

COMUNICACIÓN COMUNITARIA Y CONSTRUCCIÓN ETNOGENÉRICA DE LAS INDÍGENAS DEL CAUCA (COLOMBIA) FRENTE A LOS CONFLICTOS TERRITORIALES

COMMUNITY-BASED COMMUNICATION AND ETHNOGENERIC CONSTRUCTION OF THE INDIGENOUS PEOPLE OF CAUCA (COLOMBIA) AGAINST TERRITORIAL CONFLICTS

Alba Calambas Tunubala*, Davide Riccardi** y José Manuel Romero Tenorio***

Se describe el papel de las comunicadoras indígenas del Cauca en las resistencias al epistemicidio y a la violencia estatal y paraestatal por medio de la construcción dinámica de una identidad de género propiamente indígena o etnogenérica. Para ello se recrea etnográficamente las trayectorias vitales de Efigenia Vásquez, comunicadora social asesinada por la fuerza pública colombiana en el ejercicio de su derecho a informar acerca de un conflicto territorial en su resguardo. Postulamos que esta disputa revela las contradicciones de los Estados liberales al querer conjugar el desarrollismo con la preservación de los derechos indígenas como fantasmagorías fundacionales, lo que desactiva su capacidad de movilización en el presente. Las comunicadoras reactivan estas luchas por acciones que reivindican la continuidad entre las prácticas ancestrales y la comunicación, descolonizando las naturalizadas relaciones de poder (heteropatriarcado, neoliberales y coloniales).

Palabras claves: Conflicto armado colombiano, colonialismo de género, paradoja señorial, neoliberalismo, feminismo decolonial, subjetividades etnogenéricas.

I describe the role of the indigenous communicators of Cauca in resisting epistemicide and state and parastatal violence through the dynamic construction of a properly indigenous or ethnogenic gender identity. To do this, I ethnographically follow the life trajectories of Efigenia Vásquez, a social communicator murdered by the Colombian public force in the exercise of her right to report on a territorial conflict in her defense. I postulate that this dispute reveals the contradictions of the liberal states in wanting to combine developmentalism with the preservation of indigenous rights as foundational phantasmagorias, which deactivates their capacity for mobilization in the present. The communicators reactivate the struggles for actions that claim the continuity between ancestral practices and communication, decolonizing the naturalized power relations (heteropatriarchy, neoliberal and colonial).

Key words: Colombian armed conflict, gender colonialism, stately paradox, neoliberalism, decolonial feminism, ethnogenic subjectivities.

Introducción

Describo algunas iniciativas de las comunicadoras indígenas del Cauca (Colombia) organizadas en torno a colectivos en pos de la formación de una consciencia etnogenérica, es decir, que tenga en cuenta una subjetividad política femenina e indígena. “La hegemonía de los feminismos occidentales” (Masson, 2011: 147) arroja, sobre las indígenas, discursos victimizantes, considerando sus prácticas –tejer, cultivar, cuidar– “feminizadas, precarias e invisibles” (Pérez *et al.*, 2016: 58). Antes aún, estas acciones alcanzan una dimensión política en manos, por ejemplo, de las mujeres de

la comunidad Mapuche (Chile), quienes, recuperando técnicas agrarias ancestrales, protegiendo las semillas y las aguas libres, asientan la soberanía alimentaria de su pueblo (García, 2017). En el mismo sentido, Torres-Mazuera (2018) relata la lucha de las apicultoras mayas (México) contra la soya transgénica, y cómo rearticuló la identidad de su pueblo, por ejemplo, aunando sensibilidades diversas por medio de una consulta previa, en la que las mujeres contribuyeron a vertebrar políticamente a la comunidad, recuperando figuras como la de las voceras que extendían el radio de acción de la cultura asamblearia a la par que armaban panales a lo largo de las zonas amenazadas por los emporios

* Lideresa indígena de la comunidad Misak, Comunicadora Social en la radio comunitaria Namuy Wam, Cauca, Colombia. Correo electrónico: albacalambastunubala80@gmail.com

** Università degli Studi di Pavia, Italia. Correo electrónico: davide.riccardi@unipv.it

*** Universidad del Atlántico, Colombia. Correo electrónico: joserotenorio@yahoo.es

de explotación agrícola. Se trata de resignificar el territorio mediante prácticas ancestrales, estableciendo una estructura reticular visible a modo de celdas de abejas que articulan identidades políticas y a la vez el territorio, y que van nutriendo lo que para Arturo Escobar es una nueva “ontología política” (Escobar, 2016: 13) basada en las experiencias de lucha de estos colectivos, en las que se enhebran lo simbólico y lo fáctico.

Se ha abordado la comunicación indígena desde muchas perspectivas: fortalecimiento de procesos de resistencia para contrarrestar la estigmatización de los medios de comunicación occidentales (Salazar, 2017); apropiación social que genera sentido de pertenencia (Almendra, 2012); práctica de descolonización de las relaciones sociales (Lehman, 2018; Mendoza *et al.*, 2020); ensanche de una territorialidad hacia una aldea virtual en cuanto “espacio para comunicar y tejer una red de conocimientos en el ciberespacio” (Pisso, 2020: 110). Sin embargo, escasos son los trabajos que se han acercado a la comunicación indígena en términos de género. Si lo han hecho, se centraron en el análisis de la representación de la mujer indígena en los medios (Romero *et al.*, 2019) o la necesidad de incentivar políticas de género (Majey, 2019). Mi aporte se sitúa en la intervención de la subjetividad indígena femenina en los procesos de mediación política para una comunicación que fortalezca las luchas de nuestras comunidades contra los peligros que ciernen los resguardos¹ ancestrales: extractivismo (Navia, 2019), violencia de grupos armados, ya sean estatales, paraestatales, guerrilleros o mafiosos (Riccardi *et al.*, 2021). Me ocupo particularmente de un conflicto territorial (Escalona, 2020) con la empresa turística Aguatibia, que se instaló en las tierras de la comunidad indígena de los kokonukos, y que derivó en el asesinato de nuestra compañera Efigenia Vásquez. En la línea de la activista afrocolombiana Hernández, entiendo que “las emociones y los afectos colectivos de las mujeres” (2019: 217) son un baluarte de resistencia contra las políticas neoliberales que, para esta autora, reproducen el “colonialismo de poder” (Quijano, 2000) que perpetúa modelos sociales hegemónicos, que relegan a las mujeres afros e indígenas al eslabón más débil de la cadena social. Para Quijano, aún pervive en Latinoamérica y El Caribe la jerarquía colonial de las categorías raciales fundadas en la dicotomía Europa/centro, regulando las relaciones sociales,

políticas y de poder entre la centralidad criolla blanqueada y las periferias negras e indígenas. María Lugones introduce el concepto de “colonialidad de género” para extender las reflexiones de Quijano hacia el binomio Sistema Moderno/Colonial de género en la que reposa la subalternidad de las mujeres en la intersección raza/clase social. La permeabilidad en los imaginarios de ese sistema llegó, según Lugones, a la autopercepción de la mujer blanca latina como mantenedora de la raza blanca que sustenta a una burguesía criolla, mientras que las indígenas se reproducían bajo el imaginario de la animalidad (paren como conejas), sin aportar al tejido de la nación. Según Fonseca y Guzzo, esta “división afectiva racial” (2018: 71) provoca una suerte de “neurosis cultural”: a la vez que se las depravan, se las necesitan para afirmar una cultura nacional. Es lo que Zavaleta identificó como la “paradoja señorial” (Zavaleta, 2008: 14) que observo en Colombia. La actual administración neoliberal de Iván Duque impone la visión eurocéntrica de desarrollo y acumulación colonial para favorecer la explotación de recursos, lo que deriva, según Beaulieu, en una traba que imposibilita la realización de los ideales liberales, en la medida en que “la igualdad se basa en la desaparición del siervo indígena, mientras que el indígena sometido sigue siendo signo de estatus y valor” (2018: 265). Postulo que la superación de esa paradoja debe ser uno de los objetivos de una comunicación etnogenérica.

Metodología

Como comunicadora social de la comunidad indígena misak, realizo una etnografía y, a la vez, una autoetnografía (Bossio, 2019), reflexionando acerca de mis propios procesos. La etnografía académica previene de la importancia de convertir la alteridad en diferencia, para poder determinar tanto el lugar del observador como del actor observado (De Certeau, 1975). Esta visión se adapta al proceder de los antropólogos occidentales; al indagar, por ejemplo, en fenómenos de marginalidad en un contexto urbano, no tienen que justificar su procedencia, pues siempre se les presume una cierta alteridad; en cambio, a mí como indígena se me demanda que hable de mi propia procedencia étnica y de cómo encajo en algo que me es propio. La alteridad a la que aspiro es la que hallé en Levinas (2014): definir al otro no como un afuera,

sino como aquel del que me siento responsable. Mi relato se va construyendo poniendo el énfasis en esa red de solidaridad, que es el fin último de nuestros colectivos de comunicación. Las contextualizaciones de las comunidades indígenas contribuyen también a la vigencia de lo que denomino colonialismo académico. Me niego a reproducirlo describiendo los aspectos folclóricos de mi pueblo; el contexto traslucirá en la propia narración.

Pertenezco a uno de los muchos colectivos de comunicación, Namuy Wam, cuya importancia en la vertebración política de las mujeres indígenas del Cauca analizaré en este texto. Se sitúa en el resguardo ancestral de Guambia, en la Región del Cauca. Otras comunidades hermanas como los nasa, yanaconas o kokonukos desarrollan similares procesos. Lo interesante es que logramos articular una red con la que damos vida a una vibrante forma de lucha política. Como toda red, cuando se mueve un hilo, vibra entera. Y, cuando se deshilacha una parte, el entero armazón se resiente. Es lo que sucedió cuando la fuerza pública asesinó a Efigenia Vásquez en su legítimo derecho a informar. Este trabajo quiere tirar de ese hilo para entender su lucha como la lucha de todas. También es el hilo rojo de esta etnografía, que nos va llevando a ecologías pasadas, presentes y futuras que soñamos juntas y nos cobijan en nuestra resistencia. Un páramo que quizás nunca pisó, pero están sus huellas. El campo de fríjol y la emisora, a la que llegaba con las botas enfangadas, donde aún resuena su voz. La capital de nuestra región, Popayán, en el hospital donde falleció. A modo de texto-textil, esta construcción etnográfica está respunteada por las voces de comunicadoras indígenas y de dos antropólogos, que me acompañan por la trayectoria vital de Efigenia, vislumbrando tras sentipensamientos y diálogos, su sentido profundo de comunicación, que es el nuestro. Recurrí a la técnica etnográfica de los “paseos sensitivos” (Ghisloti y Torres, 2018), que consiste en seguir a las actoras mientras se desplazan al mismo tiempo que se anota las sensaciones compartidas en el diario de campo, con el fin de entender su ubicación afectiva (Gélar, 2016) en el espacio y la articulación del territorio por los procesos subjetivadores de las mismas. Estas anotaciones se entrelazan con conversaciones informales en diversos escenarios, así como debates que tuve con mis compañeras comunicadoras en mi colectivo y durante las marchas, todo recogido en el diario de campo.

El fin del conflicto interno colombiano nunca tuvo lugar

Camino con la compañera Sofía², lideresa de mi pueblo ancestral, con su hijo enchumbado en la espalda, anudándonos juntas en la “Minga por la defensa de la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz³”, en marzo de 2019:



Figura 1. Sofía, enchumbada.

Fuente: Fotografía de Laura Pulgarín, archivo de la investigación.

Salió de lo más hondo de su ser este grito que recojo en mis notas de campo: “si no hallamos la palabra precisa para transitarla, el camino construido no nos llevará a ninguna parte”. Me dice Sofía que teme que “esa palabra se silencie por los fusiles siempre humeantes que bañan de sangre los territorios ancestrales”. Lo traduce inmediatamente en un locus-sentimiento: “la lógica de los opresores parametriza el territorio por fronteras que rigidizan la tierra, tornándola infértil de palabras combativas”. La palabra precisa redondeada en la minga está construida desde la lucha y el dolor de un pueblo oprimido, siendo “mucho más que la suma de esfuerzos particulares, es, como el diálogo verdadero, lo que resulta tejido desde historias personales en la historia común” (Rozental, 2012: 51). Por ello, cuando es parida, la entera comunidad la cuida como propia. Así va tomando forma el sentimiento de común-unidad que experimentamos cada vez que recorremos el territorio mientras hilamos y que nada tiene que ver como las “exotizantes, folclóricas y supersticiosas” visiones que arrojan sobre nosotras los medios de comunicación masivos (Lehman, 2018: 174). Según un estudio acerca de la representación de la etnicidad en los noticieros colombianos, estos nos plasman como “una masa que hace parte del decorado” (Romero *et al.*, 2019: 101), siempre conflictivos. En pocos casos recurren

a nosotras como fuentes de las problemáticas que sacuden a la comunidad; entrevistan, por lo general, a colombianos no indígenas para conversar respecto de nuestros asuntos, desde una perspectiva negativa. La cámara nos encuadra como “un grupo despersonalizado” (Romero *et al.*, 2019: 103), concluye esta investigación. Más allá del epistemicidio al que los poderes políticos y culturales someten a nuestra cultura ancestral, también nos están asesinando. Hice el recorrido con Sofía hacia el lugar donde hirieron de muerte a nuestra colega, también comunicadora social, Efigenia Vásquez. Al tejer juntas, es como si mantuviésemos aún el hilo de vida de nuestra hermana. Enfilamos con un jeep el corredor geográfico del Naya, afluente del río Cauca, que da nombre a la región, por la sinuosa vía Panamericana que contornea las faldas de unas montañas cubiertas hasta las laderas de cultivos de coca. Los acuerdos de Paz de La Habana firmados en 2016 modificaron los equilibrios de fuerzas sobre el tablero. Las FARC-EP se escindieron, entre los que dejaron las armas y los disidentes, que con más ferocidad se aferraron a controlar ciertas zonas estratégicas, más cuando el ejército retiró su base de la vereda del Cedal, enclave fundamental del corredor del Cauca hacia el Pacífico. Precisamente un retén de las FARC nos paró, registró y dejó que continuáramos hacia Caldon, otro municipio del Cauca. Los actores se conocen y, por ello, “todos desconfiamos de todos”. El conflicto no ha acabado; se ha tornado circular. Que parte de las FARC y del ejército se hayan retirado favorece el florecimiento de bandas –paramilitares, guerrillas, ejército y grupos mafiosos–, confluyentes en sus intereses, que pasan por el control territorial de los resguardos (Perugache, 2020). Si los indígenas antes estábamos en medio de un fuego cruzado entre guerrillas de izquierda y grupos paramilitares, ahora somos el blanco de todos, incluso del Estado. Fue así que, en marzo de 2018, se asesinó a otro comunicador indígena, Eider Campo, cuando cuatro hombres armados pertenecientes a un grupo paramilitar irrumpieron en el cabildo de Caldon –donde me encuentro ahora con Sofía– para rescatar a tres malhechores de la custodia de la guardia indígena, uno de ellos informante de las fuerzas públicas, según una fuente.

Desde Caldon llegamos al predio del municipio de Puracé (Cauca), en el que unos proyectiles de los antidisturbios (cuerpo del Estado denominado ESMAD) alcanzaron un 8 de octubre de 2017 a Efigenia, mientras cubría el ejercicio legítimo de la

liberación de la madre tierra y los territorios ancestrales por parte del pueblo indígena kokonuko (las televisiones oficiales refirieron un desalojo por las fuerzas del orden de un territorio que los indígenas ocuparon). Se trata de un conflicto con una empresa turística, Aguatibia, que se remonta al 2005.

Nos bajamos del jeep y recorrimos, a pie, la vereda. A pesar de que, a marzo de 2019, hayan asesinado en este ejercicio, según datos de la Defensoría del Pueblo⁴, 120 líderes en Colombia, 48 en el Cauca, Sofía no siente miedo. Yo, tampoco. Antes que optar por marchar por los caminos de tierra, me condujo entre campos de coca, de maíz, lomas casi intransitables, riachuelos tramposos que nos arrastraban. Mis anotaciones en los paseos sensitivos me llevaron a la conclusión de que en todo momento sentíamos el terreno. Acostumbrados nuestros colegas no indígenas a marchar por aceras perfectamente lisas que les conectan asépticamente con la ciudad, el resguardo los arrollaba. Cada piedra, desnivel, trocha se traducían, inmediatamente, en nuestro cuerpo. En mi caso, yo no transitaba el camino; el camino transitaba en mí. En doble sentido. Nosotras, guambianas, tenemos muy intrincada esta circularidad, hasta tal punto que en *nam trik*, mi idioma, no se dice “yo quiero tejer el anaco” sino “el anaco desea ser tejido”. Esta circularidad traza el sentido de una comunicación que comienza con nuestras manos. Sofía me pide que estire unos mimbres. Esto es una manera de tejer hilos vitales de convivencia: me siente cercana a su existencia. Caminamos-tejiendo juntas, anudándonos como los hilos que se retuercen en el *isitól*, huso donde se ovilla la lana de ovejo. Percibí que, retorciendo juntas los hilos, se hacía más resistente y duradero nuestro pensamiento.

La siguiente etapa del recorrido vital de Efigenia me llevó a la emisora “Renacer Kokonuko 90.7 FM” de Puracé, donde compatibilizaba su labor de comunicadora con la del cultivo del frijol, patata, maíz y fresa, lo que le da sentido a nuestra comunicación propia, incluso si vibra por los nuevos modos digitales (multimedia, periodismo web, redes sociales). Es imposible escindir nuestras prácticas tradicionales de la difusión del pensamiento propio. Una pequeña casa campesina arrulla a esta emisora incapaz de lanzar sus ondas más allá de los diez kilómetros a la redonda. Durante ese exiguo instante de espera a Luis, comunicador indígena de la emisora, observo que las esquinas que confluyen con el techo lucen telarañas acicaladas con

lentejuelas de los insectos que sobrevivieron al frío. Para la construcción etnográfica de un sentimiento de comunicación compartido con las comunidades indígenas todos estos detalles que recojo en mi diario de campo son tan fundamentales como la entrevista que me dispongo a realizar a Luis. A pesar de la escasa incidencia de la radio, el 13 de junio de 2017, durante otro ejercicio legítimo de la liberación de la madre tierra y los territorios ancestrales, el ESMAD, según nuestro compañero, rodeó a la emisora e intentaron ingresar para dañar los equipos y silenciar la voz de la comunidad. Sin embargo, los comuneros alcanzaron a llegar al lugar para proteger su patrimonio. En una nueva jornada de altercados, el 12 de julio, el ESMAD cortó la luz de la emisora, para impedir que se informase de los eventos. Se anunciaba, a modo de fúnebre, intermitente y lenta crónica, la muerte de Efigenia. Incluso dos días después de su deceso, llegaron hombres en una camioneta con vidrios oscuros, posiblemente paramilitares, intentando obtener el elenco de las personas que trabajaban en la radio. Una valiente comunera se negó a dárselos, a lo que respondieron que volverían. Esta hermana, a quien protejo no dando su nombre, toma la antorcha de nuestra compañera asesinada. Las arañas, marchando, siguen construyendo su tela, como nosotras al recorrer-tejer etnoterritorialidades. Todas estas fuerzas de ocupación –estatales, paraestatales o de otra índole mafiosa– nunca se abismarán en nuestro territorio sentido.

Resistencias ahogadas

Llego al balneario de Aguatibia, donde asesinaron a Efigenia. Enseguida unos guardias de seguridad, percibiendo la etnicidad de mi rostro y ropa, se acercan con prepotencia marcando un territorio que es nuestro. Matar a una mujer cuya única arma visible era una grabadora les da un poder simbólico, más cuando fue a manos del Estado. El turismo quiere indígenas amaestrados que les sirvan comidas y copas, bailen y vendan manillas. “Ese es el desarrollo que se reserva a nosotros; un indígena sin tierra es un esclavo”. Me encuentro con estas palabras de Manuela, en una pequeña casa que flanquea la servidumbre de paso que va al complejo. Me señala las laderas de cuyos riscos brotan las fuentes medicinales –un total de siete–, como de las manos de Manuela unos hilos:



Figura 2. Manuela teje mientras camina.

Fuente: Daniela Valencia, archivo de la investigación.

Con la cabeza agachada, me cuenta los prolegómenos del conflicto que derivó en el asesinato de Efigenia, mientras seguimos la cuenca del río Aguasilencio, hacia el volcán Puracé, que calienta las aguas.

En 2005, el cabildo indígena del municipio, al que le da nombre la formación volcánica, y que preside la comunidad ancestral de los kokonukos, llegó a un acuerdo con los administradores y las entidades locales para la compra del predio. Este mecanismo fue consuetudinario a la hora de dirimir las cuestiones de recuperación de tierras (Canales, 2020). El gerente Diego Angulo se comprometió a vender una parte no explotada, 30 hectáreas y, a cambio, los indígenas respetarían la servidumbre de paso hacia el negocio. Se ejerció la compra, pero en 2013, el gobernador del Cabildo, Darío Tote, emprendió negociaciones con el gobierno estatal para recuperar los territorios, viendo que los acuerdos no se cumplían. Prometió destinar recursos para adquirir el total de 85 hectáreas explotadas. Llegó el 2016 y la situación se mantenía estancada; por consecuencia, se reanudaron las mingas y las asambleas permanentes, cortando los pasos hacia

las aguas termales. Otro nuevo convenio con el gobierno relajó las acciones, desbloqueando los accesos, a cambio del avalúo independiente de esas tierras y que se publicaran las cuentas de la empresa.

Pequeños resquicios legales permitieron, en todo momento, que prevaleciera la posición de la hacienda. Una estratagema jurídica impidió que la Unidad de Restitución de Tierras [URT]⁵ acometiera la devolución, ya que sí podíamos comprar las tierras y no la empresa, como si esta no dependiera de la usurpación. Ante este *impasse*, los kokonucos solicitaron al gobierno que le financiasen un proyecto productivo con el que pudieran reunir fondos para recuperar esos predios; sin embargo, en septiembre de 2017, la entonces administración de Juan Manuel Santos rechazó la petición con el argumento sorprendente que iría en detrimento del imperativo constitucional recogido en el artículo 7, en el que el Estado está obligado a proteger “la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” frente a un proyecto de explotación agrícola con técnicas ancestrales y, por esta razón, no invasivas. Los comuneros decidieron cortar la servidumbre de paso; el administrador Diego Angulo radicó una tutela⁶ reclamando su derecho al trabajo y a la propiedad. Fue admitida y, enseguida, el gobierno ejerció su violencia, dando muerte a Efigenia.

Nuestra lucha indígena entró en esa terrible situación del rey ahogado en el ajedrez, en la que se nos cercena nuestra capacidad de movilización, ya sea porque caeríamos en jaque a poco que desplazemos al rey, ya sea porque la maraña de la microlegalidad bloquea las otras piezas, como percibo en el relato de Faustina. Este fue un tema de discusión en el seno de mi colectivo de comunicación, Namuy Wam, con Sebastiana, Claudia y Luz Neida. Mientras conversamos, Sebastiana teje un chumbe. Claudia viene con las botas enfangadas de su huerto de fresas. Luz Neida cuelga el pendón con nuestro emblema. De la matriz del chumbe se desprenden unas hebras, que son nuestras voces que se entrecruzan, transformándose nuestras sensibilidades políticas.

A merced de ese diálogo, entendí que era necesario cabalgar el maniqueísmo en el que se sitúa el conflicto, porque lo esencial no era la oposición indígena al neoliberalismo que amenaza nuestras tierras; más bien, hay que desentrañar críticamente la naturaleza liberal de esos derechos y el discurso que sostiene su ilusorio andamio. Es evidente que el liberalismo nos llevó a adoptar, como solución

a esa disputa territorial, nada menos que la compra de los predios, es decir, a tomar una vía capitalista en la resolución de nuestros problemas, únicamente para mostrar nuestra buena fe. A pesar de que se logró adquirir una parte, los propietarios de dicho negocio emprendieron pequeñas artimañas legales que deshabilitaban la propia constitución, que nos reconoce el derecho en nuestros territorios, imponiendo la empresa como bien intangible respecto de la tangibilidad de un territorio, que para nosotros y el Estado es un bien cultural y, por tanto, inmaterial. Por ello, pudimos comprar las tierras, pero no la empresa, y bajo este alibi continuó con sus actividades. Algo tan revolucionario como las mingas surgieron de una reacción al hartazgo por estas injusticias, perdiendo su sentido, que es el de una estrategia política dialogada. Esta sucesión de desnaturalizaciones y renaturalizaciones, que invierten los sentidos de nuestras herramientas de resistencia, llevándonos a un “*impasse* catastrófico” (Beaulieu, 2018: 266), tienen su origen en lo que Zavaleta identificó con la “paradoja señorial” (Zavaleta, 2008: 14). El Estado liberal establece sus bases en el reconocimiento de la pluralidad y del indigenismo primitivo que, para Elisabeth Povinelli (2011), es una ética temporal que articula una gramática de la dominación, en la medida en que el indígena sirvió para imaginar “los orígenes de la nación dentro del sentido de la lucha política” (Beaulieu, 2018: 248). De esta manera se desactivan “las potencialidades inmanentes para una revolución en el presente” (Beaulieu, 2018: 253) al sobrevivir como residuo de una fantasmagoría de los orígenes.

A la vez, nuestros derechos se tienen que conjugar con la visión colonialista europea de desarrollo social, convirtiendo los resguardos en “un fetiche social” para implementar la ideología del desarrollismo. El Estado incluso extiende la consulta previa en la que se dirime la extracción de materias de nuestros resguardos a la población no indígena, con la excusa de que los criollos tienen también derecho a decidir, por verse su futuro comprometido. Es así que algunas consultas acerca de planes mineros casi salen aprobadas, como la de la mina abierta de La Colosa en el departamento del Tolima (Colombia). Como conclusión, las fluctuantes determinaciones de los espacios no son más que extensiones de “la dominación de formas coloniales y de violencia de Estado dentro del debate nominal sobre el contenido de los derechos liberales” (Beaulieu, 2018: 248).

Comunicación comunitaria etnogenérica para hallar el locus fracturado de la colonialidad

La mirada desafiante que los guardias de Aguatibia arrojaron sobre mí y Manuela es colonizante y, al mismo tiempo, señala “el locus fracturado que resiste a la colonialidad de género en el punto de partida de la coalición” (Lugones, 2014: 948). Ellos tienen esa legitimidad que les da la violencia del Estado y el heteropatriarcado colonizante a la hora de estriar nuestros cuerpos y apropiarse de ellos como del territorio. Me refiere Manuela que, a veces, esos vigilantes le han lanzado piedras. Para la colonialidad de género, la dominación de nuestros cuerpos por marcas visibles e invisibles va a la par de la de nuestra tierra. Como tizones discontinuos sobre un cadáver que señalan el recorrido de un bisturí para realizar una autopsia, esas trazas dan muestra del efectivo movimiento del necropoder en su geografía. No solo porque, según recoge un informe de la Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]⁷, “las mujeres indígenas declararon 20.184 hechos de violencia en el marco del conflicto armado, de los cuales 8.032 no fueron reconocidos ni incluidos en el Registro Único de Víctimas”, atribuyéndose la mayoría de estos actos a la fuerza pública (86%). Sobre todo, esa mirada pretende deslindar el ámbito de nuestra resistencia (Buitrago, 2021) simplemente por una reacción a ese acto, desactivando ese “lugar del habla” (Ribeiro, 2017: 44) propio de nosotras. Por ello Manuela no cayó en la provocación; continuando con nuestro camino, me dio un mimbre y lo estiramos juntas. Hallamos esa centralidad como actrices políticas, tal como preconiza Ribeiro, definiendo una subjetividad etnogenérica que se resuelve en la comunicación silenciosa del hilo, siendo “una condición importante del fortalecimiento y de demarcar posibilidades de trascendencia de la norma colonizadora” (Ribeiro, 2017: 44).

Si nuestro cuerpo es el vértice de intersección de múltiples violencias –etnia, género, clase social–, y por tanto el locus fracturado que abre las heridas coloniales, también es ese “lugar de frontera” (Anzaldúa, 1987) en el que se solapan otredades radicales (que excluyen) y alteridades íntimas (que llegan a consensos). Es ahí que ese cuerpo indígena sometido a la autopsia de la colonización, cartografiado por marcas discontinuas, puede hacer bailar su anatomía con la de otras

mujeres al compás de la música de sus historias. Para Lugones, no hay que suturar esa fractura: “descolonizar el feminismo” (Lugones, 2014: 948) supone convertir la frontera en “una geopolítica del conocimiento” (Fonseca y Guzzo, 2018: 80). La piel desgarrada tiene que seguir viva no solo en tal o tal mujer, sino en todas, pues es la herida por donde supura la dominación colonial. Por ello, para Lugones, “el locus fracturado es común a todos/as, es en las historias de resistencia en la diferencia colonial donde debemos residir, aprendiendo unas sobre otras” (Lugones, 2014: 948). Pues la frontera separa, pero también indica un punto de tránsito para “dejarse atravesar por las realidades de las mujeres” (Fonseca y Guzzo, 2018: 80).

Los colectivos de comunicación comunitaria juegan un papel fundamental en la vertebración de estas coaliciones, al ser de carácter “asambleario y horizontal” (Barbas y Martínez, 2020: 71), fomentando lo que denomino colectivismo incluyente, que intenta superar la distinción entre “derechos individuales y colectivos” (2014: 856), tal como analizó Radcliffe en su estudio acerca de la mujer indígena en Ecuador. Para esta antropóloga, las instituciones públicas y las ONG tienden a percibirlos como contradictorios al sustentar sus derechos individuales sobre las tierras, “pero desligándose de derechos colectivos a la autonomía y un desarrollo con identidad” (Radcliffe, 2014: 860). Que desde los años 90 muchas mujeres hayamos estudiado, sobre todo derecho y comunicación, ha contribuido a que participemos en los procesos de decisión política en nuestros resguardos. Antes había una fractura de género e, incluso, las acciones de entes gubernamentales y ONG urgaban en esta llaga. Los numerosos programas de capacitación o de desarrollo nunca nos tuvieron en cuenta, y se beneficiaban predominantemente los hombres indígenas, por tener más tiempo libre al acarrear nosotras las cargas familiares. Pero, ante todo, siempre estos planes se diseñan para fines concretos, alejándose de nuestras temporalidades y capacidades. Los proyectos tecnológicos, de los más simples, como los de riego, a los más complejos, la adquisición de equipos para una emisora, nos excluye, al tener la tecnología un sesgo de género. Existe un aspecto menos evidente. Nuestros ritmos. A la visión de desarrollo como modernidad, que tiene la necesidad de proyectos finalistas, complementamos con la nuestra, asentada en la economía sostenible o emprendimiento de



Figura 3. Leticia, vistiéndose para ir a la universidad, mientras conversamos.

Fuente: Laura Pulgarín y Daniela Valencia, archivo de la investigación.

base, en el que el proceso es mucho más importante que el resultado. La soberanía alimentaria requiere de nuestra perseverancia. En mi caso, estudiar comunicación me dio la ocasión de crear un colectivo del que se desprendió una emisora, desde la que pude vehicular mis inquietudes. Desde adentro y no desde lejanas oficinas, ponemos en pie agendas de cambio por microproyectos orientadas a las necesidades de las mujeres. Así, pudimos liderar el programa “Fortalecimiento del tejido productivo y participación de las mujeres indígenas”, financiado por la Cooperación española y la ONG Codespa, del que se beneficiaron 273 mujeres indígenas campesinas⁸. Lo mollar de esta experiencia no fue solo la mejora de la producción, sino el tejido de una red de colaboración que se tradujo en comités que participan en los órganos decisionales del Cabildo.

Futuro

“Minga” y “Amanecer indígena” eran dos de los programas radiales en los que participaba voluntariamente Efigenia en Puracé. Difundía campañas educativas y de salud, concienciaba de la importancia de la soberanía alimentaria y de mantener técnicas agrícolas ancestrales. Todo lo que su voz vehiculaba, antes había pasado por sus manos; eso explica que la comunidad sintiera como propia su emisora. Esta es una de las fortalezas de la comunicación indígena. En cambio, en el sistema capitalista de los medios occidentales, la propia producción de contenidos impera sobre lo producido, y muchas veces los periodistas están enajenados de sus contenidos.

Tras recibir Efigenia un disparo en el pecho, la guardia indígena solicitó una ambulancia que la fuerza pública bloqueó. Pudo obtener un automóvil privado que la trasladó al hospital de San José, en la capital colonial del Cauca, Popayán, donde falleció. Allí quedó con Leticia, una estudiante misak de comunicación de la Universidad del Cauca que quiere seguir las huellas de Efigenia, en un apartamento alquilado con otras compañeras. “La carrera de comunicación la cursa, en su mayoría, mujeres” –me dice Leticia mientras ajusta el chumbe a su cintura para sujetar el anaco–:

El tiempo que otras chicas dedican a maquillarse, Leticia lo emplea en ataviarse con nuestras ropas tradicionales. Nos dirigimos a la facultad que yo frecuenté hace 8 años y la situación ha cambiado. En esos tiempos, ir vestida de esa manera entrañaba exotismo; hoy esta institución imparte incluso un interesante programa en etnoeducación y la comunicación tiene un énfasis comunitario. “Es una satisfacción que nuestras experiencias en comunicación comunitaria sean absorbidas por esta universidad” –apostilla Leticia–. Esto facilita el empoderamiento de las estudiantes no indígenas, que muchas veces entran en la facultad con la expectativa de ser presentadoras, periodistas o emplearse en una empresa con el fin de llevar las redes sociales o proyectar un plan de *marketing*. El colonialismo de género relega a la mujer periodista a un papel ornamental. En cambio, del diálogo entre comunicadoras indígenas y no indígenas surge un feminismo que desborda los prejuicios. Me dice Leticia que los fines de semana vuelve al resguardo con las amigas no indígenas para ayudar a su familia con los cultivos, y las introduce en

las dinámicas de los colectivos de comunicación, tejiendo pensamientos utópicos. Muchas de estas comunicadoras, reporta Leticia, le refieren que ese bagaje les permite ampliar su visión de la comunicación y ser conscientes de que pueden armar iniciativas propias para impactar en la sociedad.

Conclusiones

Los conflictos territoriales solo se pueden resolver si se ahonda en esa relación contradictoria entre nuestras reivindicaciones etnogenéricas y el derecho liberal que, por un lado, necesita únicamente de nuestra presencia para suministrar una representación fantasmagórica y narcisista del origen del Estado y, por otro, nos percibe como un tope a su desarrollismo. Su jugada maestra consiste en ponernos en la situación del rey ahogado, deshabilitando la efectividad de nuestras acciones, considerándonos como un fetiche social sobre el que reproducir naturalizadas formas de colonialismo que han marcado, especialmente, los cuerpos de la mujer indígena.

Las marcas invisibles y visibles, discontinuas, rigidizan esos cuerpos, amontonándolos en las celdas color aluminio del tanatorio de la historia. Sugerí que esa anatomía en *rigor mortis* tiene que ser danzada al ritmo de las memorias de resistencias de nuestras compañeras para vertebrar una subjetividad etnogenérica. Desde los colectivos, la comunicación indígena ha contribuido a fortalecer esos procesos, reivindicando la continuidad entre prácticas ancestrales y comunicación, en el marco de una cultura asamblearia.

Agradecimientos

Mi más sentido reconocimiento a las comunicadoras indígenas del Cauca y a los colectivos, por resistir. A la memoria de la antropóloga colombiana Sonia Lucía Peña Contreras quien dejó, a medias, algunos relatos de resistencia. Agradezco a las evaluadoras, editoras y trabajadoras de *Diálogo Andino* por ayudar a este proceso que en ningún momento finalizó con la redacción del texto.

Referencias Citadas

- Almendra Quiguanas, V.R.
2012 Aprender Caminando: somos con otros y estamos siendo relaciones". *Revista Educación y Pedagogía* 24 (62): 47-62.
- Anzaldúa, G.
1987 *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. Aunt Lute Books, San Francisco.
- Barbas Coslado, Á.; Martínez Ortiz de Zárate, A.
2020 Vidas de activismo. La participación en los medios de comunicación comunitarios como fuente de aprendizajes. *Diálogo Andino* 62: 65-75.
- Beaulieu, D.
2018 Ellos no son indígenas como nosotros: El conflicto del TIPNIS y el impasse catastrófico del liberalismo. *Cuestión Agraria* 4: 245-274.
- Bossio Blanco, V.
2019 ¡Me caso y me voy!: migraciones transnacionales femeninas desde el Caribe hispánico hacia Italia. *Revista de Ciencias Sociales* 6 (1): 135-153. Doi: <http://dx.doi.org/10.15648/Coll.1.2019.8>.
- Buitrago Echeverry, C.
2021 Empoderamiento y resistencia de las mujeres desplazadas víctimas del conflicto armado colombiano del barrio Pinar del Río (Barranquilla). *Investigaciones Feministas* 12 (1): 203-214. Doi: 10.5209/inf.69082.
- Canales Tapia, P.
2020 La división de las tierras mapuche en la reducción Gallardo Tanamil, 1979-1985. *Diálogo Andino* 61: 93-103.
- De Certeau, M.
1975 *L'écriture de l'histoire*. Gallimard, Paris.
- Escalona Thomas, D.
2020 La negociación en los conflictos ambientales y su implicancia en el desarrollo local: caso de la comunidad aymara de Cancosa. *Diálogo Andino* 61: 81-91.
- Escobar, A.
2016 Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11-32. Doi: 10.11156/aibr.110102.
- Fonseca, I.; Guzzo, Morgani
2018. Feminismos y herida colonial: una propuesta para el rescate de los cuerpos secuestrados en Brasil. *Tabula Rasa* 29: 65-84. Doi: 10.25058/20112742.n29.04.
- García Mingo, E.
2017. *Zomo Newen. Relatos de vida de mujeres mapuche en su lucha por los derechos indígenas*. LOM Ediciones, Santiago.

- Gélard, M.L.
2016 L'anthropologie sensorielle en France. Un champ en devenir? *Revue L'Homme* 217: 91-107.
- Ghisloti Iared, V. y Torres De Oliveira, H.
2018 Walking Walking ethnography and interviews in the analysis of aesthetic experiences in the Cerrado. *Educação e Pesquisa* 44. Doi: 10.1590/s1678-4634201706161972.
- Hernandez Reyes, C.E.
2019 Black Women's Struggles against Extractivism, Land Dispossession, and Marginalization in Colombia. *Latin American Perspectives* 46 (2): 217-234. Doi: 10.1177/0094582X1982875.
- Lehman, K.
2018 Beyond Pluralism and Media Rights. Indigenous Communication for a Decolonizing Transformation of Latin America and Abya Yala. *Latin American Perspective* 45 (3): 171-192. Doi: 10.1177/0094582X18766911.
- Levinas, E.
2014 *Le temps de l'autre*. PUF, Paris.
- Lugones, M.
2014 Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas* 22 (3): 935-952.
- Majey Hernández, A.S.
2019 *Las mujeres indígenas en la Política Pública de Equidad de Género en Bogotá D.C.* Tesis de Máster. Universitat Autònoma, Barcelona.
- Masson, S.
2011 Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas. *Andamios* 8(17): 145-177.
- Mendoza Zapata, R.; Alvarado Salgado, S.V. y Arroyo Ortega, A.
2020 Jóvenes quechuas del sur andino del Perú desde una mirada decolonial. *Diálogo Andino* 61: 141-151.
- Navia López, Á.
2019 Pueblos indígenas en Colombia: entre el petróleo y la supervivencia étnica. Estudio de caso del pueblo Cofán. *Diálogo Andino* 60: 127-139.
- Perez-Bustos, T.; Tobar-Roa, V. y Márquez Gutiérrez, S.
2016 Etnografías de los contactos. Reflexiones feministas sobre el bordado como conocimiento. *Antipodas* 26: 47-66. Doi: 10.7440/antipoda26.2016.02.
- Perugache Salas, J.A.
2020 Procesos de configuración territorial y conflictos por el agua en el municipio de Pasto, Colombia. *Collectivus. Revista de Ciencias Sociales* 7 (2): 73-90. Doi: <https://doi.org/10.15648/Collectivus.vol7num2.2020.2674>.
- Pisso Concha, J.P.
2020 Capital simbólico del indígena Misak colombiano en la cibercultura. *Estudios sobre culturas contemporáneas* 26 (51): 83-113.
- Povinelli, E.
2011 *Economies of abandonment: social belonging and endurance in late liberalism*. Duke University Press, Durham.
- Quijano, A.
2000 Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, editado por E. Lander, CLACSO, Buenos Aires.
- Radcliffe, S.A.
2014 Gendered frontiers of land control: indigenous territory, women and contests over land in Ecuador. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography* 21(7): 854-871. Doi: 10.1080/0966369X.2013.802675.
- Ribeiro, D.
2017 *O que é lugar de fala?* Letramento/Justificando, Belo Horizonte.
- Riccardi, D.; Romero Tenorio, J.M.; Bossio Blanco, V.
2021 *Religioni e Società* XXXVI (99): 74-82. Doi: 10.19272/202131301008.
- Romero Tenorio, J.M.; Riccardi, D.; Díez Jiménez, A.
2019 La colonialità del potere nei mezzi di comunicazione colombiani. Il caso dello sbiancamento nei telegiornali di RCN. *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives* 8: 93-104. Doi: 10.13128/ccselap-10868.
- Rozenal, M.
2012. ¿Qué palabra camina la Minga? *Deslinde* 45: 50-59.
- Salazar Torres, N.
2017 La comunicación digital en la movilización y la resistencia indígena de Colombia. *Revista de Comunicación* 16 (2): 252-264. Doi: 10.26441/RC16.2-2017-A12.
- Torres-Mazuera, G.
2018 Nosotros decimos Ma: la lucha contra la soya transgénica y la rearticulación de la identidad maya en la Península de Yucatán. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 23 (2): 1-19. Doi: 10.1111/jlca.12322.
- Zavaleta, R.
2008 *Lo nacional-popular en Bolivia*. Plural Editores, La Paz.

Notas

- ¹ Los resguardos son aquellos territorios de propiedad colectiva de las comunidades indígenas, que según los artículos 63 y 329 de la Constitución Política colombiana de 1991, tienen “el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables”. La carta magna también contempla una jurisdicción especial indígena, en su artículo 246, que promulga: “las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República”.
- ² Con el fin proteger y salvaguardar la seguridad de las fuentes, modifiqué sus nombres.
- ³ Vilma Almendra define la minga de esta manera: “La minga es un espacio de encuentro comunitario en el que todos trabajamos en igualdad para lograr un objetivo común. Hacemos mingas tanto para construir una casa, como para construir la palabra y la acción colectiva. La palabra ‘Minga’ viene del quechua” (2012: 50).
- ⁴ Fuente: Periódico *El Tiempo*, <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/el-mapa-de-los-lideres-sociales-asesinados-en-colombia-184408>.
- ⁵ La URT es un organismo dependiente del Estado colombiano que tramita los procesos de devolución de las tierras despojadas a causa del conflicto armado. Para más información, <https://www.restituciondetierras.gov.co/objetivos-y-funciones>.
- ⁶ La acción de Tutela es un mecanismo de derecho procesal constitucional, con carácter específico y directo del que se puede valer toda persona, cuando los derechos fundamentales han sido violados o existe amenaza de violación o de vulneración por parte de una autoridad pública o de un particular.
- ⁷ Fuente: Informe “Violaciones a los derechos humanos de las mujeres indígenas”. Recuperado de <https://www.onic.org.co/m/noticias/784-violencia-contra-mujeres-indigenas-realidades-y-retos-mandato-y-acciones-de-la-onic>.
- ⁸ Para más información acerca de este proyecto: <https://www.cooperacionspanola.es/es/comunidad/una-mirada-al-terreno/colombia-fortalecimiento-del-tejido-productivo-y-la-participacion-de>.