismo autónomo de los 90 que se articuló en contra del discurso del desarrollo; el feminismo rebelde de las mujeres zapatistas en México; el feminismo de complementariedad, que consiste en entender el género como una visión de dualidad; el feminismo comunitario, que, como su nombre lo indica, se refiere a la comunidad, parte de los patriarcados indígenas e implica una crítica al capitalismo neoliberal, al patriarcado y al modelo de desarrollo económico. Para Ulloa, el feminismo territorial es la dinámica política de las mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas que reclaman el control local de los procesos mineros de su territorio, la crítica al desarrollo y los vinculan con la relación mujer-hombre. La defensa del territorio y del medio ambiente está estrechamente ligada al cuidado del cuerpo-territorio, la naturaleza y a una visión de continuidad de la vida, en donde la relación entre los seres humanos y no humanos, la autonomía de los pueblos, la soberanía alimentaria y el reconocimiento de sus formas de vida, son exigencias fundamentales (2016, 134).

Los feminismos en ejercicio cotidiano son, para la autora, los que realizan las mujeres indígenas en diferentes espacios públicos, políticos, académicos o de la sociedad civil. A través de ellos, las mujeres exigen sus derechos específicos, revelan las desigualdades de género intra y extra territoriales y culturales, y posicionan su comprensión específica de la relación de género (2020, 45–46). Muchas mujeres indígenas no se consideran feministas y, sin embargo, denuncian las desigualdades en sus comunidades. Por lo tanto, existe un amplio espectro de posiciones: mientras que algunas mujeres indígenas no hablan de ‘feminismo’, otras mujeres se refieren a los feminismos descoloniales e indígenas como la cuarta ola (Ulloa, 2020, 35).

Ulloa destaca también algunos aspectos de la práctica de estos feminismos: la exigencia de participación política, la construcción de redes de conocimiento, la visibilización de la violencia y el racismo, y la lucha contra el patriarcado, el capitalismo y el extractivismo. A través de esto, buscan una buena vida en colectivo, así como la inclusión de la dimensión espiritual en los feminismos. En ese sentido, Ulloa propone tres caminos. Primero, repolitizar la vida, a través de reconfiguración y creación de espacios de participación política, la construcción de redes transnacionales, la formación política de las mujeres indígenas y el reconocimiento de

las prácticas cotidianas como expresión política. Segundo, trabajar las espacialidades relacionales de cuerpo-territorio, es decir:

Sentir desde el cuerpo-territorio en red, atravesado por relaciones de afectividad y reciprocidad con los seres vivos (tierra, montañas, agua, plantas), con sentimientos y emociones en las prácticas diarias en contextos situados, en lugares específicos y en tiempos especiales. Relaciones que complejizan las dinámicas espaciales y se tornan en procesos de interacción y de encuentros, porque también en el cuerpo-territorio se inscriben las violencias, el sentir, el ser, el soñar y la vida misma. (2021a, 42)

A través de la percepción del territorio como ser vivo y como extensión del propio cuerpo, así como de la inclusión de seres vivos no humanos en los procesos colectivos, surge una nueva idea de la espacialidad como lugar de conocimientos, circulación de la memoria y sanación colectiva. Por último, la autora aboga por colectivizar las acciones a partir del acuerpamiento.

Cabnal define el acuerpamiento como

[...] la acción personal y colectiva de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias que viven otros cuerpos. Que se auto convocan para proveerse de energía política para resistir y actuar contra las múltiples opresiones patriarcales, colonialistas, racista y capitalistas. El acuerpamiento genera energías afectivas y espirituales y rompe las fronteras y el tiempo impuesto. Nos provee cercanía, indignación colectiva pero también revitalización y nuevas fuerzas, para *recuperar la alegría sin perder la indignación*. (2015)

En este concepto, Ulloa encuentra la posibilidad de establecer alianzas que permitan una localización y una globalización de las acciones. En el acuerpamiento los cuerpos feminizados se presentan en sus relaciones de poder y asimetrías, trascienden los contextos indígenas, conducen a conexiones emocionales en la diversidad y, sobre todo, enfocan el cuidado de la vida (Ulloa, 2021b).

Ulloa concluye que los conceptos y metodologías de las mujeres indígenas aportan un replanteamiento de lo político, lo espacial y lo colectivo en las ciencias sociales, gracias a la relationalidad, la fluidez y las relaciones multiescalares (2021a, 39). Aunque seguramente muchos aspectos se pierden en la traducción y la equivocación, a continuación, se profundizará en el feminismo comunitario y sus propuestas.

Feminismocomunitario Antipatriarcal

Aunque los feminismos descoloniales de Abya Yala, como se mostró, son muy heterogéneos¹⁹, la feminista comunitaria Guzmán Arroyo reconoce como punto central el encuentro. La autora critica a las feministas por su pensamiento individualista y su falta de propuesta e iniciativa social. Además, las acusa de no desarrollar un proyecto político, de quedarse en la

¹⁹ Desde una perspectiva indígena la lectura de Silvia Rivera Cusicanqui, Gladys Tzul Tzul, Dorotea Gómez, Emma Chirix, Maya Cu, Dina Mazariegos puede aportar a la discusión. Para lo relacionado con la ascendencia afro, se recomienda la lectura de Leila Gonzáles, Jurema Werneck, Suely Carneiro, Luiza Bairros, Ochy Curiel, Betty Ruth Lozano, Mara Viveros, Melissa Cardoso, Yuderky Espinosa.

teoría y descripción en el ámbito académico; también interpela a las feministas que, como mucho, encontraron su expresión creativa en museos y exposiciones, pero sin protagonizar las luchas. Se les reprocha el haber consolidado jerarquías y el haberse estillado como mestizas diluyendo sus propios orígenes. Esto recuerda las críticas a Spivak, a quien también se le acusa de sacrificar su lucha contra la injusticia social en “el altar de la alta teoría”. El grupo feminismocomunitario²⁰ antipatriarcal de Bolivia formula una contrapropuesta a la despolitización:

Se trata de hacer un tejido de rebeldías, pero un tejido comunitario, no somos remendonas de los proyectos masculinos y patriarcales izquierdistas, derechistas o indigenistas, el tejido se hace con las manos, con la memoria, los símbolos, las presentaciones y representaciones, los hilos, la materialidad histórica de nuestros cuerpos, nuestras condiciones concretas, haciendo de la creatividad un instrumento de construcción y de lucha. [...] porque no es desde el individualismo que se teje, sino desde todas y todos en comunidad. (Guzmán Arroyo, 2019, 52–53)

Además del encuentro, la formación de un movimiento y la lucha en comunidad, se parte de las realidades de la vida de las mujeres y de su transformación (Méndez Torres, 2013, 32–33). Por lo tanto, las propuestas están estrechamente relacionadas con la defensa de cuerpo-territorio y de la vida, la inclusión de lo no-humano y lo emocional, así como con la participación política desde los actos cotidianos.

El feminismocomunitario de las mujeres Aymara de Bolivia²¹ lucha desde 2004 por romper el colonialismo y el patriarcado, tanto ancestral como moderno. Para ellas, la descolonización de Abya Yala debe ir necesariamente acompañada de una profunda despatriarcalización (Gargallo Celestini, 2014, 377). Ellas hacen su propia lectura desde su memoria, que no se basa en la igualdad o la diferencia, sino en la comunidad. Además, critican que la raíz del feminismo se localiza en Europa, mientras que en Bolivia las mujeres también han luchado por sus derechos (Guzmán Arroyo, 2019, 5-6, 17–18).

Lxs integrantes se ven a sí mismas como parte del feminismo desde Abya Yala y abogan por un feminismo regional transnacional que no esté sujeto a las lógicas nacionalistas (Moro, 2019, 7). Esta lucha comienza en el cuerpo de las mujeres, considerado como territorio, porque cualquier violencia contra ellas significa también violencia contra el pueblo, su opresión, la explotación de la naturaleza y el control de su espiritualidad. La liberación de las mujeres indígenas está estrechamente vinculada a la autodeterminación de los pueblos y a la conexión

²⁰ Feminismocomunitario se escribe como una sola palabra, porque el feminismo, según el grupo, no necesita ningún adjetivo. El feminismocomunitario es un proyecto independiente sin apellido. En 2007, se añadió el aditivo ‘antipatriarcal’ para diferenciarse del feminismo comunitario no revolucionario. Entienden la lucha contra el patriarcado como la lucha contra cualquier forma de violencia estructural contra las mujeres (Guzmán Arroyo, 2019, 59).

²¹ El grupo feminismocomunitario rompió con su cofundadora y más conocida representante Julieta Paredes después de que ella ejerció violencia física, psicológica, económica y política contra varias integrantes del grupo (Guzmán Arroyo, 2019, 56–57). Dado que esta investigación rechaza cualquier forma de violencia, se excluyen conscientemente las referencias a Paredes.

con la naturaleza (Mora, 2013, 176). A esta conexión de territorio-cuerpo-tierra se dedica también la feminista comunitaria indígena Lorena Cabnal, de Guatemala.

Las feministas comunitarias del entorno de Cabnal, en Guatemala, se organizan desde 2015 en La Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, Tzk'at, en lengua maya quiché. La Red acompaña los procesos en sus comunidades y aporta una sanación emocional y espiritual a las mujeres indígenas que luchan con su acción política en defensa del cuerpo-territorio, poniendo en riesgo su vida. Además, se opone a la violencia estructural institucionalizada y a todas las expresiones del patriarcado y el machismo en sus comunidades, familias y movimientos indígenas y sociales (Cabnal, 2018, 100–101; 2016). La Red de Sanadoras pretende la defensa del territorio-cuerpo-tierra; el acuerpamiento territorial; la sanación como camino cósmico político; las alianzas territoriales; la incidencia en la protección y el resguardo integral de las defensoras (Cabnal y ACSUR Las Segovias, 2010, 25).

La conexión territorio-cuerpo es esencial para entender el feminismo indígena, ya que el cuerpo ha sido disputado por los diferentes patriarcados, pero también es el lugar de memoria, resistencia, resignificación y recuperación de la vida. La recuperación del territorio-cuerpo-tierra es una dignificación de las mujeres y de la comunidad, de su conexión con la naturaleza (Cabnal, 2010, 22). Para esto hay que sentir las injusticias, defender los cuerpos colectivamente, escucharse, reconocerse, acompañarse, sanarse espiritual, emocional y políticamente y abrazarse mutuamente (Aldunate Morales, 2018, 2–3). La espiritualidad y la sanación no son solo actos personales para las sanadoras, sino profundamente políticos a nivel colectivo. La Red forma alianzas feministas a nivel nacional, continental e internacional para promover la acción comunitaria. Además, trabaja para que las defensoras reciban protección y acompañamiento para garantizar la integridad de sus cuerpos y tierras (Cabnal, 2018, 102–103).

Esta teoría del feminismocomunitario tiene un gran potencial para cuestionar, enriquecer y revolucionar los conceptos presentados hasta el momento. Es evidente que las concepciones occidentales del feminismo y las propuestas latinoamericanas y/o indígenas no pueden unirse en todos los aspectos, sino que resulta una riqueza de perspectivas, críticas y posibilidades de acción, pero también una gran complejidad.

En este capítulo se ha presentado una primera parte del tejido teórico, compuesto por diferentes teorías y conceptos de distintos feminismos y de la mujer, para mostrar la complejidad y los enredos de las estructuras de poder. Es importante entrelazar estas ideas con el hilo teórico sobre la construcción de la memoria y del silencio, que es un reflejo de las estructuras de poder y que ejerce una influencia sobre ellas. Es por eso por lo que la construcción de la memoria es una poderosa herramienta que puede contribuir a la disolución o a la consolidación del caleidoscopio de las violencias.

3.3 Memoria

3.3.1 Conceptos de Memoria

La transición de regímenes autocráticos o conflictos armados a democracias se sustenta en instrumentos e instituciones diseñadas para abordar el pasado violento y contribuir a la justicia. En estos sistemas de justicia transicional y búsqueda de la verdad, la construcción de la memoria desempeña un papel central, pues busca integrar diferentes perspectivas con el fin de concebir una sociedad que promueva un futuro pacífico (A. Assmann y Shortt, 2012, 1). Con el fin de comprender cómo funciona la construcción de la memoria y qué obstáculos conlleva, se presentarán, primero, los conceptos tradicionales de memoria y, luego, se hablará del recuerdo y del silencio. Además, se mostrará que hay una lucha por la hegemonía de diferentes narrativas y que, así, surgen memorias dominantes y subalternizadas.

Estudios de Memoria: sus Conceptos y Desarrollos

Los estudios de la memoria se caracterizan por su relevancia social y su interdisciplinariedad. Erll subraya que estos exigen el diálogo entre las distintas disciplinas, entre el mundo académico, la política, el arte y la sociedad civil (2017, 1–4). Paralelamente, Aleida Assmann considera que la tarea de la memoria es la observación reflexiva y el acompañamiento terapéutico de los procesos sociales y políticos (2002, 45).

Halbwachs, el primero en hablar de memoria colectiva, también elabora su teoría con el telón de fondo de los desarrollos sociales, culturales y políticos y “[...] establece una estrecha relación entre el recuerdo individual y el colectivo. Por ello, considera que toda memoria es social” (Pérez Martínez, 2018, 99). Para Halbwachs, esto significa que los individuos solo pueden recordar en marcos sociales de referencia, en la interacción con los recuerdos de los demás y con los códigos culturales comunes. En este proceso, los recuerdos personales siguen siendo únicos, pero, al mismo tiempo, la memoria colectiva se refleja en esta expresión individual. Cada memoria individual es una perspectiva de la memoria colectiva compartida (1991, 31). De allí resulta un entrelazamiento y una condición mutua de la memoria colectiva e individual. En efecto, el colectivo recurre a la dependencia del individuo para crear coherencia en el grupo y garantizar la continuidad de la memoria. De este modo, el marco social permite construir una memoria y determinar sus límites: solo se puede reconstruir aquella memoria que ha sido puesta a disposición por el grupo (Halbwachs, 1985, 381–382).

Erll afirma que Halbwachs une así dos conceptos fundamentalmente diferentes de la memoria colectiva: la primera, incorporada en el individuo, se desarrolla a partir del entorno sociocultural; la segunda construye un relato común del pasado a través de la interacción, la

comunicación y los diferentes medios, símbolos e instituciones²². El presente trabajo entiende la memoria colectiva de ambas expresiones y en esa interacción de enfoques sociopsicológicos y culturales, basándose en una perspectiva constructivista y sistémica.

En este sentido, la memoria es siempre una construcción concebida desde el presente, y no una imagen concreta y verdadera del pasado. Hahn lo describe así: "El pasado presentificado siempre se ve diferente del pasado cuando todavía era presente" (traducción propia, 2007, 35). Así, la cuestión decisiva de la memoria no es si es verdadera, sino de qué manera recuerda un acontecimiento. El significado del pasado se construye, en consecuencia, a partir del contexto. El acontecimiento rememorado o 'memorable' se expresa de forma narrativa, convirtiéndose en la manera en que el sujeto construye un sentido del pasado (Jelin, 2002, 27). Jelin sigue las observaciones de Halbwachs y señala que el tiempo y el espacio son, también, construcciones sociales y, en consecuencia, varían cultural e históricamente (2003, 13). Por consiguiente, la memoria colectiva se basa en la multiplicación de construcciones sociales y es, por ende, el resultado de numerosas influencias. Así, surge una relación recíproca en la que el grupo estabiliza la memoria y, al mismo tiempo, la memoria estabiliza al grupo. Si el grupo se desintegra, también se desvanecen las memorias en el individuo. Asimismo, influencias externas, como cambios políticos, pueden influir en la memoria colectiva, ya que esta siempre emerge en la interacción con el marco social y requiere confirmación (A. Assmann, 2011, 150).

El concepto de Halbwachs fue criticado por ser conceptualmente impreciso e insuficientemente definido, por lo que han surgido numerosas diferenciaciones de su definición. Jan y Aleida Assmann, por ejemplo, distinguen entre la memoria comunicativa y la memoria cultural, ampliando la teoría de Halbwachs horizontalmente, en la consideración del tamaño del grupo, y verticalmente, en la consideración del tiempo. La memoria comunicativa surge de la interacción cotidiana y el diálogo. En concordancia todas las personas son consideradas igualmente competentes en su construcción y, por lo tanto, su contenido es variable y cubre un horizonte temporal más corto. Por otra parte, la memoria cultural es una memoria externalizada, en la que el contenido está vinculado a diferentes medios y es mucho menos participativa en su origen, siendo construida por expertos. A través de este proceso de externalización, la memoria cultural ya no depende únicamente de las personas que la portan, sino que puede reflejar lapsos de tiempo muy amplios a través de los diferentes portadores del contenido (Rippl et al., 2007, 18–19).

²² Jeffrey Olick (1999) se refiere a la primera como *collected memory* y a la segunda como *collective memory* en el sentido más estricto (en Erll 2017, 12, 95).

Aleida Assmann resalta otra distinción al hablar de memoria social y política. La primera es una memoria multifacética y heterogénea que surge desde abajo, mientras que la memoria política sirve para la formación de la identidad nacional, siendo construida desde arriba y solidificada en las instituciones políticas (2011, 37). Jan Assmann destaca que la distinción es dinámica y crea tensiones, transiciones y cruces entre los distintos polos (2010, 122).

En las culturas orales, sin embargo, esto conduce a la llamada *floating gap*, 'brecha flotante'. Es imposible recordarlo todo, porque el espacio de la memoria comunicativa es limitado, así que las culturas orales recuerdan sobre todo lo que es significativo para su identidad. Por eso, construyen la memoria del pasado reciente, con testigos aún vivos, y de los orígenes de sus pueblos. Entre estos dos registros de tiempo se ubica la 'brecha flotante' (Erll, 2017, 110).

Esto tiene consecuencias para la memoria de las culturas orales: por un lado, son más libres y creativas en la construcción de memoria y lo hacen de forma más activa; por otro lado, se les exige una repetición constante. Sin embargo, la obligación de la repetición puede conllevar un problema, ya que la memoria está sometida a un lugar y un momento de encuentro concretos y es, por ejemplo, difícil vivir la memoria en la distancia. Esta repetición constante refleja la idea circular del tiempo que tienen muchas culturas orales (Schraten, 2011, 33–34).²³

En este contexto, Lemus Jiménez habla de 'historia viva' entre los pueblos indígenas de América Latina y lo describe de la siguiente manera:

La historia transmitida a través de la oralidad no es una historia de héroes y batallas, no es una historia que se escribe desde las élites. Es una historia que se transmite a todos los estratos internos de la sociedad indígena, que refuerza la identidad y les recuerda constantemente de dónde vienen, qué hicieron los antepasados, pero sobre todo, les recalca que deben continuar con la responsabilidad de transmitir a sus nietos la historia de su pueblo (2013, 194).

Esta historia viva se construye en la vida cotidiana de los indígenas, en las celebraciones y reuniones, cuando las personas mayores cuentan las tradiciones, las historias del clan y de su origen. Lemus Jiménez destaca que la memoria de los pueblos indígenas no puede explicarse en términos de temporalidades y teorías occidentales. Es esta diversidad en la concepción de la memoria una de las razones por las que se producen memorias dominantes y reprimidas. En consecuencia, las memorias nunca son neutrales: se negocian, discuten y disputan, particularmente en procesos de transición. Sin embargo, algunos de estos mecanismos conducen a la subalternización de ciertas memorias y silencios, como se mostrará en el capítulo 3.3.3.

²³ El etnólogo Claude Lévi-Strauss habla, en este contexto, de culturas frías y calientes. Las culturas frías se caracterizan por la continuidad y la recurrencia, mientras que las culturas calientes encarnan el progreso y el cambio. Estos conceptos son utilizados sin ningún juicio de valor y sus límites son fluidos (en A. Assmann, 2019, 118–119).

3.3.2 El Silencio como Forma de Memoria

La memoria expresada es una cara de la memoria colectiva, pero otra faceta no menos importante es la del silencio como un acto comunicativo, ya que el silencio es la suspensión de la palabra, pero no de la comunicación (A. Assmann, 2013, 51).

La No-Memoria

En referencia a Pollak, Peters señala que la 'no-memoria', y sus dimensiones del olvido y el silencio, no reciben suficiente atención. Peters destaca que no se trata de un olvido completo y una ausencia total de memoria, sino de silenciamiento y represión de algunos recuerdos. En estos procesos reconoce una construcción activa de la no-memoria, equivalente a la construcción activa de la memoria (2015, 188–189). Aleida Assmann subraya que la memoria y el olvido suelen ser percibidos como opuestos: la primera se etiqueta como positiva, elaborada y consciente, y el olvido como negativo, simple e inconsciente. Sin embargo, ambos conceptos no son en absoluto opuestos rígidos, sino que están fuertemente entrelazados, sin ningún juicio de valor y con una dependencia mutua. Ya que es imposible recordarlo todo, por lo que se produce una selección, y memorizar un hecho es, en un principio, improbable (2017, 11–13).

El punto de partida de Jelin es también el de una memoria selectiva en la que es necesario el olvido para su construcción y para la estabilización de la identidad y el grupo. Además, describe que el olvido definitivo y total no son verificables, ya que esta es precisamente su esencia. Al mismo tiempo, lo que supuestamente se ha olvidado puede ser recordado por diferentes grupos o en otros periodos de tiempo si se le da un nuevo significado. En su obra, Jelin destaca la voluntad de olvidar y el olvido intencionado de la política, que en el sentido de Assmann clasificamos como memoria política de arriba. Los responsables de la toma de decisiones borran deliberadamente las huellas de la memoria, promoviendo así el olvido colectivo de un determinado acontecimiento o de ciertos aspectos (2002, 29–30).

El Silencio: entre Memoria y Olvido

Según Winter, el silencio se ubica entre la memoria y el olvido, como un tramo de costa marcado entre la marea alta y baja (2010, 3). Hahn afirma que no todo silencio es significativo y que es difícil interpretar qué significado tiene, si es que tiene alguno. En el silencio significativo, reconoce una diferencia entre los asuntos que no se dicen y los que no se pueden decir, entre lo no dicho y lo indecible (2013, 36–37). Esta memoria, que no puede ser verbalizada ni compartida, causada por un grave delito violento o un trauma, es lo que Saul Friedländer llama 'memoria profunda' (*deep memory*), pues está siempre presente y latente, pero no es expresable ni accesible en su totalidad. Aunque muchas veces no se pueda pronunciar, se comunica e incluso se transmite a través de generaciones (Welzer, 2007).

Por su parte, Aleida Assmann (2013, 51-63) divide el silencio en dos categorías, el silencio significativo y el estratégico. La primera categoría incluye al silencio consentido, como ausencia de palabras afirmativas; al silencio íntimo, como señal empática de intimidad; al silencio provocador de un autor que no quiere admitir su responsabilidad y, por último, al silencio cobarde o impotente. Pero, si las palabras se evitan conscientemente por ser perturbadoras, incriminatorias o inapropiadas, entonces, según Assmann, se trata de un silencio estratégico, que se pone de manifiesto en situaciones de culpa, vergüenza, dolor y tristeza. Esto no debe entenderse necesariamente de forma negativa, pues el silencio también protege y construye identidad. Son igualmente estratégicos los pactos sociales de silencio o los llamados temas tabú. A través de estas reglas de (des)tematización se sueldan los grupos. Sin embargo, esto también puede conducir a un olvido oportunista de lo que es irritante o no deseado. Además, hay silencios punitivos, represivos y cómplices, que conducen al silenciamiento, la censura, la persecución de las minorías y al olvido estructural, por tanto, a la violencia estructural.

Silencio como estrategia.

La memoria, el silencio y el olvido están estrechamente relacionados y pueden tener significados muy diferentes según el contexto. Sobre el efecto positivo del silencio, Kimberly Theidon, en su investigación sobre la memoria de las mujeres en el Perú de posconflicto, dice: “El olvido es más que una estrategia de los poderosos sobre los débiles. Hay olvidos deseados” (traducción propia, 2013, 42–43).

Una vez más, el problema de traducción se hace evidente aquí: mientras que Assmann define el silencio represivo y defensivo como un arma de lxs poderosxs contra lxs marginadxs, Scott (1985) explica que lxs oprimidxs tienen que recurrir a otras estrategias de resistencia desde la vida cotidiana, entre las cuales, el silencio es una de sus armas. Parpart y Parashar (2019, 3–5) destacan el poder subversivo del silencio de las mujeres indígenas de todo el mundo. Al hacerlo, subrayan que el silencio puede ser más que una estrategia de afrontamiento, pues permite la autorreflexión, la formación de valores e identidad y la curación. Además, el silencio puede ayudar a desarrollar estrategias para enfrentarse a estructuras represivas y organizar la resistencia. Por ejemplo, frecuentemente se critica que las mujeres guardan demasiado silencio en los espacios públicos, lo que puede interpretarse como un apoyo a las estructuras patriarcales, pero también puede verse como una estrategia de las mujeres para mantener su estatus o incluso para promover sus derechos. Especialmente en situaciones de crisis o (pos)conflicto, el silencio suele ser un mecanismo de protección y supervivencia.

Este es también el punto de partida de Hansen, quien aclara que el silencio no es en absoluto un desempoderamiento, sino que permite a las mujeres la condición de agencia activa. También, señala que la distinción entre silencio forzado y deliberado difícilmente puede hacerse

en situaciones de extrema inseguridad para la vida. En consecuencia, la autora apela a un enfoque interdisciplinario para tener en cuenta los diferentes factores de estas múltiples influencias de silenciamiento, tal y como se mostró en los estudios feministas postcoloniales o descoloniales, en el capítulo 3.2 (2019, 28, 32).

En conclusión, puede afirmarse que el silencio es un medio de comunicación tan poderoso como la memoria y, como hay que considerar las múltiples diferencias contextuales, su interpretación debe abordarse con mucha prudencia. Sin duda, el silencio se utiliza como arma en la lucha por la memoria. Pero, como bien señala Jelin, no se trata de una lucha de “la ‘memoria contra el olvido’ o ‘contra el silencio’ [...] Es en verdad ‘memoria contra memoria’ ” (2002, 6).

3.3.3 Memorias Subalternizadas

Jelin señala que no existe una memoria única y que hay tensiones, conflictos y rivalidades entre las numerosas interpretaciones. Estas tienen que ser negociadas y discutidas por los diferentes actores sociales (2002, 22). En ese sentido, Espinosa Arango afirma que son, sobre todo, las memorias subalternizadas las que desafían la matriz de poder, que pueden tener un efecto desestabilizador en muchos sistemas y, por tanto, promover una transformación verdadera (2005, 228). El capítulo 3.4, sobre la justicia transicional, profundiza en este tema.

Kimberly Theidon también critica la lógica binaria que se observa en los debates sobre la represión política y la formación de la memoria en los procesos de posconflicto. Por un lado, se destaca la memoria oficial, la de las naciones, la llamada memoria hegemónica o dominante. Por otra parte, se presenta una memoria popular, construida por la sociedad civil y, sobre todo, por lxs marginadxs. Esta segunda es descrita como memoria alternativa, contra-hegemónica, subalterna u oprimida. Sin embargo, la diferenciación, como muestra Theidon, es más compleja, pues, incluso entre lxs subalternxs, existen complicidades y estructuras de poder que pueden ser tanto opositoras como hegemónicas, y la memoria popular tampoco es homogénea (2013, 150).

A esta crítica a los conceptos occidentales que no reflejan la complejidad estructural de la memoria, se suman otras, por ejemplo, la de Moraña, quien subraya que las emociones, intuiciones y creencias tienen una importancia significativa, pero ignorada, en la formación de la memoria (2018, 31); o bien la del feminismocomunitario (capítulo 3.2.3) que, con su enfoque de cuerpo-territorio y acuerpamiento, propone una solución que incluye seres no humanos, espiritualidad y emocionalidad.

Ruiz Romero manifiesta que, con la modernidad, espacios sociales como la memoria son gestionados y determinados por expertxs. Estxs expertxs establecen los criterios y determinan los elementos que se incluyen en la memoria y cómo se representan. Así sucede también en

las instituciones colombianas de justicia transicional, que marcan la formación de la memoria del conflicto. “Son, entonces, criterios propios del conocimiento experto moderno, y en esa medida están alejados del espacio epistemológico local de la memoria” (2020, 23). Así escribe el CNMH:

A mayor poder político, mayor capacidad de controlar el contenido de la memoria. [...] Definir el contenido del recuerdo es una expresión de poder, de ahí que los actos de memoria estén entrecruzados por las luchas por fijar un sentido al pasado que sirva para construir un presente. (2018a, 37)

Villa Gómez señala que, en Colombia, no solo se superpone la experiencia de las víctimas de violencia directa a través del conflicto armado con la de la violencia estructural, sino que también se observa la violencia cultural en la formación de la memoria (2016, 30–31). De este modo, como ya se ha mostrado anteriormente, las formas de violencia estructural se legitiman por la violencia cultural, en este caso la construcción de la memoria, y se refuerzan mutuamente en este círculo vicioso de poderes.

Por su parte, Jelin subraya que hay actores que impulsan y promueven ciertas memorias, las llamados ‘emprendedorxs de la memoria’. Al hacerlo, buscan el reconocimiento y la legitimidad social, por lo que su éxito radica en la reproducción de la memoria, pero, también, en la apertura de nuevas interpretaciones y narrativas (2002, 48–49). En esto reside la posibilidad de llegar a memorias lo más diversas posibles y de igual valor, sobre todo si se entiende que cada persona es experta de su propia vida, en su historia, por tanto, también en la memoria colectiva.

Para el contexto colombiano, Villa Gómez propone luchar por una memoria inclusiva, desde abajo, paciente, que conduzca al empoderamiento y a la resistencia. En estos procesos se desenmascaran las construcciones sociales y se produce una verdadera formación de la memoria de la sociedad que va más allá del relato victimista del conflicto armado. Para promover la reconstrucción de la confianza y del tejido social, es importante escuchar todas las voces y permitir que entren en diálogo. Un punto esencial de la memoria paciente es que la construcción de esta es un proceso determinado por el tiempo que las comunidades definen y que no puede ser impuesto desde afuera. Con el tiempo, el dolor puede traducirse en acción, los responsables pueden rendir cuentas y las comunidades pueden fortalecerse, para que la memoria, como apela Villa Gómez,

evidencie estructuras, procesos y relaciones no solo de violencia directa sino de violencia estructural, [...] de dominación, de explotación y exclusión para que realmente nos podamos movilizar hacia las transformaciones de los problemas que están a la base del conflicto, es decir una memoria que reconstruya al sujeto político, individual y colectivo comprometido con acciones sociales transformadoras. (2016, 39–40).

3.3.4 La Construcción de la Memoria en el Pueblo Uitoto

El trabajo de Santamaría sobre la memoria de las mujeres Uitoto pone de manifiesto que no hay una necesidad universal de construir la memoria y que algunas comunidades deciden, conscientemente, no recordar. En cambio, viven prácticas de silencio y recurren a sus propios métodos de reconciliación y sanación. Al mismo tiempo, la memoria colectiva es muy importante para la identidad indígena y el activismo a nivel colectivo e individual. Con la construcción pensada de la identidad y la memoria colectiva, se fortalece también el proyecto político de las comunidades, por lo que se procura una memoria de resistencia, resiliencia y esperanza, no una centrada en la violencia y la constitución de víctimas. Un ejemplo de ello es que lxs Uitoto no hablan de sí mismxs como víctimas, sino como sobrevivientes, enfatizando el heroísmo, la resistencia y la vida. Igualmente, es interesante cómo el trabajo de Kuiru (2019) pone de relieve la historia de las mujeres, que a menudo pasa desapercibida y no recibe suficiente reconocimiento, al tiempo que la inscribe al servicio del proyecto colectivo del pueblo Uitoto (Santamaría, 2017, 316, 326).

El tejido de canastos es una práctica cultural importante del pueblo Uitoto, en especial para las mujeres. Pineda Camacho (2014) y Echeverri (2012) muestran que la vida social de las comunidades se teje como un canasto a través de la vida cotidiana, los rituales, las danzas y los cantos. Estos canastos, en un sentido metafórico, almacenan recuerdos. Por ejemplo, frecuentemente se oye decir a lxs mayores que este canasto de memoria está cerrado, lo que significa que no se habla de esos acontecimientos. Al mismo tiempo, los canastos pueden volver a abrirse por decisión propia y/o por influencias exteriores.

Echeverri muestra que lxs sobrevivientes de la cauchería tejieron dos canastos de memoria. A uno lo llamaron el canasto de las tinieblas y, al otro, el canasto de la vida. En el primero se guardan los malos recuerdos de las atrocidades de aquella época; este fue completamente sellado, no olvidado, durante el periodo de luto, para centrar el proceso de recuperación y reconstrucción del tejido social en el otro canasto, el de la vida. Según Echeverri, el canasto de las tinieblas comprende un discurso étnico que asocia las atrocidades con seres feroces, brujería y mitos; la cauchería, aunque es solo una de las múltiples capas, llena el canasto hasta el tope. Además, contiene un poder dañino que puede crear destrucción cuando se abre, por lo que el contenido se mantiene en secreto; se dice que otra razón para mantenerlo cerrado es el hecho de que en aquella época había violencia entre los distintos pueblos indígenas. Hasta el día de hoy, muchas familias y ancianxs que temen abrirlo, encuentran en su cierre un mecanismo de defensa contra el dolor y la violencia.

El canasto de vida, en cambio, vuelca la mirada hacia el futuro y contiene las referencias imprescindibles de la vida, la multiplicación de las generaciones futuras y la abundancia para

el pueblo. Al mantener este canasto abierto, los recuerdos de la violencia pueden transformarse en sanación y vida plena. Por ello, el canasto de vida es público y contiene un discurso político de unión e interconexión de los pueblos, así como de intercambio social y de ceremonias. En Uitoto, este discurso ceremonial se llama *rafue* y se manifiesta en las palabras de tabaco y coca con las que lxs mayores protegen y enriquecen la vida. Además, abarca el trabajo agrícola, la crianza de lxs niñxs, la producción de alimentos y la celebración de ceremonias (Echeverri, 2012, 471, 478-480). Tobón (2015, 63) también concibe esta forma de construcción de la memoria como una herramienta de fortalecimiento cultural en medio de la violencia, por lo que es tanto un ejercicio de conciencia histórica como una estrategia de supervivencia en el caleidoscopio de violencia continua a la que están expuestxs lxs indígenas.

El CNMH habla del canasto de terror y del canasto de la abundancia y destaca la diversidad en la circulación de la memoria en los diferentes pueblos amazónicos. Igualmente, subraya que el recuerdo y la memoria del pasado violento es cada vez más importante para los pueblos (2018c, 77-78). Lo mismo apunta Echeverri, que ve la nueva generación como espejo que permite tratar el pasado de forma indirecta y muchas veces de forma occidental en la escuela, a través de textos o buscando el reconocimiento estatal sobre los hechos ocurridos (2012, 471, 478 -480).

Es importante la promoción de sus prácticas de memoria propias, como ocurre en Casa Mutesa, a través del baile tradicional, el canto, el tejido y la cocina, como se ilustra en el capítulo 2.3. Tapia Morales, del pueblo amazónico Miraña, explica, por ejemplo, la relación entre la cocina y la memoria:

Se cocina para rememorar la historia de creación de la etnia y del territorio donde se encuentran asentada; para recrear la esencia misma de la humanidad y su corporeidad; para amparar y expresar afecto y dedicación a la colectividad; para evocar a aquellos seres invisibles o “dueños de mundo”. (2009, 40)

Como se ha venido diciendo, no debemos caer en la equivocación en la construcción de la memoria y debemos ser conscientes de la imposibilidad de la traducción. Lxs Uitoto han encontrado sus propias formas y procesos de memoria y, al hacerlo, como muestra también la última cita, han puesto el foco en la vida, en la conexión entre el cuerpo y el territorio y la esperanza y la supervivencia, así como en la comunidad, incluidas las vidas no humanas. Lxs Uitoto viven así su propia forma de construcción de la memoria y de sanación sin necesidad de instituciones. El sistema de justicia transicional y la Comisión de la Verdad, sitúan la construcción de la memoria en un nuevo contexto entre oportunidades y desafíos.

Resumen y Conclusiones Intermedias

En este capítulo quedó en evidencia la estrecha relación que existe entre las estructuras de poder social y político y la construcción de la memoria, cómo éstas se influyen mutuamente y

cómo esto conduce a memorias subalternizadas. Asimismo, se mostró cómo las violencias directa, estructural y cultural se refuerzan mutuamente, consolidando, así, el caleidoscopio de la violencia continua. Se presentaron varios mecanismos y teorías de la tradición occidental, complementados y criticados por la formación de la memoria latinoamericana y del pueblo Uitoto, lo que nos muestra que la visión eurocéntrica no es suficiente y que, una vez más, conduce a la violencia cultural al despreciar desde el principio ciertas formas de construcción de la memoria.

Si bien las teorías anteriores se han referido a las estructuras sociales y a la formación de la memoria en general, volveremos a analizar el contexto específico de la justicia transicional en el que estas se reflejan de manera muy especial, ya que se trata de una fase de transición en la que el caleidoscopio de la violencia puede empezar a desmoronarse y las estructuras pueden modificarse gradualmente. Al mismo tiempo, la justicia transicional también conlleva el peligro de consolidar el statu quo con sus estructuras de poder. Es en este contexto en el que las memorias subalternizadas revisten especial importancia.

3.4 Acuerpar en el Contexto de Justicia Transicional

Las guerras se luchan. También se cuentan, y el relato siempre está impregnado de relaciones de poder. A medida que los países salen de periodos de conflictos violentos y regímenes autoritarios, el reconocimiento del pasado es una tarea volátil. Las memorias y las contramemorias se convierten en un medio y un fin de la lucha política, y nuestra época histórica se caracteriza por una gran fe en la memoria, no en su infalibilidad, sino más bien en la labor que supuestamente realiza para evitar futuras atrocidades. (Traducción propia, Theidon, 2013, 6)

La cita de Theidon subraya la importancia de la memoria en escenarios de transición del conflicto y los regímenes autoritarios a los sistemas pacíficos de convivencia. La autora destaca el objetivo final de prevenir futuros actos de violencia y violaciones de los derechos humanos. La teoría de la justicia transicional se basa en los principios de impunidad, denominados los principios Joinet (1997): verdad, justicia, reparación y no repetición.

Así, la justicia transicional está orientada al pasado, en el sentido en que aborda los actos del conflicto, anclada en el presente, formando nuevos marcos institucionales y normativos, y orientada hacia el futuro, con el fin de evitar violencias e injusticia. Para ello, se establecen diversos mecanismos e instrumentos, como los tribunales (inter)nacionales, las reparaciones, grupos de búsqueda de personas desaparecidas y las comisiones de la verdad (Bonacker y Buckley-Zistel, 2013, 5). En este trabajo, la atención se centra en el instrumento de la Comisión de la Verdad, ya que es este el que también se ocupa de la construcción de la memoria y, a través del enfoque centrado en las víctimas, debe garantizar la participación de grupos subalternos y minorías para formar nuevas narrativas de Estado-nación, incluyendo a grupos

marginados en los procesos de toma de decisiones e implementando así una paz sostenible (González Villamizar et al., 2021, 159).

Peters (2020, 2) constata que los procesos de memoria colectiva no pueden garantizar un futuro pacífico, mientras que Gellmann (2019, 524–525) señala las expectativas demasiado ambiciosas puestas en la justicia transicional, cuyo éxito depende, en última instancia, de la población local, de la voluntad política de las élites y de la eliminación de las causas del conflicto. Asimismo, a menudo la justicia transicional es demasiado limitada en el tiempo y en su alcance para poder provocar cambios perdurables.

La justicia transicional perdió el carácter puro de un proceso penal y se rige, ahora, por el discurso occidental de los derechos humanos, el Estado de Derecho y la democracia liberal. Así, la justicia transicional está en sí misma impregnada de posiciones e ideas occidentales y hegemónicas y guiada por intereses de poder. De este modo, se niega la articulación de los grupos subalternos en estas estructuras de transición y su inclusión no supone una disolución de las arraigadas estructuras de poder hegemónicas (Sott, 2017, 18, 47–48) .

Rábago Dorbecker argumenta que en la justicia transicional se produce un monopolio de poder no neutral por parte de un “grupo cerrado de académicos y por miembros de organizaciones de la sociedad civil de élite, junto con funcionarios de organizaciones internacionales a los que Tshepo Mandlingozi (2010) se refiere como empresarios de la justicia transicional” (2021, 417). Estos pueden compararse con los expertos de memoria ya mencionados en el capítulo anterior.

Gómez Correal contempla el problema tanto en los intereses particulares de estos empresarios, y la exclusión de los grupos subalternos en el sistema de justicia transicional hegemónico, como en

la relegitimación del modelo de sociedad dominante propuesto por Occidente y en ese sentido, en un afán por disputar con quienes se salieron del canon dominante (en este caso, las guerrillas), avanza hacia una relegitimación de sus principios centrales: la democracia liberal, el capitalismo y el Estado nación. (2021b, 61)

Esto significa que las injusticias estructurales, que varias veces fueron la causa de la guerra, no se disuelven, sino que se consolidan. De esta forma, en el contexto colombiano surge la pregunta: ¿qué tipo de memoria, qué tipo de justicia transicional es necesaria para la consolidación de qué tipo de sistema democrático y el desarrollo de qué tipo de paz?

Calderón Rojas basa su análisis en el concepto de Galtung, que distingue la paz negativa, es decir, la ausencia de la violencia directa, de la paz positiva, que implica la ausencia de la violencia estructural. Solo en la paz positiva se puede perseguir la justicia social, abordar las raíces del conflicto y crear una sociedad pacífica y justa para todos. Para Calderón Rojas, en

el caso colombiano la violencia directa debe resolverse a través de la reconstrucción para reparar el daño causado, mientras que la violencia cultural puede superarse a través de la reconciliación y, por lo tanto, del trabajo sobre las relaciones entre las diferentes partes. La violencia estructural debe abordarse a través de la disolución de estructuras hegemónicas (2016, 233, 251). Asimismo, Gómez Correal critica que la idea de la paz positiva y, por tanto, de la ausencia de toda violencia, se haya sustituido por la idea de la paz liberal (2021, 27). Para la autora, la paz liberal pone fin a la violencia, pero no conduce a cambios estructurales en la sociedad y no cuestiona el modelo occidental de civilización consistente en Estado-nación, democracia liberal y capitalismo, sino que lo adopta de manera irreflexiva, lo que conduce a la “violencia estructural y encarnada” en Colombia. Según la autora, esta violencia encarnada se ha convertido en la base del Estado-nación colombiano, en un “*modus operandi* para lidiar con la diferencia” (2021a, 274–275, 299).

De Sousa Santos está de acuerdo con que no se puede lograr una paz sostenible si solo se denuncian los crímenes del conflicto armado y no las injusticias estructurales del pasado y las diversas formas de colonialismo y colonialidad en Colombia, que persisten hasta hoy. Para hacer posible un futuro social y culturalmente justo, es necesaria una ruptura radical con las estructuras coloniales y una construcción crítica, constructiva y descolonizadora de la memoria. Para él, la paz (neo)liberal conduce a una continuación de la violencia política que pretende no ser política; por ejemplo, en los territorios en los que se ha creado un vacío de poder por el desarme de las FARC-EP, que han sido entregados a megaproyectos, las comunidades siguen siendo víctimas de grupos paramilitares o narcotraficantes. Para el autor, la ‘paz democrática’ que supere las violencias sociales, económicas y culturales es la única opción para Colombia (2020, 3–6).

Gómez Correal da un paso más y propone la ‘paz transformadora’, que solo puede lograrse a través de una justicia transicional desde abajo y subversiva, es decir, de

un proceso que ponga en el centro la decolonización y despatriarcalización de la sociedad y contribuya a erradicar las múltiples causas estructurales del conflicto: las desigualdades económicas, la concentración de la tierra en pocas manos, la exclusión política, el racismo, el patriarcado, la heteronormatividad y una organización del mundo que separa naturaleza de cultura [...]. (2021a, 302–303)

Desarrollo de la Justicia Transicional Feminista Descolonial en las Comisiones de la Verdad

El Estado moderno/colonial se estabiliza no solo por sus arraigadas jerarquías sociales basadas en estructuras coloniales, sino también por patrones patriarcales. Aunque el sistema de justicia transicional consigue incluir a los grupos subalternos, no conduce a un cambio estructural, sino solamente, según González Villamizar, a una adición de mujeres (2021, 239–240). En consecuencia, los enfoques y el pensamiento que ofrecen las diferentes corrientes del

feminismo, así como sus contribuciones y críticas, aún no se han integrado en la justicia transicional. Bueno-Hansen ve los mayores obstáculos a este cambio en los conceptos modernos liberales del individualismo, la temporalidad lineal y la lógica binaria en la que se basa todo el pensamiento en el marco de la justicia transicional (2010, 61). Además, Santamaría afirma que la interseccionalidad aún no se ha tenido suficientemente en cuenta en las comisiones de la verdad, como demuestran numerosos ejemplos internacionales, por lo que la violencia contra las mujeres indígenas está excluida de estas memorias en la justicia transicional (2017, 316)²⁴.

Desde la década de 1990, la integración de la perspectiva de género ha tenido lugar en la justicia transicional y los marcos (inter)nacionales, como la Resolución 1325 de las Naciones Unidas (2000) lo exige. En Colombia, sin embargo, se está desarrollando por primera vez un ejercicio transversal de interseccionalidad en la CEV, como señala González Villamizar, aunque todavía con bastantes dificultades (2021, 1). El concepto de interseccionalidad no es utilizado por las mujeres indígenas y afrocolombianas, lo cual plantea un problema de entrada²⁵. Ellas hablan, en cambio, del enfoque de género, de la mujer, de la familia y de las generaciones. Este enfoque pone en primer plano la colectividad y el papel central de las mujeres en el tejido social y tiene en cuenta elementos del modo de vida indígena como la transmisión de conocimientos a través de las generaciones y la conexión cuerpo-tierra-territorio (González Villamizar y Bueno-Hansen, 2021, 2, 6, 11).

Las distintas formas de pensar y las diferencias conceptuales no son los únicos retos. Persiste la percepción de las mujeres como un grupo homogéneo, por lo que el planteamiento de casos ejemplares y los métodos no respetan a las mujeres indígenas y no tienen en cuenta sus herramientas tradicionales de memoria. Además, hay poca confianza en las instituciones de la justicia transicional. Apenas hay entrevistas individuales con mujeres indígenas y solo se realizan entrevistas colectivas en las que está presente la comunidad. Además, el presupuesto es insuficiente y las consecuencias de la pandemia y el acceso no garantizado a Internet en las comunidades indígenas aumentan el problema de la comunicación. Todo esto hace que las mujeres indígenas no quieran hablar o no sean escuchadas y que, como resultado, su participación en la construcción de la memoria, la verdad y las recomendaciones tenga poco impacto y visibilidad (González Villamizar et al., 2021, 161-172; González Villamizar y Bueno-Hansen, 2021, 15-17, 23).

²⁴ Una interesante recopilación sobre el enfoque de género en las comisiones de la verdad latinoamericanas puede encontrarse en Gómez Correal, González Villamizar, Murillo Jiménez, Rodríguez Moreno, Figari-Layús (2021, 6–9).

²⁵ Esta equivocación en el uso de términos como feminismo se mostró en el capítulo 3.1.

Hay que tener en cuenta que el discurso victimista sigue estando muy presente; por ello, las mujeres suelen ser estereotipadas como víctimas pasivas que no pertenecen a organizaciones sociales, políticas o de la sociedad civil, y mucho menos ocupan puestos de liderazgo. Sin embargo, esto no refleja la realidad, porque son precisamente las mujeres las que mantienen unido el tejido social y los colectivos; son ellas quienes se comprometen como sujetos políticos y contribuyen activamente a la construcción de la paz y a una mejor convivencia. No obstante, las mujeres aún no son percibidas como actores políticamente activos porque la imagen del sujeto político moderno sigue excluyéndolas, así como ocurre con las personas indígenas y afrocolombianas y lxs campesinxs de la esfera de influencia política (Gómez Correal, González Villamizar, Bernal Olarte y Montealegre Mongrovejo, 2021, 40; Gómez Correal, Montealegre Mongrovejo, et al., 2021, 154–155).

Así lo señala también Villa Gómez:

en términos psicosociales, cuando se confunde este estatuto jurídico [de víctima], necesario y fundamental, con un estatuto identitario y la gente se asumen desde el rol asignado a la víctima [...] esta asunción de rol y las narrativas que le acompañan terminan domesticando, subordinando y finalmente maniatando y obstruyendo la lucha social y política de las personas afectadas por el conflicto armado; pero también invisibilizando la violencia estructural, la opresión histórica, la exclusión sistemática y la explotación económica que ha sufrido una muy buena parte de la población colombiana. (2016, 37)

Según este autor, la victimización se aprovecha para mantener el status quo de las posiciones de poder y para establecer una relación funcional entre instituciones y beneficiarixs, dado que las víctimas se ven en una posición de vulnerabilidad y no de poder, por lo que exigen ayuda y apoyo en forma de proyectos, pero no atacan a las estructuras estatales (2016, 37–38).

Para Crosby y Lykes, al centrarse en el trauma como único acontecimiento doloroso, se olvidan y no se reconocen suficientemente las relaciones estructurales de poder. Esto es así, sobre todo, en el caso de la violencia sexual contra las mujeres (2019, 66). Varixs autorxs subrayan que uno de los fallos de las comisiones de la verdad es considerar la violencia contra las mujeres solo en términos de violencia sexual, y olvidar que hay otras formas de violencia como el asesinato y la violencia física, el desplazamiento o la violencia psicológica, socioeconómica, cultural o política que no suelen aparecer en los informes oficiales (Fiske, 2019, 22–23; Gómez Correal, Montealegre Mongrovejo, et al., 2021, 135–136). En efecto, las mujeres cuentan sus historias, pero hay que escuchar atentamente para identificar todas estas formas de violencia y no dejarlas de lado.

Es importante garantizar, como sugiere Peters, que las víctimas, por un lado, tengan derecho al silencio y a la no memoria y, por el otro ser escuchadas e incluidas en los procesos de construcción de la memoria (2020, 203). Sott reconoce la desarticulación y exclusión de los grupos subalternos en el sistema de justicia transicional colombiano, así como la comprensión

de los valores occidentales como universales. Es por eso por lo que los mecanismos recién implementados se mueven en los viejos patrones coloniales, no logran romperlos y no llevan a una transformación socialmente justa que ataque las raíces. Según ella, es preciso integrar transversalmente los enfoques locales para romper el discurso hegemónico y promover transformaciones desde abajo (2017, 15, 58)²⁶.

Se puede resumir que la justicia transicional, con instrumentos como la CEV, es un mecanismo poderoso que debe aplicarse con sensibilidad y responsabilidad. No debe despolitizarse e individualizarse la violencia, ignorando los problemas estructurales, pues eso solo conduciría a la consolidación de las estructuras coloniales y patriarcales de dominación y no garantizaría la no-repetición de hechos violentos. Como anotan Rooney y Aoláin: "el ámbito de la justicia transicional a veces necesita más a las víctimas que éstas a la justicia transicional" (traducción propia, 2018, 4). Esto solo puede evitarse si se logra una justicia transicional desde abajo, que no surja de una necesidad institucional para mantener el status quo, sino de la voluntad y el deseo de una verdadera sanación de la sociedad, reparación de las víctimas y superación de desigualdades históricas, políticas, sociales, económicas y culturales. Es importante aspirar a una profunda reestructuración y transformación social con objetivos concretos como la superación de exclusiones históricas y la construcción colectiva de la convivencia en un diálogo de saberes en el que los distintos grupos, que todavía están subalternizados, experimenten el reconocimiento. Hay que propender a la eliminación de la homogeneización y victimización en pro de un fortalecimiento de sujetos políticamente activos. Esto requiere, como señala Villa Gómez y se presentó con detalle en 3.3.3, una memoria incluyente y concientizadora, paciente, desde abajo, para empoderar y resistir (2016, 38–39). Al mismo tiempo "[hay] preguntas que no tenemos derecho a preguntar, y silencios que deben ser respetados" (Theidon, 2011, 50). Los conceptos de las teorías feministas descoloniales, que cuestionan las estructuras fundamentales y tratan de superarlas, pueden ser útiles a este respecto. Se aboga, según Escobar, por un 'pluriverso', es decir, por la coexistencia de muchos mundos diferentes que se relacionan entre sí, y en los que la conexión entre los seres humanos y los seres vivos no humanos está siempre en movimiento, por lo que es importante romper con las ideas modernas de universalización y esencialización de la realidad (2012, 47). El concepto de Ulloa, que propone la repolitización de la vida, la conexión cuerpo-territorio y la colectivización de las acciones en forma de acuerpamiento, puede indicarnos un camino posible²⁷.

²⁶ Para un análisis detallado de los enfoques *top-down* y *bottom-up* en el ámbito de los mecanismos de justicia transicional, véase Rooney y Aoláin (2018, 3).

²⁷ Véanse también conceptos como *corazonar* de Guerrero Arias, *sentipensar* de Fals Borda, *emociones políticas* de Martha Nussbaum o *activismo espiritual* de Gloria Anzaldúa.

Cuando empezamos a percibirnos como seres humanos sintientes, podemos formar comunidades emocionales (Ruiz Romero, 2020, 29), colocando la vida en el centro y respetando la tríada territorio-cuerpo-memoria por la que luchan las mujeres indígenas sanadoras. Solo con este enfoque antipatriarcal comunitario puede producirse una sanación física, mental y espiritual y una construcción solidaria de mundos y memorias pluriversos (Soriano Hernández y López de la Vega, 2019, 47–48).

Resumen y Conclusiones Intermedias

Partiendo de los diferentes hilos de las teorías examinadas, ahora se puede hilar una red que nos ayude a clasificar los resultados del trabajo. En el contexto de la justicia transicional, es esencial no reforzar las estructuras arraigadas, sino luchar por una paz positiva y transformadora, eliminando todas las formas del caleidoscopio de violencia continua contra las mujeres Uitoto. Para ello, la construcción colectiva de memorias es una herramienta importante, ya que las memorias subalternizadas tienen un carácter revolucionario y pueden sacar a las mujeres de la subalternidad. Pero para ello es necesario descolonizar y feminizar la justicia transicional. Se necesitan espacios de acuerpamiento en los que las mujeres indígenas estén en el centro y desde donde puedan ejercer su incidencia política con sus temas propios.

Esto significa romper no solo con la violencia contra las mujeres, sino también con las prácticas sociales violentas, ya que las mujeres, con sus conceptos de territorio-cuerpo y con la inclusión de la vida no humana en sus análisis e ideas, rompen los patrones de pensamiento occidentales y modernos y crean nuevas vías para dar forma al futuro en un sentido comunitario y de igualdad para todxs.

4 Estado del Arte

La complejidad y subalternización de las voces de mujeres indígenas ya se puso de manifiesto en el marco teórico. Partiendo de los estudios sobre la memoria, Peters (2015, 186–188) señala que todavía existen grandes vacíos de investigación en la conexión entre la memoria, las desigualdades y las estructuras de poder. Asimismo, Welzer (2007) subraya que los estudios internacionales sobre la memoria se centran demasiado en los procesos institucionales y que es necesario hacer hincapié en la investigación sobre la memoria social. Tovar-Restrepo y Irazábal (2014, 40) señalan que las mujeres indígenas casi no aparecen en estos estudios y Santamaría (2017, 316), refiriéndose a los procesos internacionales de justicia transicional y a las comisiones de la verdad, reconoce que el enfoque interseccional no se ha aplicado lo suficiente, por lo que los actos de violencia contra las mujeres indígenas no se reflejan en sus respectivos informes. El estado del arte, por lo tanto, aborda el tema a partir de tres direcciones: las voces de las mujeres indígenas en los informes de las instituciones oficiales de memoria en Colombia, los estudios sobre el desplazamiento y los estudios sobre la memoria del pueblo Uitoto.

Mujeres Indígenas en los Informes de Instituciones de Memoria en Colombia

Aunque todavía no se ha publicado el informe final de la CEV, que incluirá un capítulo con enfoque étnico, su trabajo se refleja en las publicaciones, los vídeos, los encuentros y otros numerosos esfuerzos que se han realizado hasta ahora. Al revisar su página oficial, llama la atención que prácticamente no se encuentran voces de mujeres jóvenes indígenas amazónicas que viven en Bogotá y que han sido víctimas del desplazamiento. Las memorias de las mujeres Uitoto solo se recoge en un fotorelato (2020a), y hay un breve mensaje sobre el primer encuentro con la Mesa de Pueblos Indígenas Víctimas en Bogotá (2019). Al mismo tiempo, es evidente que, desde la perspectiva del enfoque de género, las mujeres indígenas no están suficientemente representadas, como muestra el balance anual del Grupo de Género (2020). También para el enfoque étnico, se están haciendo algunos esfuerzos que, sin embargo, apenas visibilizan a las mujeres indígenas, como se puede ver en la página especial de #LaVerdadIndígena (2020b). Incluso en el encuentro La verdad de las mujeres indígenas (2021), el tema del desplazamiento de las mujeres jóvenes no pudo ser suficientemente posicionado, ya que la experiencia de las mujeres Embera que están en minga permanente en el Parque Nacional es difícilmente comparable a la de las jóvenes Uitoto en Usme. Solo la publicación *Recuerdo mi origen* (2021) incluye la historia de vida de una joven indígena nasa, que fue desplazada a Bogotá. Sin embargo, se realizaron entrevistas con mujeres indígenas amazónicas en Bogotá y es posible que la CEV haya recibido informes que en este momento no

están a disposición de la autora, por lo que está por ver cómo se presentarán estas memorias en el informe final.

Este problema también es evidente en los informes oficiales del CNMH; por ejemplo, *Una nación desplazada* (2015) es un informe detallado sobre el desplazamiento, pero las mujeres indígenas no aparecen en él. Asimismo, hay algunos trabajos con enfoque de género (2017, 2018a, 2018b) y una publicación, *Tiempos de vida y muerte* (2019), que también trata sobre la construcción de la memoria indígena. A pesar de esto, es difícil encontrar la intersección de las mujeres indígenas. En la publicación *Memorias Plurales* (2018c), se muestran todos los informes y métodos con enfoques diferenciales hasta ese momento, pero en su mayoría están anclados territorialmente y no representan a lxs indígenas en un contexto urbano. Como ejemplos de la visualización de las mujeres indígenas en la construcción de la memoria del CNMH, se puede mencionar la publicación de las Gestoras de memoria histórica del Resguardo de Jambaló (2016) y de Charfuelán Caipe et al. (2021) sobre las mujeres Pasto.

Estudios de Desplazamiento

Hay muchos estudios sobre el desplazamiento, como la recopilación de Bello Albarracín y Castro Pita (2006), que muestra tanto ejemplos internacionales de desplazamiento indígena como de desplazamiento en el contexto colombiano. Soledad Suescún y Egea Jiménez (2008; 2007; 2011) y Gómez Isa (2014) examinan el desplazamiento en general y de los pueblos indígenas en Colombia, mientras Rodríguez Garavito et al. (2010) se enfoca en el marco legal. Asimismo, los estudios de Arias Barrero (2011), Alonso Rico (2008), Osorio Pérez (2009) y Bolaños Florido (2014) y el trabajo de Bogotá Indígena (2018) se ocupan de la realidad de lxs desplazadxs indígenas y afrocolombianxs en Bogotá. También, hay algunos trabajos que abordan el desplazamiento desde una perspectiva de género, como Salcedo Ávila y Paes-Machado (2019), Sánchez Lucumí y Oliveros Ortiz (2016), Utria Utria et al. (2015) y Britto Ruiz (2010). En estas obras, las mujeres indígenas no son necesariamente excluidas, sino que son incluidas en un grupo homogeneizador de mujeres diversas, por lo que se pierde el enfoque específico de las mujeres indígenas.

Memoria de las Mujeres Uitoto

Como ya se ha señalado en el capítulo 2, existen algunos estudios sobre la construcción de la memoria del pueblo Uitoto, entre los cuales están los trabajos de Echeverri (2012), Correa Rubio et al. (2012), Pineda Camacho (1992, 2014), Taussig (2002) y Tobón (2015). Sin embargo, estos autores no se centran en las mujeres Uitoto, cosa que sí hacen autoras como Kuiru Castro Jitoma Monaiyanhö (2019), quien se centra en la resistencia de las mujeres durante la cauchería; Nieto Moreno (2006, 2010, 2017; 2018), que trabaja con las mujeres Uitoto en la comunidad amazónica Once, así como en el entorno urbano en Bogotá, y Sánchez

(2004, 2011, 2012, 2017), que se centra en las mujeres Uitoto desplazadas y migrantes voluntarias en Bogotá. No obstante, estos trabajos no se inscriben en el contexto de la justicia transicional, en el que es significativo el trabajo de Santamaría (2018; 2017; 2019; 2022a, 2022b) sobre la memoria de las mujeres Uitoto en el momento de posacuerdo.

Es evidente lo que Lugones quiere decir con el vacío en el que se encuentran las mujeres indígenas en este contexto. Solo los trabajos de las últimas investigadoras mencionadas consiguen situar a las mujeres Uitoto en el centro de sus trabajos. Tanto en publicaciones institucionales como académicas, se observa el problema de que las indígenas son analizadas desde un enfoque de género, o de que las mujeres son analizadas desde un enfoque étnico, lo que lleva a la invisibilización y homogeneización de mujer indígena. Además, apenas hay estudios que se centren en la construcción de la memoria y aún menos en el silencio sobre el desplazamiento, ya que estos suelen tener un planteamiento psicosocial, político o jurídico. Estas interrupciones, vacíos y lagunas dan lugar a las siguientes preguntas de investigación: ¿De qué manera las mujeres indígenas jóvenes, en contextos urbanos, construyen la memoria de las violencias que han experimentado y de la resistencia que han ejercido? ¿Qué factores silencian estas memorias y cómo se pueden romper las estructuras que las invisibilizan? Se plantea la hipótesis de que las jóvenes indígenas tienen una forma indirecta de construcción de la memoria del desplazamiento y que prima el silencio. Además, se asume que la difícil situación actual y la lucha por la supervivencia no permiten centrarse en las memorias dolorosas del pasado. Estas preguntas orientadoras e hipótesis serán analizadas a través de la metodología que se presenta a continuación, para el caso de las mujeres Uitoto del Cabildo Monifue Uruki.

5 Ruta Metodológica

5.1 Investigación-Acción Participativa Feminista e Investigación Indígena

El proceso que se diseñó con las mujeres Uitoto del Cabildo Monifue Uruki es mucho más amplio de lo que se puede presentar en este breve fragmento textual. Como el trabajo se mueve dentro de los marcos institucionales de la academia alemana y de la colombiana, a continuación, se explica la metodología investigativa del proceso.

Winker y Degele (2009, 68–69) abogan por una estrecha combinación de investigación deductiva e inductiva para trabajos con enfoque interseccional. Según las autoras, las relaciones interseccionales de dominación son evidentes en las estructuras sociales, pero, al mismo tiempo, están hechas por seres humanos y, por lo tanto, se caracterizan por un alto grado de procesualidad. En consecuencia, es indispensable una conexión entre la investigación abierta a la sorpresa y la investigación guiada por la teoría, conduciendo un proceso de reflexión y adaptación constante de la teoría y los datos empíricos, ya que solo así se pueden analizar adecuadamente las interacciones, las conexiones entrecruzadas, los complejos procesos de las estructuras sociales y las prácticas subjetivas (Bronner y Paulus, 2017, 91)²⁸.

Este trabajo también se basa en la Investigación-Acción Participativa (IAP) descrita por Fals Borda y Rodríguez Brandao (1987) para disolver la separación académica sujeto-objeto. Se inicia un proceso participativo en el que se crea una conexión lo más horizontal posible, en la que todas las personas participantes son expertas, y se busca el aprendizaje mutuo. Además, se hace hincapié en la conexión entre la investigación y la acción, de modo que también se pretende una transformación de las realidades. Esto está estrechamente relacionado con el concepto de educación popular y pedagogía del oprimido, de Paulo Freire (2005). En concreto, esto significa que no se adopta una posición distanciada y neutral sobre la propia investigación, sino que se busca una conexión responsable, comprometida y solidaria entre la investigadora y las compañeras Uitoto, para encontrar en conjunto estrategias y acciones. Con esto, las mujeres siguen siendo dueñas de sus historias y conocimientos, al tiempo que se instalan instrumentos en la comunidad para su transformación e incidencia política. Asimismo, Theidon subraya que en la guerra no puede haber observación; los investigadores son siempre participantes y las palabras ya no son pura información. Por lo tanto, sugiere que se elimine la neutralidad y se apueste por la investigación afectiva (en Finnström, 2014, 373).

²⁸ Véase también la explicación y el análisis crítico de la Teoría Fundamentada (*Grounded Theory*) de Timmermans y Tavory (2012).

Estos aspectos son también importantes para la IAP feminista, que, además de la necesaria alta reflexividad de la investigadora, la cocreación de los procesos y un enfoque desde abajo, también busca formas de alianza, subversión y complicidad en las que se puedan criticar las asimetrías y desigualdades de poder. No se trata de dar voz a las mujeres Uitoto, sino de crear espacios en los que puedan ser escuchadas a través de métodos creativos, participativos y corporales (Crosby y Lykes, 2019, 14, 21, 28).

La IAP feminista no es necesariamente decolonial, por lo que también hay que centrarse en la investigación indígena, en donde los enfoques, valores y métodos propios son centrales (Smith, 1999, 138). En referencia a Kovach, Kurtz (2013, 220) destaca tres aspectos elementales de la investigación indígena: lo relacional, lo colectivo y los métodos. La relacionalidad se entiende aquí, como una relación con todxs lxs seres vivxs. La colectividad se refiere al concepto de reciprocidad de todas las personas participantes. Así, nadie es expertx ni superior a nadie, todo está al servicio del colectivo y lxs investigadorxs también tienen una responsabilidad con el grupo para que todxs se beneficien del proceso (Fast y Kovach, 2019, 26). En cuanto a los métodos, es importante partir de la forma indígena de formación de conocimientos para no imponer a la comunidad conceptos occidentales desde fuera. Por ejemplo, siempre hay que tener en cuenta los procesos de sanación y movilización que son importantes para la comunidad respectiva (Moeke-Pickering, 2010, 88). Smith y Tuck (2018, xi) también destacan el papel central de la relación que el/la investigador/a establezca con la comunidad y que conlleva la responsabilidad, la rendición de cuentas y el cumplimiento de las expectativas. Styres (2018, 24) coincide en señalar que lxs investigadores deben inscribirse en el proceso y compartir su historia con la comunidad.

En efecto, la investigación no es un ejercicio puramente académico, inocente o distante. Se desarrolla dentro y bajo condiciones políticas y sociales reales y debe contribuir a mejorar la situación de vida de las personas. Porque, como señala Smith, la deconstrucción, por ejemplo, puede ser una herramienta útil para entender mejor ciertas experiencias, pero no protege a nadie de morir por sus condiciones de vida (1999, 3–5). Este trabajo también está escrito en un contexto en el que el hambre y la muerte son omnipresentes, ya sea por las graves consecuencias sanitarias o socioeconómicas de la COVID-19, o por la violencia cotidiana y los problemas estructurales que se han visto agravados por la pandemia. No se podrá dar aquí una respuesta definitiva a la pregunta de cómo realizar investigación en contextos en los que no están garantizadas las necesidades básicas, la seguridad y el futuro; pero el compromiso, la

relación y la responsabilidad pueden ser los primeros pasos²⁹. Las metodologías indígenas necesitan la participación y la contribución a la comunidad, su cultura, sus prácticas sociales, su memoria y su bienestar. El resultado es la resistencia y la resiliencia a diversas formas de opresión, desigualdad y violencia (Windchief y San Pedro, 2019, xviii).

Estas metodologías no solo proporcionan un marco para los métodos concretos, sino que, como dice Kaye (2017, 6), permiten que se fomente la construcción de paz a nivel comunitario y hacen de la investigación-acción un método eficaz en los estudios de memoria y paz. En su opinión, la investigación debe producir algo más que textos, lo que se garantiza con los enfoques indígenas y feministas de la IAP, ya que se trabaja en los procesos a través de su estructura circular; se reexaminan y se reflexiona sobre ellos constantemente, desencadenando así procesos de formación participativa luchando por la coexistencia, la convivencia, confianza, respeto y la responsabilidad de todxs lxs seres vivxs en sus relaciones.

Dado que, como se ha explicado, la inscripción de la autora en el proceso de investigación juega un papel importante en este contexto, y que sus orígenes, socialización y su colaboración con jóvenes indígenas contribuyen de manera significativa a las decisiones y perspectivas de este trabajo, a continuación, compartirá su papel, historia y motivaciones.

5.2 Reflexiones Personales y Posición de la Autora

Escribo³⁰ este documento desde mi posición de estudiante joven alemana en Colombia, con muchas preguntas, críticas, ideas y esperanzas, cosas que comparto con lxs jóvenes indígenas de Usme. La historia de mi vida comienza en Mutlangen, un pequeño pueblo del sur de Alemania, donde crecí protegida por una familia de clase trabajadora. Mis abuelxs eran pequeñxs campesinxs, por lo que la agricultura, la siembra y la cosecha de granos, frutas y verduras y, sobre todo, la convivencia con las estaciones del año siempre ha formado parte de mi vida. Estoy apegada a mi tierra y nunca he perdido mis raíces en el campo y la comunidad del pueblo, a pesar de largas ausencias y estancias en el extranjero. Con el tiempo he ido tomando conciencia de mi posición privilegiada, de mis orígenes y de mis papeles en la sociedad. A veces me gustaría quitármelo todo y dejar de ser 'la alemana', pero no es tan

²⁹ Cuando el cabildo entró en una crisis humanitaria debido al COVID y no tenía nada que comer, la investigadora pudo utilizar su posición privilegiada en Alemania para recoger donaciones de su familia, amigxs y conocidxs para apoyar a las familias indígenas durante este tiempo. Esto no estaba previsto al principio de la investigación, pero era urgente y necesario para la supervivencia de las compañeras. En ese momento, los recursos financieros eran lo que necesitaba el cabildo y lo que podía aportar la investigadora. Al mismo tiempo se pudo llamar la atención sobre la situación de la población indígena en Colombia, que es casi desconocida en Alemania y apelar así a la solidaridad transnacional. Véase Anexo 2, 71.

³⁰ Este capítulo está deliberadamente escrito en primera persona del singular y rompe así con el resto de la tesis, porque la autoreflexión sobre la propia historia y su inscripción en el proceso de investigación no pueden articularse en tercera persona.

sencillo. A medida que pasa el tiempo, he llegado a apreciar cada vez más mis propios orígenes. Al ser la primera persona en cursar estudios superiores de mi familia, el entorno académico me resultaba desconocido, por no hablar de la vida en una gran ciudad como Bogotá. Las conversaciones sobre manzanos, rebaños de ovejas y duros inviernos, así como mis vanos intentos de pescar o cazar en la Amazonia colombiana, a menudo proporcionaron diversión y una conexión inicial con la comunidad. Pasé muchas horas pensando en cómo romper las estructuras de poder y luchar por un diálogo horizontal; muchas veces, la desesperación por no lograrlo me tuvo a punto de rendirme. Durante mucho tiempo, quise disolver mi posición privilegiada como investigadora y disimular mis orígenes.

Intercambié ideas y busqué diálogos con jóvenes indígenas que no eran de la comunidad, y al final fueron las mujeres Uitoto y el trabajo con la comunidad misma lo que me mostró que la humildad, la sencillez, la disposición a entregarme con mi historia, emociones, fuerzas y debilidades y el verdadero interés y compromiso con la comunidad son más importantes que querer disolver de golpe las grandes estructuras. Porque así es como estas asimetrías de poder se agrietan y empiezan a desmoronarse. Eso es lo que logran las interpelaciones amistosas, el diálogo, el intercambio y la puesta en común de las experiencias, historias de vida, con los puntos comunes y las diferencias. Soy consciente de que mi trabajo no puede ser nunca neutral, de que sin duda sigo siendo culpable de la complicidad colonial en muchos puntos y de que todavía tengo un largo proceso de aprendizaje por delante, porque hasta ahora solo he dado los primeros pasos en este círculo de aprender, desaprender, volver a aprender de forma continua y en relación con otros seres. La evaluación e interpretación que sigue debe entenderse necesariamente a través de estos ojos.

5.3 Pasos y Metodología Concreta

Etnografía y Proceso de Investigación

Antes de entrar en los métodos concretos de la observación participante y en los encuentros interactivos, conviene describir brevemente el desarrollo de este proceso con las mujeres. Los resultados, pero también los encuentros y momentos particulares en y con la comunidad, se presentan en el Anexo 2. Dado que las mujeres indígenas suelen destacar que no les gusta leer, se eligió este tipo de presentación en los anexos y se entregó al cabildo en forma impresa para que también pudieran consultar los resultados. El contacto con la abuela Paola y la entonces gobernadora Claudia se hizo a través de la profesora Fany Kuiru. Tras una primera reunión con las dos representantes, se realizó una visita al asentamiento para conocer las condiciones de vida y a la gente del cabildo (Anexo 2, 69). Así, fue posible presentar una primera idea de investigación en la asamblea general, donde estaban presentes todas las personas de la comunidad quienes, tras algunas preguntas, estuvieron de acuerdo y

aprobaron el proceso (Anexo 2, 70). Motivadas por esta retroalimentación, ya estaban previstas las primeras reuniones para la elaboración concreta con las mujeres, pero el plan se interrumpió debido a la pandemia. Durante la estancia en Alemania, la autora estuvo en constante contacto con el cabildo a través de la gobernadora, pero no fue posible continuar el proceso hasta su regreso a Bogotá, precisamente para la pisada, es decir, para la inauguración de la Maloka del cabildo (Anexo 2, 72).

La autora pudo, entonces, participar en numerosas actividades del cabildo, como bailes tradicionales y viajes. Durante este tiempo, llevó un "diario intensivo" sobre la etnografía, como lo denomina Progooff (en Espinosa Arango 1995, 29). La autora estuvo presente en todas estas reuniones como observadora participante, y así pudo entender mejor el cabildo, su organización y poco a poco, conocer a la gente y construir una base de confianza con las mujeres. Todas las observaciones, conversaciones, preguntas, análisis y pensamientos quedaron anotadas en entradas detalladas de dicho diario. En las páginas 68-84 del Anexo 2 se pueden encontrar extractos del mismo. Durante este tiempo también se habló una y otra vez del proyecto de investigación, lo que redundó en reelaboraciones y cambios de método para las reuniones. Debido a los procesos internos del cabildo, a la pandemia y, en marzo de 2021, a las protestas sociales, las reuniones previstas tuvieron que posponerse una y otra vez. Así, el arranque estaba previsto originalmente para el 30 de diciembre de 2020 (Anexo 2, 80), pero a esto le siguió la reanudación del toque de queda en Bogotá, por lo que el inicio oficial solo pudo darse a finales de febrero, con la preparación del Casabe y la Caguana (Anexo 2, 4-10).

Encuentros

Para conocer mejor a las mujeres y su forma de construir la memoria, se desarrollaron diferentes métodos. El Anexo 1 muestra el proceso con sus encuentros aprobado por el Comité de mujeres, y explica brevemente cada uno de los métodos, las preguntas orientadoras y los objetivos de las actividades. Durante la realización de estas reuniones, algunos métodos tuvieron que ser adaptados, modificados o suprimidos, lo que resultó en siete reuniones, incluida la presentación de los resultados, que se documentan en el Anexo 2, páginas 3 a 67.

Los métodos se configuraron a partir de la experiencia de trabajo en talleres y de la labor educativa de la autora, que los combinó con las tradiciones, los relatos, la gastronomía y los rituales de los Uitotos, de manera que se crearon módulos que, por un lado, pretendían iniciar el diálogo para hablar de la memoria y, por otro, buscaban servir al proceso de las mujeres para configurar su incidencia interna y externa, es decir, según la IAP, llevar a una transformación de sus vidas. Estos métodos reflejan tanto las cosas que las mujeres querían contar como aquellas sobre las que había silencio. Siempre se cuidó el equilibrio entre la reflexión individual y la dinámica grupal del cabildo y se trabajó también con proyecciones hacia el

futuro. Como muestra Tuck, la complejidad de la violencia, el poder y la resistencia también puede revelarse a través del trabajo con los deseos y los sueños (en Crosby y Lykes, 2019, 12–13).

Así, se crearon métodos y reflexiones a partir de la elaboración de Casabe, de mapas sociales y de una línea de tiempo; a partir del río de la vida, del árbol de la abundancia, de la elaboración de máscaras y de una canción colombiana sobre las manos de las mujeres. Cada método fue ejemplificado por la vida de la autora, de modo que las mujeres no tenían que hacer algo que la propia autora no estuviera dispuesta a hacer. Además, a petición de las mujeres, las actividades estaban abiertas a todas las personas del cabildo, por lo que también participaron muchxs niñxs y, a veces, algunos hombres. Cada vez se cocinó un sancocho en conjunto, ya que la comida siempre debe estar garantizada para todxs durante las actividades de la comunidad; en estas conversaciones alrededor de la candela, mientras se peleaba la papa, surgieron diálogos muy interesantes y personales. De igual manera, siempre se realizaba un mambeadero paralelo a las actividades, para que los hombres también estuvieran presentes. En la discusión con el Comité de mujeres (Anexo 2, 82-84), también se determinó que los abuelos y las abuelas debían estar siempre presentes, en caso de que se abrieran las heridas con estos temas difíciles, para sanarlas y calmar a la gente si estallaban en llanto. Para esto, la autora también garantizaba que las plantas necesarias para los rituales de sanación estuvieran disponibles. Las descripciones detalladas de las reuniones se encuentran en el Anexo 2. Por motivos de protección, solo se mencionan los nombres sin apellido de las mujeres y se anonimizan parcialmente las secciones muy personales.

6 Monifue Uruki

6.1 Contexto del Cabildo Monifue Uruki - Gente de Abundancia

El territorio urbano en el que se ha asentado mucha población Uitoto, en Bogotá, se encuentra en el extremo sur de la capital, en la localidad Usme, casi en el Parque Entre Nubes. Para llegar allí, se suele tardar unas dos horas desde el centro de la ciudad, dependiendo del tráfico. Primero hay que tomar el Transmilenio, el autobús rápido de la ciudad, hasta la última parada, Portal Usme, desde donde hay que subir la montaña otros 40 minutos en un alimentador. Se llega al barrio Alfonso López; desde allí, se puede tomar un carro particular, que cubre la distancia hasta la cima de la montaña, un taxi o caminar. Sin embargo, no se recomienda ir a pie, dado que se accede al asentamiento desde abajo y el camino es muy inseguro. En carro particular se llega desde arriba, se conduce hasta el último punto del camino pavimentado y se inicia un descenso a pie de unos 20 minutos hasta la Maloka, el lugar tradicional de encuentro. El asentamiento por el que se pasa pertenece a familias del cabildo, por lo que el riesgo de asalto es muy bajo aquí. Sin embargo, durante mis³¹ actividades y visitas, siempre me acompañaba alguien de la guardia para ayudarme con los materiales y las compras para la olla comunitaria, pero también para garantizar mi seguridad.

No hay nombres de calles o direcciones individuales en el asentamiento, llamado Polígono 194, La Esmeralda. Las casas son autoconstruidas con troncos de árboles del bosque cercano, madera y techos de chapa. Algunas casas tienen un suelo de restos de laminado o madera, pero la mayoría de los suelos son de tierra. El equipamiento de las casas varía: mientras algunas familias tienen lavadora y baño, otras cocinan sobre el fuego y lavan en la quebrada cercana. La mayoría de las casas están provisionalmente conectadas a la red de agua y electricidad, pero son frecuentes los cortes de electricidad y a veces el agua no llega durante varias semanas. Sin embargo, la valoración del Sisbén³² no suele ser favorable para las familias, por lo que muchas de ellas reciben poca o ninguna ayuda estatal. Por ejemplo, una persona me hizo la pregunta retórica durante una visita privada: “si esto no es pobreza, ¿qué es la pobreza?”.

En el asentamiento viven unas 90 familias Uitoto, con muchxs niños, niñas y jóvenes. Lxs primerxs indígenas se asentaron allí hace más de 15 años y cada vez son más las personas que se unen a ellxs. Muchxs no pueden pagar el alquiler, la electricidad y el agua en la ciudad,

³¹ En algunos casos, se utiliza la primera persona del singular para indicar la percepción personal de la autora sobre la situación abordada.

³² El Sisbén es una entidad estatal que clasifica a la población en situación de pobreza con una puntuación según la cual tienen acceso a los beneficios sociales y económicos correspondientes.

otrxs renuncian a condiciones de vida seguras para estar con su familia y otrxs vienen directamente desde sus territorios hasta el asentamiento. Aunque las razones y las historias son muy diferentes, un día Lili encuentra palabras para lo que muchxs dicen de diferentes formas: “Acá en el asentamiento no estamos porque así nos gusta [...] nosotros tenemos nuestro territorio, nosotros es que venimos por una causa que nos pasó a nosotros y acá estamos llorando [...]” (Anexo 2, 16). Una de las principales razones por las que la población indígena se instala en la ciudad es, sin duda, el conflicto armado. La anterior gobernadora, Claudia, afirmó que entre el 80-90% de las familias son víctimas del conflicto, aunque algunas no quieren ser registradas en estadísticas oficiales. Al mismo tiempo, también hay excombatientes que viven en el asentamiento y están involucradxs en la comunidad. Sin embargo, no debe reproducirse de ninguna manera la imagen blanca y negra de víctima y victimario, ya que los vínculos y las relaciones son mucho más complejos. Hasta hoy, algunxs se ven obligadxs a abandonar su territorio como desplazadxs, otrxs temen el reclutamiento forzado y otrxs vienen a la ciudad en busca de trabajo o estudio. Por muy diferentes que sean los motivos, la realidad que encuentran en el asentamiento es dura y la comparten como cabildo.

Además de los problemas, los retos y las numerosas formas de violencia, como las condiciones de trabajo indignas, la fuerte violencia en el barrio, el consumo de alcohol y drogas, la represión estatal y la corrupción, también hay que mencionar numerosos éxitos y aspectos positivos del cabildo. Entre ellas está la constitución como cabildo independiente, lo que permitió la separación del cabildo del centro de Bogotá, con el que había disputas por contenidos y finanzas; la construcción de la Maloka en el 2020; la supervivencia a la pandemia y las constantes fiestas tradicionales, bailes y mambeaderos, que mantienen viva la tradición y la cultura en la ciudad.

Las diferentes formas de violencia, pero también de resistencia, se tratarán con más detalle en los siguientes capítulos. En este punto, sin embargo, hay que subrayar de nuevo que lxs indígenas en contextos urbanos no son en absoluto una masa homogénea, sino una composición heterogénea de personas que comparten algunas necesidades y luchas, pero no todas. No tiene las mismas necesidades un cabildo del centro de la ciudad que un cabildo de un asentamiento de la periferia; no es lo mismo una familia víctima del conflicto y una que ha venido a trabajar a Bogotá, y no necesita lo mismo una joven estudiante que una madre soltera que trabaja en la limpieza. Todo esto debe tenerse en cuenta al leer los siguientes resultados, que son patrones y pautas, pero que nunca se reflejan en todas las personas de la misma manera.

6.2 La Construcción de la Memoria

6.2.1 Las Violencias Vividas por las Mujeres

Como se señaló en el capítulo 2, la violencia vivida por las mujeres indígenas no se puede reducir a una sola forma, ni se puede apretar en una lógica lineal temporal occidental. Por eso, este análisis de los resultados de los talleres y los relatos que las mujeres compartieron no se reducirá al conflicto armado, sino que incluirá todas las formas de violencia que se enfrentaron y siguen enfrentando y a través de las cuales se conforman las realidades actuales de la vida de las mujeres. Eufrasia también lo destaca en una reunión organizativa de los talleres:

También hay muchas mujeres que no son víctimas de desplazamiento, que llegaron a la ciudad buscando mejor vida, con otras expectativas, que ahora no tienen trabajo, están en entornos de violencia, con hijos en la drogadicción, muchas mujeres cabeza de hogar, que desean un mejor futuro para sus hijos, pero que a veces ni tienen con que alimentarlos. (Anexo 2, 83)

Esto demuestra que todas las formas de violencia han de ser consideradas y no se puede enfocar la violencia por el conflicto armado sin reconocer las otras formas. Aunque los actos de violencia se agrupan aquí en diferentes hechos para su mejor comprensión, están fuertemente interconectados, se repiten y se refuerzan mutuamente.

Violencias en el marco del conflicto armado

En el contexto del conflicto armado, las mujeres indígenas del pueblo Uitoto tuvieron que sufrir diversas violencias que, en muchos casos, fueron la causa de su desplazamiento, razón por la cual llegaron a Bogotá. El desplazamiento forzado va de la mano tanto de la ejecución como de la amenaza de daños físicos y psicológicos para la persona, su familia u otros seres queridos. Sin embargo, lxs Uitoto también comentaron que la relación con la guerrilla variaba mucho de un pueblo a otro. Mientras que en un poblado la guerrilla se limitó a pasear y casi no interactuó con lxs habitantes, otras comunidades fueron obligadas a realizar trabajos y a entregar cosechas o alimentos, y las niñas fueron esclavizadas por la guerrilla para realizar trabajos domésticos, que a menudo iban acompañados de violencia física, sexual, económica y psicológica. Así se formó una convivencia, entre la población local indígena y lxs combatientes de la FARC-EP, que siguió sus propias normas y reglas. Algunas personas también cooperaron voluntariamente con la guerrilla y les ayudaron en el tráfico de drogas y armas; hubo actos de venganza y celos en las comunidades y predominó el ambiente de violencia, intimidación y amenazas. Estas condiciones de vida y/o un acto de violencia sumamente grave, como el asesinato de un miembro de la familia, una amenaza de muerte o una amenaza extrema para su integridad física o la de su familia, provocaron el desplazamiento de las mujeres de sus hogares (Anexo 2, 20; conversación del 28 de noviembre del 2020). Los testimonios indican que fueron los asesinatos selectivos, en su mayoría homicidios de los familiares

masculinos de las mujeres, los que llevaron al desplazamiento. Por ejemplo, Maura afirma: “Yo soy víctima del desplazamiento [...] llegué a Bogotá cuando me mataron a mi marido [...] nunca pude superar este dolor, no me ayudaron a sanar” (Anexo 2, 83).

El testimonio de A. demuestra que los combatientes también fueron víctimas de los asesinatos de su propia guerrilla, y que sus familias se vieron obligadas a abandonar sus hogares y huir de esta violencia: “[...] y de allí ya salí mal, [...] porque me mataron a mi hermano, que era un guerrero, sobre esa razón fue que me vine” (Anexo 2, 28). Diana añade otro aspecto a estas declaraciones:

Muchos conflictos, muchas cosas que dan tristeza y ganas de llorar [...] A razón de esto estamos en la ciudad, porque a los grandes líderes los desterraron del territorio, o a ustedes también como lideresas, o si tenía un hermano también tuvo que salirse de su territorio [por amenaza o asesinato de familiares]. (Anexo 2, 23)

Está claro que la participación política y la asunción de cargos importantes dentro de la comunidad, en particular, también suponían un peligro para las personas que los ocupaban y sus familias. A través de este ejercicio de violencia contra personas líderes, toda la comunidad se vio amenazada y, por lo tanto, se debilitó el tejido social.

Otra de las principales razones del desplazamiento fue el miedo al reclutamiento forzado de los niños, las niñas y, sobre todo, de los y las jóvenes. En ese sentido, Lili habla de amenazas de muerte directas, pero también del temor de que la guerrilla reclutara a su hija: “yo me vine en esa época ya por acá en el 2000 porque ya mi vida fue muy triste, porque me iban a llevar mi hija, entonces me escondí con ella, hasta que llegué a la base militar que se llama Arara-cuara, hasta llegué acá [...]” (Anexo 2, 28).

En muchos casos, las mujeres tuvieron que sufrir esta violencia debido al comportamiento y las decisiones de los líderes que hicieron negocios con la guerrilla y/o no obedecieron a sus órdenes. Como describe Iris: “Somos víctimas de líderes hombres, que nos entregaron, ellos hicieron mucho daño a las comunidades, a las mujeres que muchas sufrimos la pérdida de nuestros esposos, hijos, hermanos [...]” (Anexo 2, 83).

Estos son solo algunos ejemplos de cómo las mujeres recordaron la violencia que sufrieron en el conflicto armado. En las narraciones sobre su desplazamiento, las mujeres se limitaron en su mayoría al suceso determinante y a su llegada a Bogotá. No proporcionaron una descripción o un análisis detallado de esta violencia, sino que se trató de un mero inciso o de una corta anotación. Más bien, la atención se centró en el hecho de que este acontecimiento sigue influyendo en sus vidas hasta hoy. Además, cabe destacar el fuerte pensamiento colectivo, ya que la comunidad y las consecuencias de la violencia estuvieron siempre en primer plano. A su vez, estas afirmaciones de carácter colectivo fueron apoyadas por experiencias de violencia personales y afirmadas por otras personas. Aunque la violencia sufrida no es un tema

tabú, la gente sigue siendo muy discreta y reacia a hablar de ella, como se analizará más adelante en este trabajo.

Violencias en los Internados y en la Cauchería

Es necesario decir que no solo la violencia del conflicto armado, sino también la violencia contra los ancestros durante la cauchería sigue estando presente. El conflicto armado no puede pensarse en un espacio separado de la historia antecedente, y está profundamente conectado con la historia de violencia en forma de desplazamiento, como afirmó Diana en la socialización de la línea de tiempo: “[...] las víctimas, por las que estamos acá en contextos de ciudad, por diferentes motivos, no solamente por el conflicto armado, sino eso viene ya de mucho antes, mucho antes atrás [...]” (Anexo 2, 23).

Otra expresión de la violencia colonial y occidental se manifiesta con mayor intensidad en los internados católicos. Así lo señalaron las mujeres que estuvieron expuestas a esta violencia contra sus cuerpos en los internados católicos, donde se prohibía su lengua y se las obligaba a recibir una ‘educación occidental’ con métodos de tortura, como contaron las abuelas Lili y Genoveva:

Pero cuando yo llegué en la pedrera Amazonas, pues mi vida fue muy triste, porque yo no hablaba esta lengua castellano, sino hablaba pura lengua materna y a mí me daban coscorrones. Por aquí tengo heridas y no podíamos hablar la lengua materna porque ellos nos decían que éramos satánicos, que éramos diablos [...] pero a los 6 meses ya aprendí la lengua occidental, ya aprendí a decir 1,2,3,4,5,6 –a, e, i, o. Pero eso no fue fácil, me merecí muchos coscorrones, me daban muchos reglazos en las manos, nos pegaban con un rejo y mi vida fue muy triste. (Anexo 2, 27)

Cuando teníamos 4 o 5 añitos, ya las monjas nos recogieron, cuando hicieron el orfanatorio, nos fuimos pa’ la Chorrera, allá pues no sabía hablar español. [...] Nos amarraban la boca con palitos. (Anexo 2, 27)

En estas declaraciones se evidencia la gravedad de la violencia directa, que no solo se manifiesta en las cicatrices físicas, sino también en las consecuencias psicológicas y sociales para toda la comunidad Uitoto. Las mujeres mayores frecuentemente hablan de la terrible época en los orfanatos, pero también sus hijas y nietas cuentan sus historias. Esto deja claro que este dolor trasciende las generaciones y tiene efecto en todas las personas y en el tejido social entero de la comunidad.

Violencias Domésticas Basadas en Género

Aunque muchas de las violencias mencionadas pueden atribuirse al hecho de ser mujer, en este punto abordaremos explícitamente la violencia doméstica que han sufrido las mujeres a manos de sus maridos, parejas o padres. Este tema de conversación surgió casi siempre mientras cocinábamos juntas. En una oportunidad, una de las mujeres contó los ataques violentos cometidos contra ella por parte de los miembros varones de su familia, que a menudo

iban acompañados por el consumo de alcohol y drogas. En otra reunión, las mujeres contaron que una joven fue gravemente herida por su hermano borracho, quien le clavó un cuchillo en el hombro varias veces. Los motivos de este delito no deben especularse aquí, más bien se debe subrayar que este tipo de actos violentos son casi un hecho cotidiano en la comunidad. Por ejemplo, una de las mujeres preguntó “¿su esposo no le pega?”, como si fuera lo más normal, y otra respondió “¡no, nada! [...] de mi papá sí tengo cicatrices” (Anexo 2, 20). Muchas de las mujeres han tenido o tienen relaciones violentas y a menudo la preocupación por sus hijos e hijas es un factor decisivo para liberarse de ellas. Una de las mujeres explica: “cuando la niña tenía 11 meses de nacimiento, me separé por seguridad, porque allá en Leticia se me volvió drogadicto [refiriéndose a su compañero]” (Anexo 2, 30). Es importante aclarar que la violencia doméstica se produce tanto con las parejas indígenas como con compañeros no indígenas.

Genoveva denunció otra forma de violencia basada en género; fue casada a la fuerza cuando era una niña y no tenía libertad de elección sobre su vida:

[...] mi papá dijo, usted ya no tiene que estudiar más, tiene que vivir con este señor [...]; yo le dije: “papá, pero cómo, si yo no distingo ese señor, ¿cómo voy a vivir con el señor?” [...]. Usted tiene que vivir, tiene que vivir [...] yo a las malas tenía que ir a vivir con ese señor [...] allí tuve mi primera hija y mi vida allí quedó amarrado. (Anexo 2, 30).

Llama la atención que las mujeres a veces no suelen percibir la gravedad de estos actos de violencia que se intercambian como ‘chismes’, ya que forman parte de su vida cotidiana. Al mismo tiempo, las mujeres no se quedan en una narrativa de víctimas, sino que destacan cómo cuidan la familia, crían a sus hijxs y son capaces de seguir adelante. Además, estas conversaciones también demuestran la gran confianza que tienen las mujeres Uitoto entre ellas, y lo importantes que son estos espacios en los que pueden reunirse de forma segura e intercambiar sus experiencias.

Violencia y Represión Política

[...] hemos sido atropellados, hemos sufrido del conflicto armado, han torturado a las abuelas, a los abuelos, hemos sido maltratados, pedimos ayuda al gobierno, pero no, es imposible, pero aquí como Monifue Uruki vamos a resistir. El enemigo de nosotros no es Covid, no es una enfermedad, el enemigo de nosotros es la misma entidad, la misma alcaldía, las entidades son nuestros enemigos [...] tenemos muchas necesidades, no tenemos agua, no tenemos energía pero aquí estamos luchando. (Anexo 2, 9)

Las palabras de un defensor de la guardia no podrían ser más claras: para él, y para muchas personas del cabildo, es el Estado y sus instituciones los que ejercen la mayor violencia contra el pueblo, así como contra los individuos. Muchxs de los Uitoto se contagiaron gravemente de COVID-19 y tuvieron que luchar por su vida; sin embargo, la declaración demuestra que el Estado es un enemigo peor para ellxs que esa enfermedad, que el conflicto armado o, incluso, que la cauchería. Al mismo tiempo, se constata que no solo no han recibido ningún tipo de

apoyo tras el desplazamiento y que la ayuda no llega ni siquiera en tiempos de pandemia, sino que además los problemas estructurales, como el suministro de agua y energía, no están siendo abordados por el Estado o la alcaldía. Así, se vulneran sus derechos como víctimas del conflicto armado y sus derechos colectivos como cabildo de un pueblo indígena. Pero no es solo la falta de acción de las instituciones, también hay una acción violenta directa por parte de estas, como muestra el ejemplo del intento de desalojo y demolición de la Maloka (Anexo 2, 78). A partir de la construcción de la Maloka, se han producido enfrentamientos con las autoridades estatales. Esa vez, en diciembre de 2020, la policía, el ESMAD³³, los militares, la alcaldía y el gobierno intentaron destruir la Maloka y desalojar el asentamiento. Los hombres y mujeres Uitoto del cabildo se defendieron con palabras, bailes y canciones y consiguieron una mesa de trabajo. No obstante, hoy siguen contando con horror lo ocurrido ese día: la policía intentó destruir con motosierras su Maloka, su espacio comunal y espiritual. Esta es una clara acción racista del Estado contra una comunidad indígena y su cultura, cuyas familias son víctimas registradas de desplazamiento. Esto también se refleja en las fuertes acusaciones de que la comunidad indígena está destruyendo el Parque Entre Nubes. En realidad, lxs indígenas tienen mucho cuidado de conseguir allí solo la madera necesaria, los palos para sus casas y la Maloka. También van a cazar y pescar allí, pero esto no supone ninguna amenaza para el ecosistema, a diferencia de las intervenciones realizadas por la población no indígena (Rivera Rueda, 2020).

Iris subraya que su situación en la ciudad ha empeorado:

Estamos hablando de víctimas del conflicto, de desplazamiento, pero ¿quién dice que hoy estamos mejor?! Acá en la ciudad estamos peor que antes, antes teníamos miedo de la guerrilla, de los grupos armados, pero ahora es el mismo Estado que viola nuestros derechos, la misma alcaldía, son miedos diferentes y quizás peores que antes [...]. (Anexo, 82)

Lili también destaca la ausencia estatal en su condición de población desplazada y víctima: “[...] acá estamos llorando porque las instituciones del gobierno no nos quieren. No nos quiere tener en cuenta, que nosotros somos desplazados, somos víctimas, y acá estamos sentados, pero acá ha sido muy duro la situación. [...]” (Anexo 2, 16).

Estas violencias estructurales y condiciones de vida precarias en la ciudad serán tratadas con más detalle a continuación, ya que son esenciales para comprender las consecuencias socio-culturales del desplazamiento en la vida de las mujeres Uitoto.

³³ ESMAD significa Escuadrón Móvil Antidisturbios, una unidad especial de la Policía Nacional de Colombia para el control de disturbios. Estas unidades actúan con la máxima brutalidad contra lxs manifestantes y han sido objeto de intensas críticas internacionales y nacionales por su desmedida fuerza y violencia.

Violencia Estructural y por las Condiciones en la Ciudad

Lxs Uitoto no llegaron a un hermoso lugar intacto de la naturaleza, sino a un basurero ilegal. Genoveva recuerda que incluso se encontraron cadáveres: “fue cuando llegamos que había restos de muertos por todos lados y tuvimos que limpiar todo el territorio de estos espíritus” (Diario de campo, 27 de febrero de 2021). Esta descripción literal y en un sentido espiritual debería ayudarnos a comprender mejor dónde y en qué condiciones se han asentado las familias. Oficialmente, se trata de una ocupación ilegal de tierras y se considera a las personas como invasoras, pero todo esto debe verse en el contexto de su desplazamiento, caracterizado por la ausencia de ayuda estatal, la desesperanza de las familias y las condiciones del lugar. El terreno se limpió y las primeras familias construyeron allí sus casas. Paulatinamente, cada vez más Uitotos se mudaron al asentamiento, porque no podían pagar el alquiler y los servicios públicos en la ciudad de Bogotá.

En el asentamiento, muchas familias viven en la pobreza. Esto se refleja en confesiones como la de Débora, que ni siquiera posee una mesa (Anexo 2, 9). Además, siempre se necesitan donaciones de cualquier tipo, como ropa, juguetes o material escolar para los niños y las niñas. El clima frío y lluvioso dificulta la vida en la zona del páramo. Cuando llueve, los caminos improvisados se convierten en barro y el agua suele entrar a las casas, lo que destruye los pocos muebles y, en combinación con el frío, provoca enfermedades. La afirmación entre sería y risueña de una de las mujeres —“cuando llegué, mi bebé estaba inundado”— ilustra la gravedad de estas situaciones, ante las cuales solo se puede reaccionar con humor. La precariedad es evidente en el hambre que muchas familias denuncian y en el apoyo que piden para poder comprar alimentos. Este fue un tema muy frecuente en las conversaciones privadas; Genoveva, por ejemplo, dijo que no había comido arroz desde el comienzo de la pandemia porque se había encarecido mucho. Soledad, por su parte, encontró palabras muy claras: “Vivir en la ciudad es muy difícil [...] es para los más duros, mis primos no aguantaron. Es que los indígenas en la ciudad sufrimos hambre. A veces no hay para comer [...] estaba flaca, muy flaquita, se me notaba el hambre que sufrí” (Diario de campo 18 de noviembre 2020, Anexo 2, 74). Como muchxs trabajaban en el sector informal, las necesidades y el hambre se vieron agravadas por la pandemia. Aunque llegaron algunas ayudas del gobierno, no fueron suficientes.

Otro aspecto a considerar es el alto nivel de violencia en el barrio donde se encuentra el asentamiento. En casi todas las visitas se habló del abuso de alcohol y drogas, así como de agresiones físicas, tanto de la gente del cabildo como, sobre todo, de lxs vecinxs no indígenas. Los actos de violencia iban desde el consumo extremo de alcohol, la inhalación de pegante, hasta las peleas a golpes, los machetazos, el disparo y asesinato de un joven que no pertenecía al cabildo y el ataque con cuchillo a una joven. Las mujeres manifestaron una y otra vez

su preocupación por este ambiente violento y por el hecho de que la violencia en los asentamientos vecinos no indígenas está aumentando (Anexo 2, 13, 23, 38). Las familias Uitoto no se meten en asuntos ajenos al cabildo y tratan de evitar estos barrios. Aunque no es la misma violencia del conflicto armado del que muchxs tuvieron que huir, es indiscutible que supone una nueva amenaza para su integridad física, su vida e incluso su bienestar psicológico. Así, el caleidoscopio de violencia sigue girando con formas cambiantes.

Esto también es evidente en otras modalidades violentas, como la adaptación a la vida en la ciudad, cosa que no fue fácil para las familias Uitoto. Desde la comida, el transporte y el caos de una ciudad como Bogotá, hasta la contaminación del aire, todo era nuevo y desconocido para ellxs. Este fue un tema común que se conversó con mucha frecuencia en los encuentros. Las participantes compartieron algunas de sus experiencias y sentires, por ejemplo, el hecho de que extrañan el río donde pueden lavarse, o que no les gusta ducharse (Anexo 2, 71). También afirmaron:

Fue durísimo para mí comer todas esas verduras, carne [...] ni siquiera sabía coger la cuchara, el tenedor. Yo comía pura sopa, la carne me daba pena porque tenía que cortar y no sabía utilizar nada de eso, era pura mano. [...] porque allí uno pudo respirar bien, y pues acá en Bogotá, cada vez que pasan carros, los buses tiran humo y dañan al medioambiente [...]; y pues acá este clima no me favoreció, me enfermé, casi me muerdo [...]. (Anexo 2, 29)

Este choque provocó cuestionamientos sobre la identidad que fueron acompañados por la discriminación en la ciudad y el sentimiento de soledad descrito por varias mujeres. Aunque han encontrado una comunidad en el cabildo, esta no puede sustituir a su comunidad de origen. Por ejemplo, una joven indígena Tikuna dice que, a pesar ser recibida amistosamente y de disfrutar aprendiendo de lxs Uitoto, aún no siente confianza con la cultura y la comunidad (Anexo 2, 16, 49, 50). Los fundamentos de la identidad indígena incluyen, entre otras cosas, una estrecha conexión con la naturaleza, el territorio y una profunda espiritualidad. Zol describe cómo siente esta ruptura en su identidad: “Diferente [...] se siente muy diferente porque uno como se siente la identidad muy relacionada con la naturaleza, pero aquí en la ciudad es distinta porque una se siente como sola y triste. Porque nadie habla con uno [...] uno va perdiendo esa identidad entonces hay mucha diferencia, es distinta” (Anexo 2, 49).

Resulta evidente que, en su construcción de la memoria, las mujeres hablan mucho más de la llegada a la ciudad y de los retos asociados a la nueva situación que de la violencia que provocó su desplazamiento. Además, este relato no se limita a la llegada, sino a la violencia constante y continuada en la ciudad.

Violencias en el Proceso Organizativo de la Comunidad

Como en cualquier proceso de organización de base, en el cabildo surgen dificultades y disputas internas, que se reflejan en desacuerdos de contenido, en la falta de participación y unidad,

en antipatías personales que repercuten en el colectivo, y en cuestiones económicas, políticas, culturales y espirituales. Estos aspectos no pueden ni deben enumerarse aquí en detalle, ya que se basan en parte en información confidencial dentro del proceso. Se pretende más bien dar a entender que las formas de abuso de poder o los chismes, pueden ser también una forma de violencia. Muchas mujeres se quejan de los chismes y las murmuraciones dentro de la comunidad, pues crean sentimientos negativos y ponen en peligro la unidad. Además, a algunxs de los responsables se les acusa de irregularidades en la organización, mala gestión y falta de liderazgo, así como de distribución injusta de fondos de proyectos y donaciones e, incluso, de corrupción. Todo esto agrava la situación de confianza e igualdad dentro de la comunidad (Diario de campo 20 de noviembre 2020, Anexo 2, 75).

Violencias por Condiciones del Trabajo

Las mujeres también sufren violencias en el mercado laboral y en el entorno de trabajo. En primer lugar, es muy difícil para las jóvenes indígenas encontrar trabajo en la ciudad. La mayoría termina en el sector informal, como vendedoras, empleadas en hogares privados, como cocineras, en diferentes servicios de limpieza, en el negocio de las flores o en empresas de seguridad privadas con sueldos muy bajos. Lili cuenta de su trabajo como recicladora y de su llegada a la ciudad:

Yo fui recicladora porque reciclar no es como cosa mala, sí robar o hacer cosas malas. Pero me daba pena meter mi mano en una basura [...] me dijeron que pase la hoja de vida al Jardín Botánico. Yo le dije, yo no sé qué es hoja de vida [...] fui coordinando la Maloka allí [...] fue difícil pa' llegar en este montaña de cemento. (Anexo 2, 31)

Se hacen visibles en este comentario las indignas condiciones de trabajo, así como la complejidad de un sistema económico en la ciudad que funciona de forma distinta a la unidad colectiva y el trabajo en la chagra en sus comunidades. En consecuencia, las mujeres vuelven a sufrir una violencia estructural que las discrimina y les dificulta la vida digna. Además, muchas son también madres solteras cabeza de hogar y tienen que ocuparse de criar a sus hijxs y mantener a sus familias. Esta carga múltiple se pone de manifiesto en muchas ocasiones. Hace dos años, una de las niñas del cabildo murió porque la madre tuvo que llevarla a trabajar a un campo de fresas, donde se produjo un accidente. Esto muestra lo difícil que es la situación de una madre soltera. Por esto es imprescindible un servicio de guardería con enfoque intercultural para que las mujeres puedan dedicarse a su trabajo, sabiendo que sus hijxs están siendo bien cuidadxs. Así, las mujeres subrayan que para ellas sus familias, especialmente lxs hijxs, son siempre "lo primero, lo segundo y lo tercero" y que esto no suele ser compatible con las largas jornadas de trabajo (Diario de campo, 20 de noviembre de 2020, Anexo 2, 75). Al mismo tiempo, las jóvenes tienen que asumir responsabilidades a una edad temprana y cuidar de sus hermanxs menores, por lo que no pueden continuar su propia formación. Es

evidente que las mujeres siempre tienen múltiples tareas por las cuales no son bien remuneradas ni reconocidas (Diario de campo, 19 de diciembre de 2022, Anexo 2, 79).

Conclusión Intermedia: Violencias por Impedimento de Realizar los Proyectos de Vida

En este capítulo se hace evidente que sí se está hablando del desplazamiento y las violencias sufridas en el marco del conflicto armado. Sin embargo, las narraciones no son detalladas y a menudo solo se menciona brevemente su contexto. En la construcción de la memoria, la atención se centra más bien en las consecuencias que conlleva el desplazamiento y los impactos que han tenido en la vida de las mujeres hasta la actualidad. Es importante entender la construcción de la memoria de las mujeres indígenas como un caleidoscopio de violencia, en el que tanto las experiencias de las ancestras en los internados y durante la cauchería, como las diversas formas de violencia vividas en el conflicto armado o en el presente en la ciudad, tienen una estrecha relación, por lo tanto, no pueden ser pensadas por separado. Cada una de las mujeres ha vivido varios acontecimientos que le han impedido realizar el proyecto de vida que deseaba. Esto también se refleja en varias actividades en las que las mujeres expresaron sus deseos para el futuro, tanto a nivel personal como para la comunidad. La mayoría de los aspectos eran argumentos básicos para poder llevar una vida digna y describen las necesidades actuales: “Que mis hijas tengan un futuro, ser profesional, trabajar en mi territorio, tener un hogar, flores alrededor de la casa, estar bien, siempre estar con la comunidad” (Anexo 2, 59-60). Y para todas las mujeres del cabildo: “Trabajo para todas las mujeres, salud, igualdad, comprar el terreno, centro educativo / jardín infantil, hacer una chagra / invernadero, teleférico” (Anexo 2, 35).

Esto permite concluir que la situación actual y las necesidades urgentes están muy presentes en los discursos de las mujeres y tienen una gran importancia para ellas, pero, al mismo tiempo, que han surgido como consecuencia de los actos de violencia sufridos. Es importante tener en cuenta que la violencia directa, estructural y cultural se entrecruza e impacta a las mujeres, lo que tiene consecuencias a nivel individual, familiar y colectivo. Además, llama la atención que muchas de las mujeres también se refieran en su construcción de la memoria a la violencia que han sufrido otras mujeres en sus cuerpos, sus territorios o en su espiritualidad. Y, dado que muchas también afirmaron que se sentían solas, queda demostrada la importancia de compartir estos recuerdos en un espacio seguro. Al hablar de las violencias experimentadas, los dolores y sufrimientos, pero también de las estrategias de resiliencia, les queda claro que no son las únicas personas que han vivido todo esto, además de encontrar aliadas en el cabildo.

Asimismo, en el caso de la violencia basada en el género, es especialmente importante que las mujeres puedan intercambiar experiencias entre ellas y tomar conciencia de la gravedad

de los actos, dado que otro aspecto que se pone de manifiesto en la construcción de la memoria es la relativización de la violencia. Esto va de la mano con el hecho de que las mujeres se ven a sí mismas como fuertes y 'berracas' y no quieren ser representadas como víctimas, sino, como se verá detalladamente a continuación, como mujeres capaces y resistentes.

6.2.2 Las Resistencias en la Memoria

La resistencia de las jóvenes indígenas debe verse siempre en el contexto de las múltiples y continuas formas de violencia de su historia. Estos actos violentos han tenido como objetivo destruir a la mujer, la comunidad, la cultura y los conocimientos de lxs Uitoto. Por lo tanto, aquello que puede parecer rutinario y cotidiano para nosotrxs es, en el caso de los pueblos indígenas, un símbolo de supervivencia y resistencia. Así lo destaca Sol en la actividad sobre la historia del Árbol de la Abundancia: "Aunque estemos en la ciudad no debemos perder nuestra identidad y saber de dónde soy, de dónde vengo y saber cuáles son sus raíces [...] que la nueva generación explore huellas de nuestros abuelos y abuelas" (Anexo, 41).

La historia del Árbol de la Abundancia nos sirvió como metáfora de la memoria colectiva. Solo juntxs logramos reunir la difícil y larga historia, de la que cada clan y cada familia tienen una versión diferente. Lo mismo ocurre con la memoria colectiva, que solo puede construirse en conjunto, pero que se nutre de muchas versiones, perspectivas e historias diferentes. Para Paolo, se trata, sobre todo, de "un árbol de resistencia" (Anexo 2, 41), más que de una historia continua de violencias. Las bases de esta resistencia las constituyen las raíces culturales, el conocimiento y sus ancestros, ya que el árbol, a pesar de su gran peso, se sostiene por sus raíces.

Una visión compartida de estos valores culturales, tradiciones y normas es importante para la persistencia de la comunidad y su memoria colectiva. Esto se puso de manifiesto, por ejemplo, en la tarea de dibujar una Maloka por parejas y sin hablar, ya que "solamente pudimos dibujar la Maloka porque las dos sabíamos cómo es" (Anexo 2, 43).

Es importante destacar que toda cultura está sujeta a cambios constantes, incluida la del pueblo indígena Uitoto. Esto, a su vez, se refleja en la construcción de la memoria y la resistencia. Por ejemplo, las redes sociales son hoy en día una herramienta importante para que la comunidad pueda llamar la atención sobre la realidad de sus condiciones de vida. Al mismo tiempo, es especialmente importante para ellxs vivir sus costumbres tradicionales, sus bailes, su gastronomía y su espiritualidad en la ciudad, como una forma de resistencia contra el desplazamiento y la erradicación de su cultura. Es importante entender estas prácticas como una respuesta a la continua violencia que lxs Uitoto siguen enfrentando en Bogotá.

Resistencia Cultural

El acto de resistencia para muchas mujeres comienza con el uso de su nombre tradicional, que lxs misionerxs sustituyeron por un nombre español. La abuela Eufrasia se presenta de la siguiente manera:

Mi nombre es Eufrasia Herrera, pero esto es un nombre robado que pusieron los misioneros cuando fuimos desplazados, pero el apellido mío es Serilla y pues con ese nombre de mi bendito padre y de mi madre se llama Jitomakuei y con este nombre me presento hoy [...] uno está perdido aquí, ¿por qué? Por dejar la región, pero aquí está nuestro conocimiento, ¿por qué? Porque todo lo que uno aprende en la vida, con los abuelos, con los antepasados, está aquí, dentro de esta Maloka, y esa es la palabra más sincera que uno debe vivir y donde haya los alimentos tradicionales [...]. (Anexo 2, 17)

Se destaca aquí lo difícil que es para ella la situación en la ciudad, aunque todo el conocimiento también esté disponible allí, porque todo se enseña y se aprende en la Maloka. A partir de ahí, la palabra se comparte, se endulza, como dicen lxs Uitoto, y se dialoga con todas las personas, lxs seres vivxs de la naturaleza y lxs espíritus. Esto ilustra la importancia de este lugar de encuentro, la Maloka, para la comunidad y la gravedad de la violencia contra esta. De la misma manera, Lili plantea la conexión entre este lugar de enseñanza, la convivencia y el tejido social que hay que hilar:

Mi nombre es Mitofuri, pero mi otro nombre que me colocaron es María Liliana Hernández, el apodo que tengo [...] desafortunadamente estoy acá [...] pero gracias a estas consecuencias que nos trajo, ahora estamos como familia, encontrándonos otra vez [...] me gusta mucho acompañar a los abuelos con las abuelas porque acá viene la convivencia de nosotros, como indígenas. Y estar en una casa esta [la Maloka], es una casa que nos enseña, donde nos criamos noche por noche. Nuestros abuelos compartían todos los costumbres de nosotros y por eso estamos hoy acá, tejiendo este lazo. Porque nosotros hablamos del tejido, para que la nueva juventud, la nueva niñez, la nueva adolescente mire como se comparte la palabra porque los abuelos desde el mambeadero dicen. Estamos tejiendo un canasto asimismo hoy estamos cogiendo este lazo, estamos tejiendo el pensamiento, el conocimiento de dónde venimos, a dónde vamos y que queremos y dónde estamos ahora parados, aquí, adentro de una casa madre que se llama Anaue [...]. (Anexo 2, 18)

Si leemos esta declaración sobre el trasfondo del conflicto armado y el desplazamiento, resulta claro que el tejido de este canasto, como el pueblo Uitoto, se refiere a la construcción de la memoria; esta convivencia pacífica de la comunidad con su cultura propia, en un contexto urbano, es claramente un elemento de resistencia. Además, este es un ejemplo muy oportuno para mostrar que en el discurso de memoria de las mujeres de Uitoto se menciona el sufrimiento, pero, sobre todo, se exponen los aspectos positivos que trajo consigo el desplazamiento. En concreto, se formó una nueva comunidad en Bogotá, una nueva familia. La comunidad es el pueblo, el compartir la palabra en el mambeadero, el consumo del Ambil y del Mambe, las plantas sagradas, los rituales, los cantos y los bailes, la construcción de la Maloka como centro de la comunidad, la lengua propia y la preparación conjunta del Casabe, la Caguana y otros platos de la cocina Uitoto. Todas las mujeres destacaron que la vida cultural es muy importante para ellas y que les gusta participar en esas actividades.

Los bailes no solo sirven para preservar la cultura y ejercer la resistencia, sino que también son un elemento importante en la construcción de la memoria, ya que cuentan historias y expresan sentimientos. Constantemente se celebran bailes tradicionales en la Maloka, a los que una familia o la comunidad invita a cientos de personas. La preparación dura varias semanas e incluye, entre otras cosas, la entrega del Mambe y el Ambil, la limpieza, el cuidado y el arreglo de la Maloka, la preparación del Casabe, la Caguana y los tamales de Yuka. Por lo general en las preparaciones y la fiesta participan todas las mujeres de la comunidad, así que los bailes y otras fiestas y actividades también facilitan el intercambio, el acercamiento y la unión.

Asimismo, la vida comunitaria activa es muy importante para las generaciones más jóvenes, que ya han nacido en la ciudad o cuyas hijxs nacerán aquí. Claudia señala, hablando de la preparación del Casabe:

[...] que para mí, una persona, que no se pudo sentar en la Maloka, que no pude estar en mi territorio, poder hacerlo aquí en la ciudad, para mí es muy importante y sé que para muchos de sus hijos va a ser muy importante de saber cómo hacer el Casabe y que la abuela hoy, la abuela nos enseñe y creo que esto también genera entre nosotras confianza [...] bajo respeto, confianza y compromiso [...] para hacer incidencia a nivel distrital, local e interno. (Anexo 2, 10)

Se destaca, entonces, la importancia de los procesos en la construcción de la confianza, convivencia e incidencia política. De este modo, puede comprobarse que los elementos culturales desempeñan un papel muy importante en la superación de los traumas vividos y en el diseño y la implementación de un nuevo proyecto de vida.

Otro aspecto de la resistencia es la conservación de la lengua indígena Uitoto con sus diferentes dialectos. Por ejemplo, More, de 17 años, está muy orgullosa de que aún entienda el idioma y pueda expresarse en él. Ella recalca que, a pesar de que se les prohibió hablar lengua Uitoto, esta ha sobrevivido (Diario de campo, 14 de noviembre de 2020, Anexo 2, 73). Sin embargo, gran parte de la juventud, sobre todo en la ciudad, no entiende ni habla el idioma y solo conoce unas pocas palabras. A pesar de esto, hay una gran voluntad de revivir activamente la lengua, aunque difícilmente se encuentre gente disponible para transmitirla. Esta transmisión de conocimientos de lxs mayores a las nuevas generaciones es una parte esencial de la cultura, la resistencia y la memoria colectiva.

Por otro lado, dentro de la comunidad se otorga una gran importancia a la curación tanto de heridas físicas como de traumas psicológicos y colectivos, como muestra la siguiente cita de Iris, hablando de la implementación de los talleres:

Yo creo que es muy importante que estén las abuelas, los abuelos, porque vamos a abrir muchas heridas, muchas cicatrices y hasta ahora ni pudieron sanar y puede que más de una que quiebra en llanto, que no puede controlarse más y ¿quién cura esto? ¿Quién la puede calmar para cerrar esta herida? Son los mayores, nuestras plantas sagradas. Tenemos que asegurar

que está el Mambe, al Ambil, la albahaca, salvia [...] porque oler y tocar estas plantas nos puede ayudar a calmar y sanar. Esto lo tenemos que garantizar, no dejar las heridas abiertas. (Anexo 2, 82)

Además del profundo dolor sufrido por el desplazamiento, Iris nos muestra aquí otras estrategias de afrontamiento y resistencia, a saber, la conversación con las abuelas y los abuelos, y el uso de las plantas sagradas del pueblo. Mientras que el olor y el tacto de algunas hierbas como la albahaca o la salvia pueden ayudar a mantener la calma, el Mambe, un polvo hecho de hojas de coca, y el Ambil, elaborado a partir de la planta del tabaco, son plantas sagradas para lxs Uitoto, relacionadas con una profunda espiritualidad. No solo se utilizan las plantas en las conversaciones, compartiendo la palabra, en los llamados mambeaderos, sino también para afrontar el peligro y los sentimientos encontrados al conectarse con los espíritus. Para combatir la pandemia, por ejemplo, además de las recomendaciones occidentales, se utilizaron medios propios como danzas, una dieta adaptada y plantas para prevenir y tratar los casos de COVID-19.

Aunque esta vivencia activa de la cultura se promueve desde dentro de la comunidad, también es interesante que muchos grupos e instituciones que vienen de fuera promueven cada vez más la cultura y la tradición en sus actividades (Diario de campo, 20 de noviembre de 2020, Anexo 2, 75). Como se ha mencionado anteriormente, la cultura y la comunidad son extremadamente importantes para la población desplazada, ya que les permiten superar las consecuencias del conflicto armado y empezar de nuevo en la ciudad, pero sin dejar de vivir su identidad de forma colectiva. Bella lo expresa de la siguiente manera: “estoy muy feliz [...] nunca me imaginé encontrarnos nuevamente aquí en el asentamiento, las mismas personas que convivíamos allá, ahora estamos acá [...] entonces a mí me encanta muchísimo lo que es lo cultural, el baile [...]” (Anexo 2,17).

Un enriquecimiento en el contexto urbano es, sin duda, el encuentro de muchas culturas y pueblos con sus conocimientos y espiritualidades, que permiten un amplio campo de aprendizaje mutuo y pueden también reforzar la propia identidad indígena de la comunidad Uitoto. En efecto, aunque cada pueblo tenga sus propios intereses y perspectivas, en muchos aspectos establecen una estrecha relación. Como señala José: “el encuentro con otros pueblos [...] intercambio de medicina y conocimientos. No se siente solo, acá estamos en familia” (Anexo, 17).

Una vez más, queda claro que hay que adoptar una perspectiva muy holística a la hora de analizar la construcción de las memorias de las jóvenes indígenas. Sus formas de resistencia deben interpretarse con la misma amplitud que los actos de violencia continua. Las líneas son fluidas, ya sea entre la cauchería y el conflicto armado, la violencia vivida individualmente o la injusticia contra otras personas de la comunidad, incluyendo a lxs ancestros, o simplemente

entre la cultura cotidiana y los momentos de resistencia. Cualquier categorización estrecha no sería más que una imposición del pensamiento dual occidental y, por lo tanto, una forma reiterada de violencia epistémica.

Resistencia en Defensa de sus Conocimientos

La defensa estricta de sus saberes y experiencias es otra de las formas de resistencia de las mujeres indígenas. Desde tiempos históricos, se les han robado sus conocimientos sin su consentimiento y esta es una forma de violencia que se perpetúa aún hoy por parte de numerosas instituciones, organizaciones e investigadores. Este tipo de resistencia también conlleva fuertes prevenciones y poca confianza en las instituciones de construcción de la memoria, lo que se traduce en un silencio intencionado y en la no institucionalización de las historias de las mujeres. La intervención de Lili señala que las mujeres son quienes tienen la soberanía de la determinación sobre sus memorias, y no las personas que vienen de fuera:

Que no vengan a sacar información y conocimientos como lo pasó en la Casa Arana, durante la cauchería, pues nuestros antepasados vivieron muchos atropellos, y ahora estamos en el siglo XXI y no queremos seguir en eso [...] la propuesta debe salir de nosotros, de mujeres indígenas, de cómo queremos enseñar, cómo queremos fortalecer a nuestra juventud, a nuestros jóvenes [...] la propuesta debe salir de la comunidad, no desde afuera. (Anexo 2, 8)

Esta afirmación es aplicable tanto a la elaboración de la presente tesis como a un contexto más amplio. Diana también hace énfasis en la revictimización de las mujeres: “Es que llegan las entidades y organizaciones con muchas promesas y grandes palabras y después se van y nosotros - ¿Qué? Entregamos nuestros conocimientos, abrimos las heridas y quedamos revictimizados” (Anexo 2, 83). Contra esa forma de explotación, las mujeres han creado una suerte de resistencia; además, hacen demandas claras y exigen garantías para que la comunidad también pueda sacar beneficios de estos procesos y evitar una revictimización. Las mujeres viven su cultura a diario, preparan la comida tradicional y construyen la memoria y el olvido a su manera; para ello no necesitan ninguna influencia externa que pueda obstaculizarlas más que impulsarlas. Ellas mismas son expertas en sus vidas, sus familias, su comunidad y sus memorias, y solo a partir de su conocimiento y persona se puede dar forma a un proceso significativo y fructífero. Esto no significa que personas externas no puedan promover estos procesos; no obstante, todo debe surgir en el diálogo con las mujeres, desde la Maloka y la comunidad, de lo contrario es de esperar una resistencia legítima y poderosa de su parte:

[...] el diálogo tiene que ser con las mujeres acá. Que nosotras sabemos de las necesidades que tenemos [...] nos toca luchar para poder sobrevivir en esta ciudad y a pesar de todo seguimos transmitiendo esos conocimientos, comiendo nuestra comida a diario, las abuelas, las madres preparan Casabe, Caguana [...]. (Anexo 2, 10)

Resistencia Económica

Anteriormente se expuso la violencia en forma de discriminación en el mercado laboral y las condiciones de trabajo precarias e indignas para las mujeres. Sin embargo, tampoco en ese

caso se quedaron en el papel de víctimas, sino que buscaron activamente respuestas. De esta manera, se crearon proyectos de economía propia, como el Canasto de Abundancia, una pequeña tienda donde se venden productos como el Mambe, el Ambil, la Fariña y otros alimentos, pero también artesanías como canastos o arte de la región amazónica (Anexo 2, 74). Se creó un verdadero sistema económico entre las familias en la ciudad y las que viven en el territorio: lxs indígenas de la ciudad reciben productos de los territorios y los venden a sus paisanxs o amigxs. A cambio, envían ropa y remesas desde la ciudad a la región amazónica. Además, las mujeres preparan platos típicos y los venden en reuniones internas, mercados públicos y eventos. Antes de la pandemia, las mujeres también podían ganar un poco de dinero cuando presentaban sus bailes en eventos con un enfoque intercultural. Estas formas de actividad económica ya eran un reto antes de la COVID-19, pero los obstáculos se agravaron con las restricciones en la vida pública y privada. Según Maura: “[...] así podemos, las mujeres ganar recursos vendiendo nuestros productos, canastos [...] todas acá sabemos tejer, pero no hay donde poder vender [...] necesitamos a alguien quien nos muestra estos espacios, quien nos ayuda a vender [...] así podemos generar ingresos para alimentar nuestras familias” (Anexo 2, 83). La independencia financiera y la economía propia son esenciales para que las mujeres Uitoto puedan llevar una vida autodeterminada según sus ideas y mantener a sus familias. Con la seguridad económica, muchos otros aspectos de la vida podrían verse influidos positivamente. A través de la venta de productos artesanales, como señala Maura, las mujeres podrían realizar sus actividades culturales y generar ingresos.

Resistencia contra Entidades y Violencia Política

En este punto, hay que volver a hacer referencia a la cita de un miembro de la guardia, que no solo muestra la violencia del Estado contra lxs indígenas, sino que destaca su resistencia, su fuerza y voluntad en la lucha por sus derechos.

[...] pero aquí cómo Monifue Uruki vamos a resistir. El enemigo de nosotros no es Covid, no es una enfermedad, el enemigo de nosotros es la misma entidad, la misma alcaldía, las entidades son nuestros enemigos [...] tenemos muchas necesidades, no tenemos agua, no tenemos energía, pero aquí estamos luchando. (Anexo 2, 9)

Cabe destacar que se trata de una resistencia pacífica y que el cabildo solo exige la garantía de sus derechos como pueblo indígena y como víctimas del conflicto armado. El mejor ejemplo de esta resistencia es, sin duda, el intento de derribo de la Maloka y el desalojo de las familias que se asientan alrededor. Ante esto, las abuelas y los abuelos trataron de buscar el diálogo con lxs responsables de las entidades estatales y contestaron con cantos y bailes tradicionales. La participación en las numerosas manifestaciones a lo largo del 2021 también fue pacífica y siempre estuvo acompañada de elementos culturales como su traje amazónico, las coronas de plumas, la pintura de la cara y los cantos y bailes. Además, el cabildo Uitoto siempre está presente en las reuniones y protestas de los pueblos indígenas de Bacatá, el nombre

indígena de la ciudad de Bogotá, y también estuvo presente, por ejemplo, en el campamento en el Parque Nacional descrito al principio de este trabajo. Una vez más, es importante enfatizar que las diferentes comunidades, organizaciones y movimientos indígenas no son un grupo homogéneo y, por lo tanto, comparten algunas resistencias, dado que sus derechos aún no están plenamente garantizados y existe una violencia directa y estructural por parte del Estado, y se separan en otras.

Resistencia en las Historias Individuales de Éxito

Más allá de las formas de resistencia colectivas y compartidas, las historias de vida individuales de cada mujer son prueba de su fortaleza, resiliencia y capacidad para superar situaciones de vida complejas y de inmenso dolor. La historia de la vida de Iris es solo un ejemplo entre muchos de historias de éxito. Ella se casó a los 15 años, quedó embarazada y no pudo terminar el colegio. Fue desplazada por el conflicto armado y llegó a Bogotá. Le costó mucho adaptarse a la ciudad, pues no sabía cómo mantener a su familia; cuenta, por ejemplo, lo difícil que fue encontrar un lugar donde vivir. Encontró aliadas en un grupo de mujeres Uitoto, juntas fundaron varios proyectos, incluida una guardería étnica, y formaron el primer cabildo Uitoto. Iris pudo dar educación, incluso universitaria, a sus hijos y ella misma ha completado la primaria, el bachillerato y la universidad. Hoy dice:

Y aquí nuevamente feliz en esta comunidad, feliz porque uno estar aquí es como estar en su territorio, porque estamos dentro de una Maloka donde se comparte, donde se habla, donde se transmite ese conocimiento de los abuelos, de los jóvenes, de los niños, donde se vuelve a vivir toda esa cultura [...] donde, pues sí, muchas personas lo han olvidado, se vuelve a retomar, se vuelve a revivir, se vuelve a recordar [...] tenemos esa esencia del humo que nos transmite directamente a la Amazonia, entonces feliz [...]. (Anexo 2, 19)

Esta historia de éxito muestra la inmensa fuerza y energía de Iris, así como la importancia de no detenerse en las experiencias crueles de la vida, sino celebrar los éxitos y los momentos felices. Esto puede ser, y es, una inspiración para muchas jóvenes indígenas que tienen historias similares y no necesitan que se les recuerden las crueldades y violencias, sino que se destaquen sus fortalezas y capacidades. En la actividad en la que debían encontrar características de la mujer Uitoto, ellas se describieron a sí mismas, en un comienzo, a través de adjetivos negativos, como "chismosa, busca la pelea o destructiva", pero nunca como víctimas pasivas. En las descripciones siempre la mujer aparece en primer plano como sujeto activo que hace avanzar a la familia y a la comunidad. Luego, identificaron las cualidades positivas que comparten como mujeres Uitoto, por ejemplo:

mentalidad fuerte, valentía, trabajadoras, divertidas, colaboradoras, piensan en los demás, sabias, inteligentes, luchadoras, alegre, emprendedoras, buenas deportistas, cultivadoras, buenas cocineras y madres, bailarinas, conocedoras de la cultura, transmiten sus conocimientos, saludables, atentas y optimistas (endulzar la palabra). (Anexo 2, 61)

Estas características también se ponen de manifiesto en las construcciones de la memoria y en las distintas actividades del ciclo de talleres de investigación acción participativa. En las memorias se menciona el desplazamiento y el asesinato o la amenaza a las personas queridas, pero la atención se centra en el manejo de esta experiencia y en la resiliencia que llevó a las mujeres al punto en que se encuentran hoy. La actividad de cierre de los talleres consistió en destacar esta resiliencia y se pidió a las participantes que pensarán en la manera en que superaron un momento difícil en sus vidas y qué les ayudó en esta situación. Algunas respuestas fueron: “superé hablándolo con mi sobrina”; “valorar logros en estudios”; “superar la muerte de un querido estando con la familia”; “momento más difícil cuando le tocó venirse, superó conociendo nuevas personas”; “reencuentro con madre después de 28 años”, “sentarse con mayores, escucharles ayuda a recuperar mente y corazón”. Esto demuestra lo importante que es el intercambio con otras personas para fortalecer la resiliencia, y que las mujeres tienen una gran fuerza, creatividad y resistencia para superar los golpes de la vida.

Un último aspecto para destacar de estas mujeres es que la identidad indígena las llena de orgullo, les da fuerza y les permite apoyarse en sus ancestros. Por esta misma razón, es importante reconocer, destacar y promover dicha identidad indígena con todas sus implicaciones en la construcción de la memoria, ya que esta debe hacerse siempre en interés de la persona que ha sufrido, de su posible catarsis y para promover su bienestar y resiliencia.

Conclusión Intermedia: la Historia Viva de la Comunidad

Resulta evidente que las mujeres y la comunidad Uitoto participan en una construcción muy activa de la memoria. Esto se pone de manifiesto en las memorias individuales de las personas, pero también en las expresiones de la memoria colectiva, como bailes y espacios de intercambio como los mambeaderos. Tanto la violencia vivida como la resistencia a la misma son componentes importantes; es así que en muchos relatos se informa de la violencia, pero se hace énfasis en la defensa activa, los retos y las demandas actuales. En los relatos queda claro cómo el caleidoscopio de la violencia y su continuo aparecen en la vida de las mujeres y cómo, al mismo tiempo, oponen resistencia a ella a partir de la lengua; la gastronomía típica, como el pescado, el Casabe y la Caguana; el uso del nombre indígena o el uso de las plantas sagradas como el Mambe y el Ambil son una profunda expresión de memoria de resistencia y así una historia viva que se sigue escribiendo y transmitiendo a las generaciones. Estas memorias se transmiten oralmente y en las tradiciones de las Uitoto para garantizar la supervivencia cultural de la comunidad, por lo que los relatos no se basan en la tristeza y el dolor, ni tampoco en grandes historias heroicas, sino que apelan a la cohesión y al bienestar de la comunidad, como se muestra con el concepto memorial del canasto de vida. La memoria no tiene que ser necesariamente de carácter moral, pero siempre trae una razón y mensaje más profunda para contarla. En este sentido, Lili destaca:

Sí, es que hay mucho dolor que nunca pudo sanar, mucho sufrimiento, pero vamos a empezar a tejer este canasto de curación entre las mujeres y con el acompañamiento de los abuelos y abuelas y también con los hombres que nos complementan. Necesitamos también a ellos para poder cerrar este canasto de dolor. (Anexo 2, 83)

Este tejido de los canastos de curación ilustra la construcción de la memoria de las mujeres Uitoto, es importante sanar también las memorias para poder cerrar el canasto de dolor y mirar hacia adelante. Esto solo puede ocurrir en comunidad y, en el sentido de Cabnal, comprende el acuerpamiento dentro de esta comunidad. Dado que lxs Uitoto apenas utilizan medios de conservación, su memoria es sobre todo comunicativa, lo que no significa que la memoria cultural sea ausente. Sin embargo, la memoria comunicativa y social se manifiesta en los mambeaderos, en las mujeres que comparten la palabra dulce y en la gran importancia que se da al diálogo y al intercambio oral en la comunidad. Se trata de una construcción de la memoria que proviene sobre todo de lxs ancianxs y que las mujeres suelen co-construir en los 'espacios de mujeres', como sus actividades de cocina o de tejido. No obstante, cada vez son más las mujeres que intervienen activamente en los mambeaderos y que exigen su derecho a la participación. Esto demuestra que también prevalecen internamente estructuras de poder que subalternizan las memorias femeninas, que las mujeres también son activas allí como emprendedoras de memoria y que tienen que ubicar activamente su memoria en la del pueblo. Resulta que, en contra de la hipótesis de que habría mucho silencio en relación con las violencias vividas, las mujeres Uitoto sí crearon una memoria colectiva y encontraron espacios para preservarla y compartirla. Al mismo tiempo, hay varias circunstancias que promueven y exigen el silencio y otras que silencian la memoria de las mujeres, de modo que, a menudo, no se las escucha, aunque estén muy presentes.

6.3 El Silencio y el Silenciamiento de las Memorias Subalternizadas

En este capítulo se mostrarán cuatro formas de silencio que son elegidas de forma más o menos consciente por las mujeres Uitoto, mientras que en los capítulos 6.3.5 a 6.3.7 se atenderá a lxs actores y estructuras, dentro y fuera de la comunidad, a través de los cuales se silencia la memoria de las mujeres Uitoto en la sociedad colombiana, tanto en el contexto de la justicia transicional como más allá.

6.3.1 Cerrar los Canastos y la Construcción Activa de la No-Memoria

A partir de lo que ya se ha hablado en el capítulo 3.3.4, sobre la construcción de la memoria en el pueblo Uitoto, se sabe que el pasado oscuro y terrible se guarda en un canasto que no se abre o que se abre muy raramente. Esto lleva a una construcción activa de una no-memoria que deja fuera, deliberadamente, partes de la historia y las encierra en ese canasto por el bien de las familias y la comunidad. Esto quedó especialmente claro en las reuniones preparatorias

de los talleres, en las que las mujeres señalaron que iban a abrir canastos dolorosos del pasado que no han sido sanados hasta ahora y que se han mantenido en silencio conscientemente. Esto no quiere decir que las mujeres no estuvieran interesadas en conversar sobre lo vivido, al contrario, ellas saben de la importancia de curar esas memorias para poder guardarlas otra vez en el canasto, pero habiendo sido sanadas (Anexo 2, 81-84). Esto crea un silencio individual y colectivo sobre los actos que condujeron al desplazamiento. No se encuentra necesario hablar de esto, porque, como dice Flor: “de allí ya salí mal, porque, realmente pa’ qué contar, porque me mataron a mi hermano [...]” (Anexo 2, 28). Ella se pregunta a sí misma y a todxs lxs participantes para qué contarlo. La pregunta, que no puede ni debe responderse aquí, sugiere la importancia de tener un amplio espacio de reflexión en la gran discusión sobre la memoria, para obtener diferentes perspectivas y comprender que el paradigma de la memoria, a menudo occidentalizado, no puede aplicarse universalmente a todos los pueblos. En particular, lxs Uitoto no quieren hablar de cierta parte de su historia, porque no ven la necesidad de sacarla a relucir.

Esto también queda claro en las narraciones en las que se cuenta solo lo necesario para la comprensión, sin entrar en los detalles. Por ejemplo, una de las mujeres se refirió a su desplazamiento con la siguiente descripción: “tuve que abandonar el territorio, cogí un avión” (Anexo 2, 26). Lo importante aquí es lo que Spivak entiende por medir los silencios, esto es, escuchar con atención y no querer romperlos con violencia, sino solamente percibirlos conscientemente y, como nos enseña Theidon, respetarlos.

Ahora bien, hay una gran necesidad entre los Uitoto de sanar el pasado y contar su historia, especialmente para la generación más joven, que quiere visibilizar la memoria del desplazamiento de sus familias. Dayana destaca que le contaron la historia de su familia por primera vez para un proyecto en el colegio y que fue muy importante para ella. Asimismo, destaca Hernando:

para nosotros todas las historias ya están dadas. Somos el convive de esas realidades de diferentes espacios, de diferentes lugares [...] hay algunas cosas dolorosas del proceso histórico [...] es bueno reconstruir eso porque gran parte de la sociedad no conoce, ni siquiera nuestras familias lo saben [...] vinieron hace más de 20 años por diferentes razones [...] el más fuerte, que es el conflicto armado en el territorio y el otro es por buscar oportunidades. (Anexo 2, 15)

Esto muestra claramente que, a pesar de que la memoria violenta está encerrada en el canasto, los individuos y el colectivo siguen llevándola encarnada en sí. También es clara la importancia que para ellxs tiene el compartir la memoria con las familias y especialmente con los miembros jóvenes, que a menudo desconocen la historia del desplazamiento. Se trata de un proceso constante de negociación sobre qué memorias deben construirse y con qué propósito.

6.3.2 Memoria Profunda o el Silencio Significativo del Trauma

La memoria profunda o silencio significativo del trauma puede compararse con el canasto de tinieblas, pero en un nivel más individual que, sin embargo, también promueve el silencio colectivo. Muchas de las mujeres declararon que no querían recordar porque les duele y sufren por ello. El recuerdo profundo puede llevar a un verdadero olvido, pero también a una represión consciente de la experiencia. Hubo algunos momentos en los que las mujeres se llenaron de dolor y no quisieron profundizar en los recuerdos: “y esto es mi vida por encima porque el resto es doloroso y no lo quiero recordar”; “como dice mi sobrina, ¿por qué recordar cosas que nos van a llevar el alma?” (Anexo 2, 26).

Se hace evidente que las mujeres no han tenido la oportunidad de procesar sus traumas porque, como ellas mismas dicen, no se han sanado. Por ejemplo, Maura afirma: “Yo soy víctima del desplazamiento [...] llegué a Bogotá cuando me mataron a mi marido [...] nunca pude superar este dolor, no me ayudaron a sanar” (Anexo 2, 83). Iris también subraya que estas heridas psíquicas no han sido curadas y que, por lo tanto, es importante, cuando las abrimos en los talleres, contar con las plantas sagradas y con lxs mayores, que pueden acompañar la sanación en ese momento de dolor para que las heridas y los traumas no queden abiertos (Anexo 2, 82).

Algunas mujeres tienen presentes sus memorias profundas, pero no quieren hablar de ellas: “no quiero contar del tiempo en el medio, viví en muchas partes de Colombia” (Anexo 2, 26). Otras encuentran formas de narrar que no incluyen una descripción concreta de los acontecimientos: “y después me pasó lo que iba a pasar y nos vinimos para Bogotá” (Anexo 2, 26). Esto demuestra, por un lado, que el dolor es tan profundo que las mujeres no quieren hablar de él y, por el otro, que los acontecimientos están muy presentes y no parece haber necesidad de profundizar en los detalles, dado que las familias comparten historias similares comprenden las referencias tácitas y los silencios.

6.3.3 Silencio Estratégico de Protección y Resistencia

Una de las razones más importantes para el silencio de las mujeres es la seguridad propia y la de sus familias, tanto de lxs que aún están en el territorio como de lxs que también han tenido que huir. Quienes rompen el silencio y denuncian públicamente la violencia, arriesgan sus vidas, como demuestran los asesinatos de líderes y lideresas sociales. Así, siguiendo a Smith, el silencio es una resistencia estratégica activa que permite a las personas continuar con sus proyectos de vida y sus familias. Al respecto, dice Iris:

En el caso de nosotros, al comienzo fue totalmente un silencio por temor a la muerte, porque primero pues si usted comenta o dice algo los vamos a matar y no podrá volver a su territorio [...] entonces dije [...] callémonos para poder volver otra vez al territorio. Porque si usted

denuncia, o hasta inclusive porque digamos [que] nosotros somos víctimas, por eso no tengo registro de víctima. ¿Cómo lo tienen muchas personas a causa de qué? yo decía: no denuncio, si yo denuncio reporto esto, regreso a la Araracuara, la guerrilla se da cuenta me matan, nooooo [...] yo quiero vivir más y se quedó así porque esto es temor [...] En este momento por ejemplo en otros departamentos, corregimientos pues no se vive eso. Pero de donde somos nosotros, de medio río Caquetá especialmente Araracuara, sí [...] entonces muchas veces quedamos callados. Sí, más bien quedar en silencio, porque se sabe que todo que uno habla, a futuro le puede perjudicar. Entonces más bien me quedo callada porque quiero regresar, eso es el temor [...] de donde yo vengo es una voz del silencio. Si usted quiere vivir usted no miró, no escuchó, calladito, así es. (Anexo 2, 33)

El testimonio pone en evidencia el gran miedo a romper el silencio, que lleva a no registrarse como víctimas y a no recibir reparaciones; el aspecto estratégico que hay detrás de este silencio, que alimenta la esperanza de volver algún día al territorio donde los victimarios siguen estando presentes, y la idea del silencio como costumbre. Todas las mujeres presentes confirmaron las declaraciones, afirmando con la cabeza y expresando su opinión: “yo digo que sí, que así es [...] muy doloroso. [...] todavía está la guerrilla” (Anexo 2, 33).

Otro aspecto importante de la confianza y de los espacios seguros donde las mujeres pueden expresarse libremente es compartido por Lili:

Hablando del conflicto armado, nosotras las mujeres, no hablamos porque tememos y ahorita estamos como soltando ese dolor un poquito, porque usted es una persona que estamos confiando, porque usted es de otro país, pero nosotros como indígenas y como colombianos no nos podemos expresar muy fácilmente. Porque hay temor. Entonces eso es triste, [...] Porque aquí no estamos seguros. Cualquier momento no se sabe qué va a pasar. Pero ahí estamos. Aquí hay tristeza, hay lágrimas, pero a pesar de todo, tenemos esta casa, que este es la identidad de nosotros, es la fuerza de nosotros porque nosotros como indígenas nos criamos debajo de esta casa. Donde hay educación, formación, dialogo, salud [...] casa sagrada que tengamos acá. Porque de verdad, acá no estamos seguros. Entonces, yo agradezco ese momento, Lena, a usted. Porque usted nos está como sacando esto, pero dialogando, [diciendo] ya no más [...]. Porque como dice la tradición de nosotros, nosotros somos mujeres de dulzura entonces tenemos que hablar entre mujeres. Todas esas preguntas que usted nos hace es bonito, porque no hemos tenido este cierre es como concientizándonos, sacando eso y caminando por las partes más difíciles y construir un camino verdadero para nosotros las mujeres en contextos de ciudad. (Anexo 2, 34)

Es evidente la necesidad que hay de reconstruir la confianza en Colombia, porque no en vano Lili destaca que confían en mí porque vengo de otro país y, por tanto, no estoy involucrada en las maquinaciones de Colombia. Hay de crear métodos que faciliten el diálogo sin forzar nada. Por otra parte, nuevamente se pone de manifiesto la fuerte resistencia en la forma de vivir su cultura, la construcción de la Maloka y la dulzura de la palabra de las mujeres. En este contexto, también es importante ver el silencio como una herramienta para promover la cohesión del grupo y no ponerse en una situación de vulnerabilidad. Así, el silencio se convierte en una necesidad de protección a la vez que en una estrategia de resistencia.

6.3.4 Silencio por Selección Necesaria e Importancia

Como se ha mostrado en la parte teórica, la selección es inevitable en la memoria comunicativa y, especialmente en las culturas orales, se renegocia constantemente. En el caso de los

Uitoto, la selección se ha decantado por las leyendas sobre el origen del pueblo, por el genocidio durante la cauchería y por la violencia en los internados. No obstante, las generaciones jóvenes están rompiendo esta tradición de memoria al exigir que se les recuerde el conflicto armado y que esas conversaciones sean llevadas fuera de la comunidad mediante proyectos escolares, por ejemplo, o a través de la participación en debates públicos. Esto también se puso de manifiesto en la línea de tiempo, que reflejaba las diferentes etapas y el continuo de violencia que condujo al desplazamiento de los indígenas, y en la elaboración de los ríos de la vida (Anexo 2, 24, 26).

Como ya se ha descrito, la situación actual de las mujeres Uitoto es muy complicada y empeoró como consecuencia de la pandemia, la pobreza, el desempleo, la violencia continua y el aumento de las lluvias. Para ilustrar esta realidad, las mujeres dijeron cosas como “no nos dejó morir de hambre” (Anexo 2, 13, 31). En otras actividades, como la del árbol de la abundancia, los proyectos como presidenta o los deseos para el futuro (Anexo 2, 40-41, 59-60, 35), también quedó claro que otros proyectos además de la construcción de memoria tienen actualmente prioridad para las mujeres. Entre otros, están la legalización de sus terrenos, la creación de una institución para el cuidado de lxs niñxs, la búsqueda de trabajo para las mujeres, la cohesión en la comunidad, así como fortalecer la conexión con la naturaleza y conseguir más proyectos para el cabildo. Es comprensible que en este caleidoscopio de violencias en el que se encuentran las mujeres, la construcción de la memoria no sea una prioridad; para que llegase a serlo, la violencia estructural y directa debería ser eliminada, para poder dedicarse libremente a construcción de las memorias.

6.3.5 La Memoria Silenciada por las Estructuras de Poder

Hasta ahora hemos visto por qué las mujeres eligen el silencio. A continuación, examinaremos estructuras y actores que silencian a las mujeres indígenas dentro y fuera de la comunidad. Dado que las estructuras de dominación y de poder pueden encontrarse en todos los ámbitos, los feminismos descritos nos ayudan a comprender este silenciamiento. Las mujeres Uitoto son silenciadas por ser mujeres, por ser indígenas y por ser jóvenes, pero también por el entrelazado de estas estructuras de discriminación, como mostrarán las siguientes declaraciones. Las mujeres identifican un fuerte machismo en la comunidad y luchan activamente por una mayor igualdad y participación. Así, declara Flor:

Que haya igualdad [...] nosotros como indígenas, los hombres digamos que son muy machistas y a veces a las mujeres lo quieren dejar lo bajo. Entonces yo quiero que nosotras, que también, que valgamos, que tengamos igualdad, casi como el hombre [...] yo quisiera que nosotros como mujeres lucháramos para nuestra propia [...] autonomía [agrega Eufrasia]. (Anexo 2, 34)

Abuela Eufrasia ve en las estructuras y tradiciones como el mameadero un machismo muy arraigado que tienen que romper para conseguir la equidad y así hacer valer también la voz de las mujeres:

Comenzando desde nuestro origen de vida, nosotros [las mujeres] somos los últimos, porque nos dicen los hombres que, en el mameadero, [una mujer] no se puede sentar y no puede tener a su mando ni palabra, porque no se sienta como un varón a sentarse ahí a hablar con ellos. Pero eso es al contrario de todo esto, porque hoy en día no solamente el hombre tiene en el mando porque eso es uno de los machismos que viene desde muchos años atrás de origen. Y hasta ahora los hombres utilizando esas cosas y así nosotras las mujeres no vamos para ninguna parte. Por eso hay que ver una equidad en la palabra, una equidad en la vida y una equidad en solucionar los problemas [...] porque es mucho machismo. (Anexo 2, 34)

Las mujeres son oprimidas a través de las estructuras machistas y patriarcales y los mecanismos de discriminación, pero cada vez denuncian más estas prácticas y reclaman sus espacios. En muchas ocasiones, los hombres del cabildo han apoyado esas iniciativas, pero aún queda mucho camino por recorrer para que esto se implemente en la organización del cabildo, en los aspectos políticos, sociales, financieros o culturales. Cuando se preguntó si las mujeres sentían que podían quitarse la máscara ante el cabildo, es decir, ser ellas mismas, Rocío respondió, con el consenso de las demás: “Es siempre difícil dentro del Cabildo sacar las máscaras cuando la mujer expresa [...] como los hombres siempre dominan la mujer [...] cuando la mujer quiere decir otra cosa como que [otra mujer termina la idea] hay como este machismo, pues yo siento esto” (Anexo 2, 50).

Aunque los hombres han declarado a menudo que apoyan el proceso de las mujeres, ellas manifestaron que no se sienten apoyadas, sino que dependen de la cohesión entre ellas mismas para una mejor organización y apoyo a su representante: “La unión como mujeres, como entre mujeres nos unimos más [...] pero hay unas que tienen la voz pero si las otras no apoyamos [...] una golondrina no lleva el agua, o como se dice” (Anexo 2, 51).

Las jóvenes también son silenciadas porque no se escuchan sus voces, ya que la enseñanza y el poder se atribuyen sobre todo a lxs mayores. El gran respeto por los abuelxs no debe relativizarse, al contrario, podemos aprender mucho de ellxs, pero también lxs jóvenes deben tener voz y poder representar sus posiciones. Además, la juventud está exigiendo acompañamiento y apoyo por parte de lxs abuelxs. Sin embargo, este es un tema muy complejo entre las mujeres del cabildo, como muestran los siguientes extractos de una larga discusión:

- “Los abuelos están ahí, pero están en su cuento [...]”
- “Yo no puedo criticar a los abuelos porque tienen un conocimiento [...] yo no puedo obligar a un abuelo, una abuela a que enseña [...] no puedo obligar si no quieren [...]”
- “Por eso es que nosotras no podemos hablar. Porque quien está arriba está, mejor dicho, mandando y las personas quedan mirando [...] quieres decir algo y no se puede porque lo atacan”
- “Entonces si las mujeres no podemos hablar, tapamos las bocas y sigo hablando sola “
- “Tenemos que expresarnos o ¿será que nos quedamos calladas?”. (Anexo 2, 52)

Queda clara la complejidad y la emotividad de este debate. En contextos urbanos, lxs jóvenes crecen entre dos mundos, por lo que a veces surgen conflictos con las generaciones mayores. No obstante, también queda demostrado que las mujeres son conscientes de los diferentes patrones de opresión que interactúan, y que no se dejan ni vencer ni silenciar, como muestran las dos últimas declaraciones que llaman, con un tono fuertemente emotivo y con la pregunta retórica, a seguir alzando la voz para exigir sus derechos y el apoyo a su proceso.

El objetivo y la estrategia de las mujeres no es dividir a la comunidad, sino unirla, en el sentido del feminismocomunitario. Así, apelan a la unidad, a la equidad y coinciden en que todxs están implicadxs en este proceso de forma conjunta: “[...] porque nos sentamos en círculo, porque nadie es más que nadie, yo te miro, tú me miras, entonces cuando venimos es a participar, mujeres, a dialogar, si tenemos algo que decir, digámoslo aquí, es para escucharnos, bienvenida, toda la palabra“ (Anexo 2, 9).

6.3.6 El Silenciamiento por Memoria de Expertos y el Problema de Representación

En el contexto actual de la justicia transicional en Colombia, el trabajo de memoria se ha puesto en manos de las llamadas instituciones expertas, como la CEV o el CNMH. Aunque tratan de realizar el mayor número posible de entrevistas y registrar así diversas voces y memorias, se apoyan a su vez en expertxs, como representantes y organizaciones indígenas. Esto da lugar a fuertes estructuras jerárquicas, en la construcción de las memorias, que se basan en el sistema de representación. Sin embargo, el cabildo no se siente representado; como señala Óscar: “no, no nos sentimos representados por ningún político indígena y por las organizaciones indígenas tampoco [...] pero las necesitamos y aceptamos su ayuda” (Anexo 2, 15).

Este problema también afecta a las mujeres. Eufrasia, por ejemplo, no se siente representada por las políticas de otros pueblos: “Yo les voy a contar algo sobre Ati Quigua, yo he trabajado con ella y ella puede tener un discurso sobre la mujer, la naturaleza, pero ella usa su cargo para poner a su gente de la Sierra, el resto no la interesa” (Anexo 2, 83). La construcción de la memoria por parte de expertxs es muy problemática si no se basa en la memoria social. Esto hace que las voces de las jóvenes Uitoto de Usme no estén representadas en la memoria ‘oficial’. Además, se hace evidente la diversidad de la memoria indígena y el dilema de extensión, pues existe una gran heterogeneidad entre los pueblos, sus posiciones, ideas e historias. Es importante que las mujeres indígenas ocupen puestos de poder político, pero, como se ha demostrado, eso no genera automáticamente la representación de la diversidad de las mujeres indígenas, lo que refleja la complejidad de lxs aliadxs poderosxs. El llamado es, entonces, a basarse en una construcción de la memoria que se nutra de muchas fuentes diferentes buscando una ‘colectividad compartida pero cambiada’, que esté en un estado de cambio

constante y que reconozca conscientemente la oportunidad de incluir memorias subalternas y de romper estructuras arraigadas.

6.3.7 El Silenciamiento por la Memoria Política

El problema de la memoria política es que no se crea en un proceso ascendente como las formas de memoria analizadas hasta ahora, sino que se implementa con un enfoque descendente y de su intención de implantar una cultura oficial de la memoria de un Estado que se supone promover la construcción de una nación homogénea. En Colombia no se presta suficiente atención a los grupos de población interseccionalmente desfavorecidos, como las mujeres jóvenes indígenas, por lo que su memoria se pierde y se excluye activamente. Como ya se ha explicado, los miembros del cabildo han señalado que sus mayores enemigos son las instituciones estatales, y esto también se aplica al ámbito de la memoria, dado que estas instituciones se basan en conceptos e ideas occidentales y coloniales sobre cómo se forma la memoria, e ignoran expresiones como el silencio o los bailes. Por ejemplo, Kevin subraya:

muchas veces hablan del conflicto armado, pero no tienen en cuenta los pueblos indígenas, cuando mucho de conflicto armado se ha desarrollado en nuestros territorios. Pero siempre hablan de la población campesina o de lo que le conviene al gobierno nacional [...] gran parte de nuestra población que se encuentra sentada acá, salió del territorio a raíz de eso, del conflicto, solo que, pues, no está escrito y el gobierno nacional muchas veces a los pueblos indígenas nos tiene en el rincón. (Anexo 2, 15)

Esta desatención es especialmente grave en el caso de las mujeres. Hay una gran sensación de decepción frente al sistema de justicia transicional y las mujeres no ven ningún beneficio en contar sus historias; al contrario, se sienten explotadas y revictimizadas. Casi se les obliga a contar su historia, a abrir el canasto de tinieblas, y luego se les deja solas, sin acompañamiento. Diana, la representante de las mujeres, afirma: “Es que llegan las entidades y organizaciones con muchas promesas y grandes palabras y después se van y nosotros, ¿Qué? Entregamos nuestros conocimientos, abrimos las heridas y quedamos revictimizados” (Anexo 2, 83).

Pareciera que la justicia transicional ha necesitado hasta ahora a las víctimas, en lugar de que las víctimas necesiten a la justicia transicional. Por lo tanto, es aún más importante promover la construcción de la memoria social de las mujeres Uitoto de acuerdo con sus necesidades. Como este proceso está lejos de terminar, hay que seguir con las investigaciones en esta línea, especialmente examinando el informe final del CEV y la posterior labor educativa sobre estos descubrimientos. Esto requiere un trabajo más amplio que el presente, en el que se puedan incluir los diferentes niveles de influencia (micro, meso y macro de la sociedad), los medios de comunicación y otros actores importantes de la construcción de la memoria.

6.4 Romper las Estructuras y Endulzarse como Mujeres Uitoto

Se mostró cómo la construcción de la memoria de las mujeres Uitoto consiste en la historia viva y la vivencia de su propia cultura, y en la narración y el intercambio oral de experiencias, pero, también, en la construcción consciente del silencio y del ser silenciada. Resulta que el canasto de tinieblas y el canasto de vida son conceptos vigentes como marco de memoria; aunque las jóvenes Uitoto no lo describirían con estas palabras, las abuelas reconocen esa funcionalidad subyacente. A continuación, veremos las estrategias que pueden ayudar a romper las estructuras e integrar estas memorias subalternizadas en la memoria política y oficial del Estado, tanto en el marco de justicia transicional como más allá. Según el análisis de la autora, esto tiene que convertirse en un círculo de tres pasos que deben repetirse una y otra vez, a saber, el reconocimiento de estas memorias subalternizadas como un poder revolucionario, el desmonte de todas las violencias del caleidoscopio y la promoción de espacios para las mujeres.

El Poder Revolucionario de las Memorias Subalternizadas

Es importante reconocer la forma de memoria de las mujeres Uitoto tal y como la viven, sin forzarla en otras modalidades. Puede que no escriban sus historias en informes o que no cuenten sus sufrimientos en entrevistas públicas, pero han encontrado formas de enfrentarlos, como los bailes, el uso de plantas y un estratégico modo de hablar y guardar silencio que hay que respetar. Esto debe ser fortalecido tanto externa como internamente, porque es así como las mujeres pueden actuar como las llamadas emprendedoras de memoria e inscribir sus memorias en el contexto nacional. Este es un proceso largo y solo puede tener éxito si las mujeres experimentan el apoyo dentro de la comunidad y si la vivencia de la cultura se entiende como algo cotidiano, pero también como una resistencia activa llevada a cabo desde sus cuerpos-territorios.

Las mujeres tienen una impresionante capacidad de resiliencia, como se puede ver en particular en las últimas actividades sobre las manos de las mujeres, las fortalezas de una mujer Uitoto, y las estrategias para afrontar un momento difícil de la vida (Anexo 2, 56-62). Los pequeños momentos que las hacen felices, y de los cuales sacan fuerzas para continuar, están fuertemente ligados a la vivencia de su cultura, a su propia gastronomía, y al tiempo compartido con sus seres queridos. Se observó que estas preguntas de reflexión no fueron fáciles para las mujeres al principio, ya que rara vez se dedican a este tipo de cuestiones. Por ello, no suelen ser conscientes de su fortaleza, resistencia y resiliencia; por lo tanto, es importante reflejarles y destacar esas cualidades.

En esto radica un carácter profundamente revolucionario, pues recordando la imagen del sótano de Crenshaw, cuando se alzan las personas que están más abajo, se rompen también las estructuras para lxs menos discriminadxs interseccionalmente. Es decir, cuando las voces de las mujeres indígenas dejan de ser reprimidas, las de los hombres indígenas o las mujeres no indígenas también serán escuchadas. El objetivo paradójico es utilizar la posición subalternizada para liberarse de la subalternización. Este éxito está inextricablemente ligado al siguiente punto de desmontar todas las formas de violencia.

Desmontar el Caleidoscopio de Violencias

Se ha mostrado, a lo largo de este trabajo, las diferentes formas en que la violencia afecta a las mujeres, pero, al mismo tiempo, se ha planteado la importancia de las resistencias opuestas: las mujeres denuncian la violencia directa en el barrio y en sus familias, hablan de ella y no la soportan en silencio; forman proyectos de economía propia para hacer posible la educación de sus hijxs; se ganan proyectos como procesos de mujeres y luchan por sus derechos, tanto dentro de la comunidad como fuera de ella. Es importante apoyar a las mujeres, no para darles voz, sino para que las instituciones locales, nacionales e internacionales abran sus oídos para escucharlas. Una vida en armonía y paz solo es posible para las mujeres si se disuelve el caleidoscopio de violencia. Este es un proceso largo y arduo, porque, si imaginamos el caleidoscopio, este se reordena constantemente y, si en un momento predomina la violencia estructural, en otro puede hacerlo la violencia directa. No debemos olvidar que en este caleidoscopio también hay partículas de resistencia que se reorganizan constantemente y que también pueden desplazar repetidamente las formas de violencia. En cualquier caso, estos procesos continuos requieren, sobre todo, perseverancia, resiliencia y resistencia. Como hemos visto, las mujeres ya tienen estas fortalezas, pero es importante seguir destacándolas y potenciándolas en los espacios seguros para las mujeres, lo que nos lleva al tercer punto.

Espacios de Mujeres Uitoto

En el desarrollo de este trabajo, el hecho de conocerse mutuamente, las historias de las mujeres, sus fortalezas y el fomento de la unidad eran puntos esenciales. Cuando se preguntó a las mujeres en qué momento se sentían seguras para quitarse la máscara, todas respondieron que en presencia de sus amigas, sus madres e hijas, o de personas de confianza. Fue especialmente interesante que solo mencionaran a las mujeres, lo que demuestra la importancia que tienen los espacios cerrados para hablar de cuestiones emocionales, por ejemplo, porque las mujeres no quieren cargar a nadie con sus sentimientos negativos (Anexo 2, 47-48). Estos espacios protegidos les ofrecen la oportunidad de distraerse de los problemas cotidianos, de

ocuparse de otra cosa y recibir el apoyo de personas afines. Esto les da un respiro para ocuparse de sí mismas y crea un sentimiento de acuerpamiento entre ellas.

Estos espacios pueden, y deben, ser diversos, pues es importante que las mujeres encuentren un espacio para sí mismas como jóvenes indígenas, pero también espacios comunes con, por ejemplo, los hombres del cabildo o las mujeres no indígenas, donde sus necesidades y problemas como mujeres indígenas son centrales, se toman en serio y se les apoya en sus proyectos. Estos espacios pueden organizarse de diferentes maneras, pueden formarse conscientemente, como los encuentros en el marco de este trabajo, o pueden surgir espontáneamente, como en el momento de cocinar juntas. También pueden iniciarse reflexiones desde el exterior, pero lo esencial es que las mujeres puedan representarse a sí mismas como quieren y que todo el conocimiento y la acción provengan de ellas y de la Maloka. Esto puede crear un acuerpamiento y un proyecto comunitario de liberación de las estructuras coloniales y patriarcales. Para lxs Uitoto, la palabra, su intercambio y su endulzamiento por parte de las mujeres, es el valor cultural que puede romper las estructuras mencionadas, al mismo tiempo que centra la memoria subalternizada cuando existen los espacios para ellas, porque, como nos enseñan, "tenemos que endulzarnos, endulzar la palabra y no volvernos duros" (Anexo 2, 83).

6.5 Evaluación del Proceso Metodológico

El proceso de elaboración de esta tesis estuvo marcado por muchas dificultades, como la pandemia o el estallido social. Presenté varias veces mi proyecto a la comunidad, al tiempo que empezaba un largo proceso de creación de confianza y, sin embargo, sobre todo al principio, hubo varios malentendidos (Anexo 2, 69-83). Tuve que cambiar continuamente mi proyecto de investigación, adaptarlo a las circunstancias, reajustar el enfoque, descartar ideas e incorporar otras nuevas para hacer justicia a todxs lxs actores implicadxs, por lo que surgieron muchos compromisos. Todo el proceso, imposible de describir en estas páginas, fue para mí una montaña rusa de emociones con muchas (auto)reflexiones críticas y un constante aprendizaje y desaprendizaje.

A petición de la comunidad, los encuentros fueron ofrecidos para todxs, no solamente para las mujeres, por lo que la dinámica original cambió. Como muestran los resultados, fue muy valioso trabajar con toda la comunidad para incluir el mayor número posible de perspectivas. Sin embargo, esto hizo que se perdiera un poco el enfoque en las mujeres jóvenes, en particular, por lo que habría que continuar el proceso para poder trabajar más con ellas. Esta tesis de maestría solo puede ser el comienzo de un proceso de larga duración.

El trabajo fue muy bello y provechoso tanto para mí como para la comunidad, según me contaron. El intercambio fue muy valioso, ya que muchas mujeres ni siquiera conocían las historias de sus compañeras y pudieron, así, compartir sus experiencias:

cada una tiene una historia que contar y en cada historia hay cosas que la han marcado más y son las que cada una exponga mediante ese dibujo [...] recordar todo el pasado es vivir, uno se transporta [y piensa] ¿yo qué hice?” (Anexo 2, 32).

Al finalizar las actividades, siempre preguntaba si las mujeres habían podido llevarse algo, y la mayoría de las veces recibía respuestas positivas: “[...] pero también, digamos esto hace que vayamos unidos [...] reflexionar todo. [...] y pasa en la vida real, pero no nos damos cuenta. Y con los dos ejercicios uno se pone a reflexionar” o “Una actividad muy sencilla pero que a una le deja mucho, fortalece mucho como líder, como persona, como mujer, como hija, como todo, todo eso. Pues se debe llevar a la práctica” (Anexo 2, 44).

Me complace especialmente que las mujeres también hayan visto un proceso de aprendizaje mutuo en el proceso. Cuando presenté mis resultados a las mujeres, todas estuvieron de acuerdo con el análisis y destacaron que se sentían representadas en ellos. Diana señaló que se puede percibir que este proceso partió de las mujeres y salió desde la Maloka. Además, me alegra mucho que mis esfuerzos también hayan sido percibidos de esta manera y que los malentendidos iniciales se hayan podido aclarar con diálogo y transparencia. Este proceso no solo me ha ayudado a desarrollarme profesionalmente, sino que también ha tenido un impacto trascendental en mí como investigadora y como persona.

7 Conclusiones

Como se ha demostrado en este trabajo, las jóvenes indígenas Uitoto de Usme han encontrado su propia manera de abordar las experiencias del conflicto armado, su desplazamiento y otros actos de violencia. Resulta evidente que las mujeres viven una construcción activa de la memoria a partir de la narración e intercambio oral, de la vivencia de su cultura, de la resistencia desde lo cotidiano y de la práctica de un silencio estratégico. Sin embargo, estas memorias no se centran en el sufrimiento individual, sino en cómo han sido capaces de superarlo y en el impacto que tiene esto en sus vidas y en la convivencia dentro de la comunidad. Cada mujer, como experta de su propia memoria y dueña de su historia, contribuye a la memoria colectiva. En muchos casos, el silencio significa menos victimización y la posibilidad de crear una nueva vida y construir comunidad, por lo que las mujeres no ven la necesidad ni el beneficio de contar su sufrimiento. Se pone de manifiesto la relación recíproca entre la memoria colectiva y la individual, en la que el silencio también debe ser reconocido como parte de la memoria. Todas las formas de violencia vividas y las resistencias ejercidas forman parte de estas memorias, ya que están inseparablemente conectadas entre sí en la forma de un caleidoscopio.

Este proceso ha revelado que son las estructuras sociales firmemente ancladas dentro y fuera de la comunidad, los paradigmas occidentales de la construcción de la memoria, los aspectos de seguridad y las cuestiones de representación, los que contribuyen a que no se escuchen las voces de las jóvenes Uitoto. La tarea de la justicia transicional es precisamente reducir estos factores; a pesar de eso, sucede que la formación de memorias subalternizadas es promovida justamente por los mecanismos de dicha justicia. Sin embargo, es importante entender el contexto de la justicia transicional como una oportunidad para empezar a desmontar las estructuras y el caleidoscopio de violencia, aunque con ella solamente se puedan agrietar dichas estructuras.

Por lo tanto, es importante garantizar el derecho de las mujeres a su forma propia de construcción de la memoria, al silencio, pero también a ser escuchadas y a espacios seguros donde pueden contar sus historias. En este contexto, las memorias subalternizadas son un poderoso medio para plantear la cuestión qué tipo de memoria se busca en Colombia, qué tipo de política debe llevarse a cabo con ella y hacia dónde debe conducir esta transformación.

El objetivo debe ser lograr una paz positiva y transformadora en la que se disuelvan todas las formas de violencia y su interrelación, para que todas las personas tengan la oportunidad de vivir una vida digna en armonía y realizar sus proyectos de vida. Esta es una gran tarea y requiere un largo proceso que ciertamente no puede lograrse dentro del sistema de justicia

transicional, aunque existe el deber de los mecanismos como la CEV de comenzarlo y promoverlo. La justicia transicional está profundamente centrada en el Estado y, en muchos aspectos, apunta a una memoria política desde arriba. Por lo tanto, es urgente impulsar y apoyar espacios fuera de la institucionalidad para promover la memoria social y, así, apoyar los procesos desde abajo, desde la sociedad civil, que vayan más allá del mandato de la CEV. Solo así se pueden lograr memorias coexistentes y comunitarias que reflejen a la sociedad colombiana en su gran heterogeneidad y diversidad y que, por lo tanto, tengan el poder de romper fronteras en conceptos y mentes para crear nuevos paradigmas.

El feminismocomunitario antipatriarcal y descolonizador, con su perspectiva holística sobre la conexión entre territorio-cuerpo y la inclusión de toda la vida, humana y no humana, puede servirnos como ejemplo orientador del cambio de paradigmas y el cuestionamiento de los patrones modernos de pensamiento y acción. En consecuencia, son esos procesos, para cuya realización es fundamental crear más espacios seguros, los que hay que reforzar y proteger.

Este trabajo no es más que un pequeño paso en este camino hacia el pluriverso de las memorias. Se han presentado algunas de las complejidades y se han formulado estrategias para la acción, pero es necesario seguir tejiendo, seguir acompañando los procesos, para profundizar en las problemáticas destacadas. Porque solo cuando nosotras, como mujeres y como sociedad, aprendamos a acuerparnos y, como dicen las mujeres Uitoto, a endulzar la palabra, se logrará una paz sostenible y estable que pueda romper las estructuras de poder y discriminación.

Referencias

- ACNUR (2021). Tendencias globales de desplazamiento forzado en 2020. <https://www.acnur.org/60cbddfd4>.
- ACNUR (2009). "Perder nuestra tierra es perdernos todos": Los indígenas y el desplazamiento forzado en Colombia. https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/RefugiadosAmericas/Colombia/Los_indigenas_y_el_desplazamiento_forzado_en_Colombia.pdf.
- Alcaldía Bogotá. (2021). *Indígenas*. <https://bogota.gov.co/indigenas>.
- Aldunate Morales, V. (2018, 2 de noviembre). La lucha de una feminista maya kaqchikel en contra de la violencia extractivista. *El Desconcierto - Prensa Digital Libre*. <https://www.eldesconcierto.cl/internacional/2018/11/02/la-lucha-de-una-feminista-maya-kaqchikel-en-contra-de-la-violencia-patriarcal-y-extractivista-en-guatemala.html>.
- Alonso Rico, M. I. (2008). Familias indígenas en Bogotá. En M. L. Gutiérrez Bonilla y A. I. Aguilar Rugeles (Eds.), *Las familias en Bogotá: Realidades y diversidad* (1ª ed.). (pp. 207–250). Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales.
- Apüşhana, V., Chikangana, F., Domicó Nataly, Jamioy Hugo, Medina Quiscue, M. V., Niviayo Iván, Tuntaquimba Quinche, N. y Valencia, C. (2021). *Recuerdo mi origen*. Libro al viento. Comisión de la Verdad.
- Arias Barrero, L. A. (2011). Indígenas y afrocolombianos en situación de desplazamiento en Bogotá. *Trabajo Social* (13), 61–76. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/28365>.
- Assmann, A. (Ed.). (2019). *ESVbasics: Band 36. Introduction to cultural studies: Topics, concepts, issues* (D. H. Wilson, Trad.) (2ª ed.). Erich Schmidt Verlag.
- Assmann, A. (2017). *Formen des Vergessens* (3ª ed.). *Historische Geisteswissenschaften: Band 9*. Wallstein Verlag.
- Assmann, A. (2013). Formen des Schweigens. En A. Assmann y J. Assmann (Eds.), *Archäologie der literarischen Kommunikation: Vol. 11. Schweigen*: (pp. 51–68). Fink.
- Assmann, A. (2011). *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (1ª ed.). C.H. Beck. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/gbv/detail.action?docID=4800753>.
- Assmann, A. (2002). Gedächtnis als Leitbegriff der Kulturwissenschaften. En L. Musner y G. Wunberg (Eds.), *Edition Parabasen. Kulturwissenschaften: Forschung - Praxis - Positionen* (pp. 27–45). WUV-Universitäts Verlag.

- Assmann, A. y Shortt, L. (2012). Introduction. En A. Assmann y L. Shortt (Eds.), *Palgrave Macmillan memory studies. Memory and political change* (pp. 1–14). Palgrave Macmillan.
- Assmann, J. (2010). Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory. En A. Assmann y S. Conrad (Eds.), *Palgrave Macmillan memory studies. Memory in a global age: Discourses, practices and trajectories* (pp. 121–137). Palgrave Macmillan.
- Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica Indígena en el Siglo XXI: Primera década*.
- Bello Albarracín, M. N. y Castro Pita, A. (Eds.). (2006). *Investigación y desplazamiento forzado: Reflexiones éticas y metodológicas*. Encuentro Nacional de Investigadores sobre Desplazamiento Forzado en Colombia, Bogotá, 18 y 19 de agosto de 2005. REDIF. Bogotá Indígena. (2018). *Bogotá: Donde confluye el universo indígena*. *agendapropia*. <https://www.agendapropia.co/bogotaindigena/contexto>.
- Bolaños Florido, L. P. (2014). La gestión del desplazamiento interno en Bogotá como una forma de vida, *50*(1), 35–53. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/260>.
- Bonacker, T. y Buckley-Zistel, S. (2013). Introduction: Transitions from Violence – Analyzing the Effects of Transitional Justice. *International Journal of Conflict and Violence*, *7*(1), 4–9. <https://doi.org/10.4119/ijcv-2945>.
- Bosa, B. A. (2015). ¿Quiénes son los indígenas? Redefinir la definición de la definición. En Á. Santamaría y P. Rojas Oliveros (Eds.), *Textos de ciencia política y gobierno, y de relaciones internacionales. Diferentes maneras de conocer: Las experiencias recientes de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena* (pp. 11–35). Editorial Universidad del Rosario.
- Bouvier, V. M. (2016). *El Género y el Papel de las Mujeres en el Proceso de Paz de Colombia*. ONU Mujeres. https://wps.unwomen.org/pdf/research/bouvier_women-in-colombia-peace-process_es.pdf.
- Britto Ruiz, D. (2010). El desplazamiento forzado tiene rostro de mujer. *La Manzana De La Discordia*, *5*(1), 65–78. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/53736>.
- Bronner, K. y Paulus, S. (2017). *Intersektionalität: Geschichte, Theorie und Praxis: Eine Einführung für das Studium der Sozialen Arbeit und der Erziehungswissenschaft. utb Soziale Arbeit, Erziehungswissenschaft: Vol. 4873*. Verlag Barbara Budrich.
- Bueno-Hansen, P. (2010). Engendering Transitional Justice: Reflections on the Case of Peru. *Journal of Peacebuilding & Development*, *5*(3), 61–74. <https://doi.org/10.1080/15423166.2010.566611431450>.
- Cabnal, L. (2018). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *EcologíaPolítica*, 100–104.

- Cabnal, L. (2016, 14 de noviembre). *Lorena Cabnal - Red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario en Guatemala*. [Youtube] <https://www.youtube.com/watch?v=6CSiW1wrKil>.
- Cabnal, L. (2015). *Feminista Comunitaria*. <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Artesana - La Casa De Las Mujeres*.
- Cabnal, L. y ACSUR Las Segovias (2010). Feminismos diversos: el feminismo comunitario. *Feminista Siempre*, 1–33.
- Calderón Rojas, J. (2016). Etapas del conflicto armado en Colombia: Hacia el posconflicto. *Filosofía, Historia Y Política* (1), 227–257. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64046034010>.
- Carastathis, A. (2016). *Intersectionality: Origins, contestations, horizons. Expanding frontiers*. University of Nebraska Press. <http://qbv.eblib.com/patron/FullRecord.aspx?p=4694113>.
- Carastathis, A. (2014). The Concept of Intersectionality in Feminist Theory. *Philosophy Compass*, 9(5), 304–314. <https://doi.org/10.1111/phc3.12129>.
- Castro Varela, M. d. M. y Dhawan, N. (2020). *Postkoloniale Theorie: Eine kritische Einführung* (3. Auflage). *UTB Kulturwissenschaft: Vol. 5362*. transcript Verlag.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018a). *Género y memoria histórica: Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018b). *Memoria histórica con víctimas de violencia sexual: Aproximación conceptual y metodológica*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018c). *Memorias plurales: Experiencias y lecciones aprendidas para el desarrollo de los enfoques diferenciales en el Centro Nacional de Memoria Histórica. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico* (Primera edición). *Informes de investigación*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *La guerra inscrita en el cuerpo: Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Una nación desplazada: Informe nacional del desplazamiento forzado en Colombia*. CNMH - UARIV.
- Charfuelán Caípe, C. F., Ortega Valenzuela, A. C., Quigüantar Cuatín, Y. V. y Taimal Aza, J. L. (2021). *Mujeres Pastos en la lucha por la recuperación de tierras: Resguardos de Guachuca y Cumbal*. CNMH,

- Cho, S., Crenshaw, K. W. y McCall, L. (2013). Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38(4), 785–810. <https://doi.org/10.1086/669608>.
- Comisión de la Verdad. (2021, 26 de noviembre). *La verdad de las mujeres indígenas: impactos y resistencias en el marco del conflicto armado*. https://www.youtube.com/watch?v=7gK_vZ6_Ccc.
- Comisión de la Verdad. (2020a, 5 de septiembre). *Las mujeres de la palabra dulce: Fotorelato*. <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/las-mujeres-de-la-palabra-dulce>
- Comisión de la Verdad. (2020b, 19 de noviembre). *La Verdad Indígena*. <https://especiales-comisiondelaverdad.co/la-verdad-indigena/>.
- Comisión de la Verdad. (2019, 17 de diciembre). *Primer encuentro con la Mesa de Pueblos Indígenas Víctimas en Bogotá*. <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/primer-encuentro-con-la-mesa-de-pueblos-indigenas-victimas-en-bogota>.
- Comisión de la Verdad y Grupo de Trabajo de Género (2020). Balance anual: Grupo de Trabajo de Género.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2019). *Pueblos indígenas y tribales de la Panamazonia: Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la Panamazonía*. <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Panamazonia2019.pdf>
- Naciones Unidas. Consejo de Seguridad (2000). *Resolución 1325*. [https://www.un.org/womenwatch/ods/S-RES-1325\(2000\)-S.pdf](https://www.un.org/womenwatch/ods/S-RES-1325(2000)-S.pdf).
- Correa Rubio, F., Chaumeil, J.-P. y Pineda Camacho, R. (Eds.). (2012). *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia Andina*. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia y Sede Bogotá Facultad de Ciencias Humanas Departamento de Antropología.
- Corte Constitucional (2008). Auto 092. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2008/a092-08.htm>.
- Corte Constitucional (2004). Auto 004. <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2009/a004-09.htm>.
- Crenshaw W., K. (2013). Die Intersektion von „Rasse“ und Geschlecht demarginalisieren: Eine Schwarze feministische Kritik am Antidiskriminierungsrecht, der feministischen Theorie und der antirassistischen Politik. En H. Lutz, M. T. Vivar Herrera y L. Supik (Eds.), *Geschlecht und Gesellschaft: Vol. 47. Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes* (2ª ed., pp. 35–58). Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Crenshaw W., K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>.

- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1), 139–167. https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/?utm_source=chicagounbound.uchicago.edu%2Fucf%2Fvol1989%2Fiss1%2F8&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages.
- Crosby, A. y Lykes, B. (2019). *Beyond Repair? Mayan women's protagonism in the aftermath of genocidal harm*. Rutgers University Press.
- Cumes, A. E. (2014). Multiculturalismo, género y feminismos: Mujeres diversas, luchas complejas. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 237–252). Universidad del Cauca.
- Davis, K. (2013). Intersektionalität als „Buzzword“. Eine wissenschaftssoziologische Perspektive auf die Frage „Was macht eine feministische Theorie erfolgreich?“. En H. Lutz, M. T. Vivar Herrera y L. Supik (Eds.), *Geschlecht und Gesellschaft: Vol. 47. Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes* (2ª ed.). (pp. 59–74). Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Del Popolo, F., Oyarce, A. M., Ribotta, B. y Rodríguez, J. (2007). *Indigenous peoples and urban settlements: Spatial distribution, internal migration and living conditions. Serie población y desarrollo: Vol. 78*. Naciones Unidas CEPAL Latin American and Caribbean Demographic Centre (CELADE) Population Division. <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/9/32549/PyD78-final.pdf>.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE. (2019). *Población Indígena de Colombia: Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*.
- Deutsche Welle. (2021, 7 de mayo). *Indígenas colombianos derriban estatua de conquistador español en Bogotá*. Deutsche Welle. <https://p.dw.com/p/3t7sL>.
- Echeverri, J. Á. (2012). Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. En F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil y R. Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia Andina* (pp. 471–484). Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia y Sede Bogotá Facultad de Ciencias Humanas Departamento de Antropología.
- Egea Jiménez, C. y Soledad Suescún, J. I. (2008). Migraciones y conflictos: El desplazamiento interno en Colombia. *Convergencia, Revista De Ciencias Sociales*, 47, 207–235. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1323>.
- ErlI, A. (2017). *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung* (3ª ed.). J.B. Metzler.

- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista De Antropología Social*, 21(0), 23–62. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40049.
- Espinosa Arango, M. L. (2005). “Abramos la historia”: la representación histórica en el subalternerismo y la crítica poscolonial. En C. Pabón (Ed.), *Colección Caída libre Ensayos. El pasado ya no es lo que era: La historia en tiempos de incertidumbre* (pp. 221–251). Vértigo.
- Espinosa Arango, M. L. (1995). *Convivencia y poder político entre los Andoques*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(12), 141-171. <https://doi.org/10.20939/solar.2016.12.0109>.
- Espinosa Miñoso, Y. (2014). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 309–323). Universidad del Cauca.
- Fals Borda, O. y Rodríguez Brandao, C. (1987). *Investigación Participativa*. La Banda Oriental.
- Farekat De Maribba, N. (2004). *La Cultura de Tabaco y Coca: Análisis crítico sobre su reconstrucción socio-cultural, después de la explotación cauchera* [Tesis de maestría no publicada]. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO.
- Fast, E. y Kovach, M. (2019). Community Relationships within Indigenous Methodologies. En S. Windchief y T. San Pedro (Eds.), *Indigenous and decolonizing studies in education. Applying indigenous research methods: Storying with peoples and communities* (pp. 21–36). Routledge.
- Finnström, S. (2014). Disillusion, Embodiment and Violent Reconciliations: Engaged Anthropology on Rwanda, El Salvador, and Peru. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 37(2), 371–385. <https://doi.org/10.1111/plar.12080>.
- Fiske, L. (2019). The Rise (and Fall?) of Transitional Gender Justice: A Survey of the Field. En R. Shackel y L. Fiske (Eds.), *Rethinking Transitional Gender Justice* (17-36). Springer International Publishing.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido* (2ª ed.). Siglo Veintiuno Editores.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal Of Peace Research*, 27(3), 291–305. <https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>.
- Gargallo Celestini, F. (2014). Los feminismos de las mujeres indígenas: acciones autónomas y desafío epistémico. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz

- (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 371–383). Universidad del Cauca.
- Gellman, M. (2019). The Politics of Memory: What Future for Transitional Justice? *Latin American Research Review*, 54(2), 524–531. <https://doi.org/10.25222/larr.460>.
- Gestoras de memoria histórica del Resguardo de Jambaló. (2016). *Hilando memoria para tejer resistencias: Mujeres indígenas en lucha contra las violencias*. CNMH.
- Gómez Correal, D. (2021a). De la inclusión del género a la estructuración de la paz feminista: aportes de los feminismos decoloniales al proceso transicional en Colombia. En D. Gómez Correal, Á. F. Bernal Olarte, J. González Villamizar, D. M. Montealegre Mongrovejo y M. M. Manjarrés Ramírez (Eds.), *Comisiones de la verdad y género en países del Sur Global: miradas decoloniales, retrospectivas y prospectivas de la justicia transicional: Aprendizajes para el caso colombiano* (pp. 267–310). Ediciones Uniandes.
- Gómez Correal, D. (2021b). Trilogía para ser y caminar: Memoria, verdad e historia en la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad en Colombia. En D. Gómez Correal, Á. F. Bernal Olarte, J. González Villamizar, D. M. Montealegre Mongrovejo y M. M. Manjarrés Ramírez (Eds.), *Comisiones de la verdad y género en países del Sur Global: miradas decoloniales, retrospectivas y prospectivas de la justicia transicional: Aprendizajes para el caso colombiano* (pp. 55–88). Ediciones Uniandes.
- Gómez Correal, D., González Villamizar, J., Bernal Olarte, Á. F. y Montealegre Mongrovejo, D. M. (2021). Claves para potenciar el carácter transformador de la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad en Colombia: Perspectivas críticas feministas y decoloniales desde el Sur Global. En D. Gómez Correal, Á. F. Bernal Olarte, J. González Villamizar, D. M. Montealegre Mongrovejo y M. M. Manjarrés Ramírez (Eds.), *Comisiones de la verdad y género en países del Sur Global: miradas decoloniales, retrospectivas y prospectivas de la justicia transicional: Aprendizajes para el caso colombiano* (17-54). Ediciones Uniandes.
- Gómez Correal, D., González Villamizar, J., Murillo Jiménez, A. C., Rodríguez Moreno, C. y Figari-Layús, R. (2021). Reflexiones y recomendaciones en clave feminista decolonial para las recomendaciones del informe final de la Comisión de la Verdad en Colombia. *Policy Brief Instituto Colombo-Alemán Para La Paz*, 3–19.
- Gómez Correal, D., Montealegre Mongrovejo, D. M., Bernal Olarte, Á. F., González Villamizar, J., Arias Preciado, Á., Durán Scott, M., Murillo Jiménez, A. C., Solano Suárez, Y., Mendoza Mercado Alina Esther, Fernández, O. y López Sepúlveda, M. (2021). Fortalecimiento de las mujeres como sujeto político en la Comisión de Esclarecimiento de la Verdad y en la construcción de paz en Colombia. En D. Gómez Correal, Á. F. Bernal Olarte, J. González Villamizar, D. M. Montealegre Mongrovejo y M. M. Manjarrés

- Ramírez (Eds.), *Comisiones de la verdad y género en países del Sur Global: miradas decoloniales, retrospectivas y prospectivas de la justicia transicional: Aprendizajes para el caso colombiano* (pp. 123–160). Ediciones Uniandes.
- Gómez Hernández, E. (2018). Introducción: Voces de las diversidades, vividas desde el Trabajo Social. En E. Gómez Hernández (Ed.), *Experiencias con diversidades sociales: Desde trabajo social intercultural y decolonial* (pp. 9–16). Pulso & Letra editores.
- Gómez Isa, F. (2014). El desplazamiento forzado de los pueblos indígenas en Colombia. *Anuario Español De Derecho Internacional*, 30, 431–455. <https://hdl.handle.net/10171/38018>.
- González Perafán, L. (2020). *1.000 Líderes y Defensores de DDHH*. INDEPAZ. <http://www.indepaz.org.co/1-000-lideres-y-defensores-de-ddhh/>.
- González Villamizar, J. (2021). La perspectiva interseccional como herramienta de la memoria en la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad en Colombia. En D. Gómez Correal, Á. F. Bernal Olarte, J. González Villamizar, D. M. Montealegre Mongrovejo y M. M. Manjarrés Ramírez (Eds.), *Comisiones de la verdad y género en países del Sur Global: miradas decoloniales, retrospectivas y prospectivas de la justicia transicional: Aprendizajes para el caso colombiano* (pp. 231–266). Ediciones Uniandes.
- González Villamizar, J. y Bueno-Hansen, P. (2021). The Promise and Perils of Mainstreaming Intersectionality in the Colombian Peace Process. *International Journal of Transitional Justice*, 1–23. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijab026>.
- González Villamizar, J., Santamaría, Á., Muelas Izquierdo, D. K., Restrepo Acevedo, L. M. y Cáceres Dueñas, P. (2021). Arhuaco indigenous women's memories and the Colombian Truth Commission: methodological gaps and political tensions. *Zeitschrift Für Friedens- Und Konfliktforschung*, 10(1), 157–179. <https://doi.org/10.1007/s42597-021-00062-4>.
- Guzmán Arroyo, A. (2019). *Descolonizar la Memoria: Descolonizar los Feminismos* (2ª ed.). Qullasuyu Marka, Bolivia.
- Hahn, A. (2013). Schweigen, Verschweigen, Wegschauen und Verhüllen. En A. Assmann y J. Assmann (Eds.), *Archäologie der literarischen Kommunikation: Vol. 11. Schweigen*: (pp. 29–50). Fink.
- Hahn, A. (2007). Habitus und Gedächtnis. En G. Rippl, M. C. Frank y A. Assmann (Eds.), *Arbeit am Gedächtnis: Für Aleida Assmann* (pp. 31–46). Wilhelm Fink.
- Halbwachs, M. (1991). *Das kollektive Gedächtnis*. Fischer-Taschenbücher Fischer Wissenschaft: Vol. 7359. Fischer Taschenbuch Verlag.
- Halbwachs, M. (1985). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft: Vol. 538. Suhrkamp.

- Hansen, L. (2019). Reconstructing the silence/speech dichotomy in feminist security studies: Gender, agency and the politics of subjectivity in *La Frontière Invisible*. En J. L. Parpart y S. Parashar (Eds.), *Gender in a Global/Local World Ser. Rethinking Silence, Voice and Agency in Contested Gendered Terrains: Beyond the Binary* (pp. 27–50). Routledge.
- Harcourt, W. (2016). Introduction. En W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development* (pp. 1–13). Palgrave Macmillan UK.
- Hartigan, J. (2013). Translating “Race” and “Raza” between the United States and Mexico. *North American Dialogue*, 16(1), 29–41. <https://doi.org/10.1111/nad.12001>.
- Hernández Castillo, R. A. (Ed.). (2006). *Teoría Feminista. Historias a dos voces: Testimonios de Luchas y Resistencias de Mujeres Indígenas*. Instituto Michoacano de la Mujer.
- Hernández Castillo, R. A. (2013). Comentarios a: “Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones”. En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos y C. Osorio Hernández (Eds.), *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios* (1ª ed.). (pp. 63-72). Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México.
- Jelin, E. (2010). The Past in the Present: Memories of State Violence in Contemporary Latin America. En A. Assmann y S. Conrad (Eds.), *Palgrave Macmillan memory studies. Memory in a global age: Discourses, practices and trajectories*. Palgrave Macmillan.
- Jelin, E. (2003). *State repression and the labors of memory. Contradictions: Vol. 18*. University of Minnesota Press.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria. Colección Memorias de la represión: Vol. 1. Siglo XXI*.
- Kallenberg, V., Meyer, J. y Müller, J. M. (Eds.). (2013). *Intersectionality und Kritik*. Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Kaye, S. (2017). An overview of action research and its relevance to peacebuilding. En S. Kaye y Harris Geoff (Eds.), *Building peace via action research: African case studies* (pp. 2–15). University for Peace Africa Programme.
- Kuiru Castro, F. Jitoma Monaiyanhö (2019). *La Fuerza de la Manicuera: Acciones de Resistencia de las Mujeres Uitoto de la Chorrera-Amazonas, durante la explotación del Caucho-Casa Arana* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad del Rosario.
- Kurtz, D. (2013). Indigenous Methodologies: Traversing Indigenous and Western worldviews in research. *SAGE Journals*, 9(3), 217–229. <https://doi.org/10.1177/117718011300900303>.
- Lander, E. y Castro-Gómez, S. (Eds.). (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas* (1ª ed.). Consejo Latinoamericano de

- Ciencias Sociales-CLACSO; UNESCO Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.
- Landry, D. y Spivak, G. C. (Eds.). (1996). *The Spivak reader: Selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Routledge.
- Leff, E. (2004). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: Significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. *Polis*, 7, 1–36. <http://journals.openedition.org/polis/6232>.
- Leicht, I. (2016). *Wer findet Gehör? Kritische Reformulierungen des menschenrechtlichen Universalismus. Politik und Geschlecht: V 29*. Budrich Barbara.
- Lemus Jiménez, A. (2013). La transmisión de la historia a través de la oralidad por mujeres p'urhepecha de Cherán. En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos y C. Osorio Hernández (Eds.), *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios* (1ª ed.). (pp. 185–208). Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México.
- Lima Costa, C. de. (2016). Gender and Equivocation: Notes on Decolonial Feminist Translations. En W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development* (pp. 48–62). Palgrave Macmillan UK.
- Lima Costa, C. de (2013). Notes on decolonial feminist practices and ethics in Latin America. *Anglo Saxonica*, 3(6), 73–102.
- López Rodríguez, J.V. (2018). Convergencias, divergencias y posicionamiento entre lo decolonial, lo descolonial y lo poscolonial desde miradas feministas del Sur. *Analéctica*, 5 (31), 1–7. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4408518>.
- Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4), 742–759. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (9), 73–101. <http://re-dalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=39600906>.
- Marcos, S. (2013). Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia. En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos y C. Osorio Hernández (Eds.), *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*. (1ªed.). (pp. 145–172). Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México.
- Marx Ferree, M. (2013). Die diskursiven Politiken feministischer Intersektionalität. En H. Lutz, M. T. Vivar Herrera y L. Supik (Eds.), *Geschlecht und Gesellschaft: Vol. 47. Fokus Intersektionalität: Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. (2ª ed.). (pp. 75-86). Springer Fachmedien Wiesbaden.
- McGarry, A. y Jasper, J. M. (2015). Introduction: The Identity Dilemma, Social Movements, and Contested Identity. En A. McGarry y J. M. Jasper (Eds.), *Politics, history, and social*

- change. The Identity Dilemma: Social movements and collective identity* (pp. 1–17). Temple University Press.
- Méndez Torres, G. (2013). Mujeres Mayas-Kichwas en la apuesta por la descolonización de los pensamientos y corazones. En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos y C. Osorio Hernández (Eds.), *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*. 1ª ed. (pp. 27-61). Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México.
- Mendoza, B. (2014). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 91-103). Universidad del Cauca.
- Mignolo, W. D. (2005). On subalterns and other agencies. *Postcolonial Studies*, 8(4), 381–407. <https://doi.org/10.1080/13688790500375082>.
- Moeke-Pickering, T. M. (2010). *Decolonisation as a social change framework and its impact on the development of Indigenous-based curricula for Helping Professionals in mainstream Tertiary Education Organisations* [Tesis de doctorado no publicado]. University of Waikato. <https://hdl.handle.net/10289/4148>.
- Mora, M. (2013). Comentarios al texto “Descolonizando el feminismo: la insurrección epistemológica de la diferencia”. En G. Méndez Torres, J. López Intzín, S. Marcos y C. Osorio Hernández (Eds.), *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*. 1ª ed. (pp. 173–184). Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos Indios de México.
- Moraña, M. (2018). Introducción: Sujeto, descolonización, transmodernidad. En M. Moraña (Ed.), *Nexos y diferencias: Vol. 50. Sujeto, descolonización, transmodernidad: Debates filosóficos latinoamericanos* (pp. 11–38). Iberoamericana; Vervuert.
- Moro, P. (2019, 8 de marzo). BBL / Adriana Guzmán Arroyo / “Las mujeres somos la mitad de cada pueblo y hemos criado a la otra mitad”. https://bbl.com.ar/nota_7621_las-mujeres-somos-la-mitad-de-cada-pueblo-y-hemos-criado-a-la-otra-mitad.
- Nieto Moreno, J. V. y Langdon, E. J. (2018). Narrativas de Violencia y Transformación de mujeres indígenas Uitoto en Bogotá. *Abya Yala Revista Sobre Acesso Á Justiça E Direitos Nas Américas*, 2(2), 140–177. <https://doi.org/10.26512/abyayala.v2i2.22949>.
- Nieto Moreno, J. V. (2017). *Uno de Mujer es Andariega: Palavras e Circulações de Mulheres Uitoto entre a Selva e a Cidade* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Nieto Moreno, J. V. (2010). Proyectos de desarrollo para mujeres en la comunidad indígena del Once: Un análisis desde la convivencia y la diferencia. *Mundo Amazónico*, 1(0), 161–182. <https://doi.org/10.5113/ma.1.10357>.

- Nieto Moreno, J. V. (2006). *Mujeres de la Abundancia* [Tesis de maestría no publicada]. Universidad Nacional de Colombia.
- Noor, M. (2021, 22 de octubre). *Desalojo: la cuenta atrás para el asentamiento indígena de Bogotá*. https://elpais.com/planeta-futuro/2021-10-23/desalojo-la-cuenta-atras-para-el-asentamiento-indigena-de-bogota.html?prm=copy_link.
- Observatorio de DDHH, Conflictividades y Paz. (2021). *Informe de Masacres en Colombia durante el 2020 y 2021*. INDEPAZ. <http://www.indepaz.org.co/informe-de-masacres-en-colombia-durante-el-2020-2021/>.
- Ochoa Muñoz, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: Entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 105–118). Universidad del Cauca.
- Organización de las Naciones Unidas. (1997). *La cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (civiles y políticos). Informe final elaborado y revisado por M. Joinet en aplicación de la decisión 1996/119 de la Subcomisión*. <http://www.derechos.org/nizkor/impu/joinet2.html>.
- Organización Internacional de Trabajo OIT (1989). *Convención 169*. https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314,es.
- Organización Nacional Indígena de Colombia. (2021). *Muina Murui*.
- Organización Nacional Indígena de Colombia y Centro Nacional de Memoria Histórica. (2019). *Tiempos de Vida y Muerte: Memorias y Luchas de los pueblos indígenas en Colombia*. CNMH-ONIC.
- Organización Nacional Indígena de Colombia, OPIAC, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana y Sutsuin Jiyeyu Wayuu, Fuerza de Mujeres Wayuu. (2013). *Una mirada a los derechos humanos de las mujeres indígenas colombianas. Informe sobre: Examen Comité CEDAW 2013*.
- Osorio Pérez, F. E. (2009). *Territorialidades en suspenso: Desplazamiento forzado, identidades y resistencias*. Consultoría para los derechos humanos y el desplazamiento COD-HES.
- Parpart, J. L. y Parashar, S. (2019). Introduction: Rethinking the power of silence in insecure and gendered sites. En J. L. Parpart y S. Parashar (Eds.), *Gender in a Global/Local World Ser. Rethinking Silence, Voice and Agency in Contested Gendered Terrains: Beyond the Binary* (pp. 1–15). Routledge.
- Parry, B. (2004). *Postcolonial studies: A materialist critique. Postcolonial literature*. Routledge.

- Pérez Martínez, N. (2018). De la memoria a las memorias: Una reflexión teórico-metodológica en torno a la relación entre memoria y educación en derechos humanos. *Miradas*, (1), 96–115. <https://doi.org/10.22517/25393812.18851>.
- Peters, S. (2020). Zwischen Erinnern und Vergessen: Aktuelle Kontroversen zur Bearbeitung der Vergangenheit. En S. Peters (Ed.), *Gewalt und Konfliktbearbeitung in Lateinamerika* (pp. 183–2010). Nomos.
- Peters, S. (2015). Die Zukunft der Vergangenheit in Lateinamerika. En S. Peters, H.-J. Burchardt y R. Öhlschläger (Eds.), *Studien zu Lateinamerika: Bd. 30. Geschichte wird gemacht: Vergangenheitspolitik und Erinnerungskulturen in Lateinamerika*. (pp. 185–197). Nomos.
- Pineda Camacho, R. (2014). *Los huérfanos de La Vorágine: Los andoques y su desafío para superar el llanto del genocidio cauchero*. Academia Colombiana de Historia.
- Pineda Camacho, R. (1992). Participación Indígena en el Desarrollo Amazónico Colombiano: Síntesis de Historia Económica de la Amazonia Colombiana (1550-1945). *Maguare*, (8), 81–124. <http://dx.doi.org/10.15446/maq>.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad / racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11–20. https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Colonialidad_modernidad-Anibal_Quijano.pdf.
- Rábago Dorbecker, M. (2021). Los silencios y el discurso sobre género y sexualidad en los informes finales de las comisiones de la verdad en América Latina. En D. Gómez Correal, Á. F. Bernal Olarte, J. González Villamizar, D. M. Montealegre Mongrovejo y M. M. Manjarrés Ramírez (Eds.), *Comisiones de la verdad y género en países del Sur Global: miradas decoloniales, retrospectivas y prospectivas de la justicia transicional: Aprendizajes para el caso colombiano* (pp. 411–446). Ediciones Uniandes.
- Redacción Judicial (2021, 30 de septiembre). Colombia tiene la cifra más alta de desplazados en el mundo y CIDH está preocupada. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/judicial/colombia-tiene-la-cifra-mas-alta-de-desplazados-en-el-mundo-y-la-cidh-esta-preocupada/>.
- Rippl, G., Frank, M. C. y Assmann, A. (Eds.). (2007). *Arbeit am Gedächtnis: Für Aleida Assmann*. Wilhelm Fink.
- Rivera Rueda, M. (2020, 5 de junio). Los conflictos en Entrenubes. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/bogota/los-conflictos-en-entrenubes-article/>.
- Robbins, B. (1992). The East is a Career: Edward Said and the Logics of Professionalism. En M. Sprinker (Ed.), *Edward Said: A critical reader* (pp. 48–73). Blackwell.
- Rodríguez Garavito, C., Orduz Salinas, N., Rubiano Sebastián, Boada, S. y Arias, F. (2010). *Pueblos indígenas y desplazamiento: Evaluación del cumplimiento del Gobierno colombiano del auto 004 de la Corte Constitucional colombiana*. Ediciones Uniandes.

- Rooney, E. y Aoláin, F. N. (2018). Transitional Justice from the Margins: Intersections of Identities, Power and Human Rights. *International Journal of Transitional Justice*, 12(1), 1–8. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijy001>.
- Ruiz Romero, G. (2020). Memorias locales y configuración de narraciones conmemorativas: Un caso de estudio en la Ciénaga Grande de Santa Marta, Colombia. *Documento De Trabajo Instituto CAPAZ*, (3), 1–36. https://www.academia.edu/43639920/Memorias_locales_y_configuraci%C3%B3n_de_narraciones_conmemorativas.Un_caso_de_estudio_en_la_Ci%C3%A9naga_Grande_de_Santa_Marta_Colombia.
- Salcedo Ávila, E. D. y Paes-Machado, E. (2019). Victimización y desplazamiento forzado de mujeres en el conflicto armado colombiano. *Mana*, 25(1), 95–125. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n1p095>.
- Sánchez Lucumí, C. L. y Oliveros Ortíz, S. (2016). Derechos de la mujer dentro del contexto del desplazamiento forzado en Colombia. *Trans-Pasando Fronteras*, (09), 129. <https://doi.org/10.18046/retf.i09.1622>.
- Sánchez Silva, L. F. (2017). Reseña del libro Tipologías y topologías indígenas en el multiculturalismo colombiano, de Diana Bocarejo Suescún. *Universitas Humanística*, 83(83), 419–427. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh83.tim>.
- Sánchez Silva, L. F. (2012). *De totumas y Estantillos: Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro (Amazonía colombiana)* [Tesis de doctorado no publicada]. Université de la Sorbonne nouvelle.
- Sánchez Silva, L. F. (2011). Trasplantar el árbol de la sabiduría: malocas, maloqueros urbanos y comunidades de pensamiento en Bogotá. *Cahiers Des Amériques Latines*, 2011/1(66), 131–154. <https://doi.org/10.4000/cal.501>.
- Sánchez Silva, L. F. (2004). *La ciudad de Paisanos: La Construcción de la identidad étnica indígena en Bogotá a partir de un caso de migración* [Tesis de maestría no publicada] Universidad de los Andes.
- Santamaría, Á. (2022a). *De sabedoras y sakus en el posacuerdo: Educación intercultural para la paz con mujeres indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta y la Amazonia colombiana*. En proceso de publicación.
- Santamaría, Á. (2022b). Kat Guye o formación para el “sustento diario”: Expectativas educativas de mujeres Uitoto durante el posacuerdo en la Chorrera (Amazonas), 1–20. En proceso de publicación.
- Santamaría, Á., García, D., Hernández, F. y Pardo, A. (2019). Kaleidoscopes of violence against indigenous women (VAIW) in Colombia: the experiences of Pan-Amazonian women. *Gender, Place & Culture*, 26(2), 227–250. <https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1518313>.

- Santamaría, Á., Acosta, M., Castañeda, A., García, D., Hernández, F., Muelas, D. (2018). The Colombian Transitional Process: Comparative Perspectives on Violence against Indigenous Women. *International Journal of Transitional Justice*, 12(1), 108–125. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijx033>.
- Santamaría, Á. (2017). Memory and resilience among Uitoto women: closed baskets and gentle words to invoke the pain of the Colombian Amazon. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(3), 315–330. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1363352>.
- Santamaría, Á. (2016). Etnicidad, género y educación superior: Trayectorias de dos mujeres arhuacas en Colombia. *Convergencia Revista De Ciencias Sociales*, (70), 177–198. <https://doi.org/10.29101/crcs.v23i70.3813>.
- Santamaría, Á. y Pardo, A. (2015). (Re) construyendo intercambios y (de) construyendo “prácticas coloniales de saber” en el Valle del Sibundoy. En Á. Santamaría y P. Rojas Oliveros (Eds.), *Textos de ciencia política y gobierno, y de relaciones internacionales. Diferentes maneras de conocer: Las experiencias recientes de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena* (pp. 223–249). Editorial Universidad del Rosario.
- Santamaría, Á. y Rojas Oliveros, P. (Eds.). (2015). *Textos de ciencia política y gobierno, y de relaciones internacionales. Diferentes maneras de conocer: Las experiencias recientes de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena* (1ª ed.). Editorial Universidad del Rosario.
- Schraten, J. (2011). *Zur Aktualität von Jan Assmann: Einleitung in sein Werk* (1. Aufl.). *Aktuelle und klassische Sozial- und Kulturwissenschaftler/innen*. VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Scott, J. C. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance*. Yale University Press.
- Segato, R. L. (2014). Colonialidad y patriarcado moderno: Expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 75–90). Universidad del Cauca.
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Zed Books; University of Otago Press.
- Smith, L. T., Tuck, E. y Yang, K. W. (Eds.). (2018). *Indigenous and decolonizing studies in education: Mapping the long view* (1ª ed.). Routledge.
- Soledad Suescún, J. I. (2007). Las migraciones forzadas: El desplazamiento interno en Colombia. *Cuadernos Geográficos*, 41(2), 173–189. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17104108>.

- Soledad Suescún, J. I. y Egea Jiménez, C. (2011). ¿Por qué tantos desplazados internos en Colombia? El papel de las fronteras. *Estudios Geográficos*, 72(270), 337–343. <https://doi.org/10.3989/estgeogr.201114>.
- Soriano Hernández, S. y López de la Vega, M. (2019). El testimonio de mujeres guatemaltecas como espacio donde la lucha germina. *Política Y Cultura*, (51), 31–54. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7131970>.
- Sosa Velásquez, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio? Documentos para el debate y la formación: Vol. 4*. Editorial Cara Parens.
- Sott, S. H. (2017). *Desartikulation statt Transitional Justice? Subalterne Perspektiven in der kolumbianischen Vergangenheitsbewältigung. Postcolonial Studies: Band 30*. transcript-Verlag. <https://doi.org/10.14361/978383839440728>.
- Sousa Santos, B. de (2020). Para una articulación descolonizadora entre la justicia estatal y la justicia propia. *Policy Brief Instituto Colombo-Alemán Para La Paz*, 1–12. <https://www.instituto-capaz.org/wp-content/uploads/2020/03/Policy-Brief-Azul-1-2020-Amarillo-def-Web-FINAL.pdf>.
- Spivak, G. C. (1994). Can the Subaltern Speak? En P. Williams y L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory: A reader* (pp. 66–111). Columbia University Press.
- Stammers, N. (2015). Contested Identities in Struggles for Human Rights: A Long View. En A. McGarry y J. M. Jasper (Eds.), *Politics, history, and social change. The Identity Dilemma: Social movements and collective identity* (pp. 108–128). Temple University Press.
- Styres, S. (2018). Literacies of Land: Decolonizing Narratives, Storying, and Literature. En L. T. Smith, E. Tuck y K. W. Yang (Eds.), *Indigenous and decolonizing studies in education: Mapping the long view*. 1ª ed. (pp. 24–37). Routledge.
- Suárez Navaz, L. (2008). Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales. En R. A. Hernández Castillo y L. Suárez Navaz (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 24–68). Cátedra.
- Tapia Morales, C. (2009). Améjímínaa majcho: “La comida de nuestra gente”: Etnografía de la alimentación entre los miraña. *Culturales*, 5(9), 39–72. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69412153003>.
- Taussig, M. (2002). *Chamanismo, Colonialismo y El Hombre Salvaje: un Estudio Sobre el Terror y la Curación*. Traducción de Hernando Valencia Goelkel. Editorial Norma.
- Theidon, K. S. (2013). *Intimate enemies: Violence and reconciliation in Peru* (1ª ed.). *Pennsylvania studies in human rights*. University of Pennsylvania Press.
- Theidon, K. S. (2011). Género en transición: Sentido común, mujeres y guerra. *Cadernos Pagu*, (37), 43–78. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332011000200003>.

- Timmermans, S. y Tavory, I. (2012). Theory Construction in Qualitative Research: From Grounded Theory to Abductive Analysis. *Sociological Theory*, 30(3), 167–186. <https://doi.org/10.1177/0735275112457914>.
- Tobón, M. A. (2015). “A Onça do Comércio” e o Conflito Armado entre a Gente de Centro: A Memória e a Defesa da Vida. En M. Justamand y A. Da Silva (Eds.), *Fazendo Antropologia Do Alto Solimoes* (pp. 59–69). Alexa Cultural.
- Tovar-Restrepo, M. y Irazábal, C. (2014). Indigenous Women and Violence in Colombia: Agency, Autonomy, and Territoriality. *Latin American Perspectives*, 41(1), 39–58. <https://doi.org/10.1177/0094582X13492134>.
- Turcotte, H. (2016). Economies of Conflict: Reflecting on the (Re) Production of ‘War Economies’. En W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development* (pp. 476–494). Palgrave Macmillan UK.
- Ulloa, A. (2021a). Repolitizar la vida, defender los cuerpos-territorios y colectivizar las acciones desde los feminismos indígenas. *Ecología Política*, 61, 38–48. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/582866>.
- Ulloa, A. (2021b, 12 de noviembre). *Feminismos indígenas en América Latina: Replanteamientos para las ciencias sociales* [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=z-WzrVFRjpM>.
- Ulloa, A. (2020). Mujeres indígenas en su relación con la categoría de género y los feminismos. En A. Ulloa (Ed.), *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América* (pp. 29–63). Universidad Nacional de Colombia.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, (45), 123–139. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a8>.
- Utria Utria, L., Amar, J., Martínez González, M., Colmenares López, G., Crespo Romero y Fernando. (2015). *Resiliencia en mujeres víctimas del desplazamiento forzado*. Editorial Universidad del Norte.
- Villa Gómez, J. D. (2016). Por los caminos de la memoria: La construcción social de la identidad de víctima. *Kavilando*, 8(1), 29–42. <https://kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/160>.
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>.
- Walsh, C. (2016). On Gender and Its ‘Otherwise’. En W. Harcourt (Ed.), *The Palgrave Handbook of Gender and Development* (pp. 34–48). Palgrave Macmillan UK.
- Welzer, H. (2007). Das kommunikative Gedächtnis und woraus es besteht. En G. Rippl, M. C. Frank y A. Assmann (Eds.), *Arbeit am Gedächtnis: Für Aleida Assmann* (pp. 47–62). Wilhelm Fink.

-
- Windchief, S. y San Pedro, T. (Eds.). (2019). *Indigenous and decolonizing studies in education. Applying indigenous research methods: Storying with peoples and communities*. Routledge.
- Winker, G. y Degele, N. (2009). *Intersektionalität: Zur Analyse sozialer Ungleichheiten. Sozialtheorie Intro*. Transcript Verlag. <https://www.hsozkult.de/publicationreview/id/rezbuecher-13211>.
- Winter, J. (2010). Thinking about silence. En E. Ben-Ze'ev (Ed.), *Shadows of war: A social history of silence in the twentieth century* (pp. 3–31). Cambridge University Press.

Anexo

Anexo 1: Proceso de las mujeres del Cabildo Uitoto Monifue Uruki

Anexo 2: Resultados Proceso de las mujeres del Cabildo Uitoto Monifue Uruki

Declaración de originalidad

Por lo presente declaro:

- He compuesto este trabajo por mí mismo y sin más ayuda que las fuentes dadas en mi lista de obras citadas.
- Este trabajo no ha sido presentado en el pasado o está siendo presentado actualmente a ninguna otra institución de examen. No ha sido publicado.
- Todas las citas directas, así como las indirectas, que en su formulación o idea original han sido tomadas de un texto diferente (escrito o no), han sido marcadas como tales de manera clara y en cada caso concreto bajo una especificación precisa de la fuente.

Soy consciente de que cualquier afirmación falsa que se haga aquí, resultará en el fracaso del examen.

Mutlangen, 28 de marzo de 2022

Lugar, Fecha



Firma

Declaration of originality

I hereby declare:

- I have composed this paper by myself and without any assistance other than the sources given in my list of works cited.
- This paper has not been submitted in the past or is currently being submitted to any other examination institution. It has not been published.
- All direct quotes as well as indirect quotes which in phrasing or original idea have been taken from a different text (written or otherwise) have been marked as such clearly and in each single instance under a precise specification of the source.

I am aware that any that any false claim made here results in failing the examination.

Mutlangen, March 28th, 2022

Place, Date



Signature