

**Lideresas Wounaan Baud Mos que construyen comunidad y resistencia en Bogotá**

**Monografía de grado, para optar al título de socióloga**

**Presentado por:**

**Estefany Alexandra Alvarez Rodriguez**

**Docente asesora:**

**Ana Maria Henao Albarracín**

**Universidad Santo Tomás**

**Facultad de Sociología**

**Bogotá D.C.**

**2025**

## **Tabla de Contenido**

<b>Agradecimientos</b> .....	4
Tabla de Mapas .....	5
Tabla.....	5
<b>Glosario</b> .....	6
<b>Introducción</b> .....	7
<b>Planteamiento del Problema</b> .....	9
<b>Objetivos</b> .....	12
Objetivos General: .....	12
Objetivos específicos: .....	13
<b>Metodología</b> .....	13
<b>Ley de origen Wounaan</b> .....	15
<b>Marco legal</b> .....	17
<b>Marco teórico</b> .....	19
Violencia y conflicto armado, una lectura desde el pacífico colombiano .....	19
La participación política viva de las mujeres indígenas entre comunidad y territorio .....	22
Voces que siembran futuro y comunidad.....	25
Descolonizar el poder desde la memoria de las mujeres indígenas.....	29
Identidad que camina con los pasos de las ancestras .....	35
Mujeres que caminan el territorio con el cuerpo, la palabra y los saberes .....	38
<b>Resultados y análisis</b> .....	43
<b>Capítulo 1. Tejido de experiencias</b> .....	43
El territorio que se desdibuja y se reconstruye en la ciudad.....	46
Caracterización Mujeres Lideresas Wounaan Baud Mos.....	49
<b>Capítulo 2. Violencias que hieren la tierra, resistencias que sanan el cuerpo y la memoria</b> 50	
El cuerpo como primer territorio político.....	51
Tejer, criar y liderar: prácticas que sostienen la vida .....	55
Cuidado y acción colectiva .....	57
<b>Capítulo 3. Entre la paruma y la palabra, las mujeres Wounaan construyen comunidad y poder colectivo</b> .....	60
La paruma como símbolo de identidad y agencia femenina .....	60
Aprendizajes colectivos y transmisión de saberes intergeneracionales.....	61
<b>Capítulo 4. De la herida colonial a la creación comunal</b> .....	63

Violencias que hieren la tierra y los cuerpos.....	63
Sanar como acto político .....	65
El legado de las ancestras.....	68
<b>Capítulo 5. El territorio que habita en el cuerpo.....</b>	<b>69</b>
Los desafíos de la identidad y la participación política urbana.....	70
Horizontes de autonomía y comunalidad .....	72
<b>Conclusiones .....</b>	<b>75</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>80</b>

## **Agradecimientos**

Agradezco profundamente a la comunidad Wounaan Boud Mos por abrirme las puertas y permitirme participar activamente en sus espacios. Gracias, especialmente, a las mujeres de la comunidad, por su fuerza, sabiduría e inspiración; por enseñarme el valor del liderazgo, la resistencia y la importancia de alzar la voz con propósito y dignidad.

Expreso mi sincera gratitud a Ceci y Claudia, quienes fueron un apoyo fundamental durante este proceso, brindándome orientación, confianza y acompañamiento en cada etapa.

A la profesora Ana, gracias por su paciencia, guía y comprensión, por motivarme a continuar y por su compromiso constante con la formación académica y humana.

A mi familia, por su amor incondicional y por ser el pilar que me sostuvo en cada momento. A mi pareja, por su apoyo, comprensión y aliento continuo para alcanzar mis metas. A mis compañeras de la universidad, por compartir esta etapa llena de aprendizajes, amistad y crecimiento conjunto.

Finalmente, agradezco a la Universidad Santo Tomás por abrir espacios de participación, reflexión y construcción colectiva, y a los profesores que con su dedicación, acompañamiento y confianza hicieron posible culminar este camino académico.

## **Tabla de Fotografías**

Fotografía 1. Reconociendo el Origen Wounaan.....	13
Fotografía 2. Viviendo el territorio urbano .....	43
Fotografía 3. Habitando mi cuerpo .....	52
Fotografía 4. Representación de mi cultura y vida en territorio .....	53
Fotografía 5. Paruma .....	54
Fotografía 6. Territorio ancestral .....	51
Fotografía 7. Circulo de vida y memoria .....	54
Fotografía 8. Símbolos de vida y resistencia .....	57
Fotografía 9. Desde el cuerpo y la paruma se resiste en el territorio urbano .....	65

## **Tabla de Mapas**

Mapa No.1. Mapa localidad 19 de Bogotá – Ciudad Bolívar .....	40
Mapa No.2. Departamento del Chocó .....	41

## **Tabla**

Tabla 1. Caracterización de mujeres lideresas del Cabildo Wounaan Baud Mos .....	45
--	----

## Glosario

---

**IAP:** Investigación-Acción Participativa.

**OIT:** Organización Internacional del Trabajo.

**CEDAW:** Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.

**CNMH:** Centro Nacional de Memoria Histórica.

**OHCHR:** Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

**CRIC:** Consejo Regional Indígena del Cauca.

**ONU:** Organización de las Naciones Unidas.

**ONU Mujeres:** Organización de las Naciones Unidas dedicada a promover la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres.

**UARIV:** Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas

## **Introducción**

La presente investigación surge del interés por comprender los procesos de participación política y construcción de identidad de las mujeres Wounaan Baud Mos en la ciudad de Bogotá, quienes, tras los desplazamientos forzados y la migración desde el litoral Pacífico colombiano, han tenido que reconstruir sus formas de vida, organización y liderazgo en contextos urbanos marcados por la desigualdad y la exclusión. En un país atravesado por conflictos armados, raciales y de género, las mujeres indígenas se constituyen en sujetos políticos que reconfiguran el territorio desde el cuerpo, la palabra y la memoria, aportando nuevas formas de entender la paz, la resistencia y la ciudadanía.

El estudio reconoce que la identidad indígena en la ciudad no se conserva intacta, sino que se reconfigura en la tensión entre continuidad y transformación. Tal como lo plantea Stuart Hall (1990), la identidad no es un estado fijo sino una producción constante, y en el caso de las mujeres Wounaan, esta producción se entretiene con las memorias ancestrales, los saberes transmitidos oralmente, las prácticas del tejido en werregue y los rituales cotidianos que les permiten sostener su mundo simbólico en el contexto urbano. La investigación, en este sentido, parte de una premisa clave, la participación política de las mujeres indígenas no se agota en los espacios institucionales o electorales, sino que se manifiesta en las prácticas comunitarias, en los actos de cuidado y en la organización colectiva que sostienen la vida comunal.

El trabajo se desarrolla bajo un enfoque cualitativo e interpretativo, sustentado en la metodología de Investigación-Acción Participativa (IAP) y en herramientas etnográficas como entrevistas, observación participante y cartografía corporal. Estas metodologías permiten comprender las voces de las mujeres desde sus propios lugares de enunciación, reconociéndolas como productoras de conocimiento y no solo como fuentes de información. Así, el análisis se orienta a visibilizar cómo las Wounaan construyen su liderazgo y su participación política desde prácticas simbólicas, afectivas y territoriales, y cómo estas constituyen una respuesta al desarraigo y a la colonialidad que las atraviesa.

El marco teórico articula autores de los estudios decoloniales, del feminismo comunitario y de la geografía crítica. Desde Guillermo Bonfil Batalla (1987) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010), se comprende la identidad como un proceso vivo que persiste frente a la negación histórica de las civilizaciones indígenas. Con Gladys Tzul Tzul (2016), se interpreta el liderazgo femenino como parte del gobierno comunal y del sostenimiento de la vida colectiva; mientras que Lorena Cabnal (2010) y Catherine Walsh (2007) permiten leer la relación cuerpo-territorio como un espacio político que vincula las violencias de género con el despojo territorial. Por su parte, Escobar (2014) y Haesbaert (2011) amplían la noción de territorio hacia una comprensión ontológica y relacional, en la que el espacio urbano también puede ser territorio indígena cuando se lo habita desde los saberes ancestrales y la memoria.

En el contexto de Bogotá, la comunidad Wounaan Baud Mos enfrenta múltiples desafíos, como la invisibilización de su cultura, la precariedad económica, la discriminación racial y la dificultad para mantener sus redes comunales. Sin embargo, estas mujeres transforman la adversidad en acción colectiva mediante la organización, el tejido, la transmisión de saberes y la participación en espacios interculturales. Sus prácticas cotidianas revelan que la política se ejerce también desde lo íntimo y lo cotidiano, donde el cuidado, la palabra y la espiritualidad se convierten en herramientas de resistencia

La presente tesis, busca analizar la participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos, examinando la reconfiguración de los roles de género en el contexto urbano y los procesos de liderazgo comunitario que han emergido en la comunidad. A partir de un diálogo entre teoría decolonial y experiencia empírica, se plantea que las prácticas de estas mujeres no solo son estrategias de supervivencia, sino también formas de producción política y epistemológica, mediante las cuales cuestionan las estructuras coloniales y proponen modos alternativos de habitar el mundo. El trabajo se inscribe, así, de manera horizontal con las mujeres en pro de reconocerlas, donde sus voces y existencia son eje de construcción de vida, cultura, cosmogonía y conexión con sus ancestros, su territorio, su espiritualidad y su comunidad.

## **Planteamiento del Problema**

La comunidad indígena Wounaan, a través de su Cabildo Baud Mos, ha enfrentado un proceso complejo de adaptación al llegar a Bogotá como resultado del desplazamiento forzado, una de las principales consecuencias del conflicto armado en Colombia. Este fenómeno ha generado un encuentro entre su estructura social y cultural originaria, ubicada en el litoral Pacífico, y el entorno urbano de la capital, donde han debido redefinir sus formas de vida, organización y gobernanza. A pesar de los avances en términos de visibilidad y fortalecimiento cultural, uno de los retos más persistentes continúa siendo la inclusión efectiva de las mujeres Wounaan en los procesos políticos y de toma de decisiones comunitarias.

De acuerdo con las cifras de la Unidad para las Víctimas (2024), más de 504.000 personas indígenas han sido afectadas por el desplazamiento forzado en Colombia, lo que convierte a este fenómeno en una amenaza estructural para la pervivencia física y cultural de los pueblos indígenas. En particular, los pueblos de la región Pacífica (Embera, Wounaan, Awá y Eperara Siapidara), concentran cerca del 30% de los eventos masivos de desplazamiento reportados desde 2010, debido a la disputa por corredores estratégicos, economías ilícitas y control territorial por parte de actores armados.

El caso del pueblo Wounaan es especialmente crítico, de acuerdo con el Observatorio de Derechos Humanos de la ONIC (2023) indica que más del 60% de las familias Wounaan del Bajo San Juan han sido desplazadas en las últimas dos décadas y, actualmente, parte de esta población permanece en riesgo de desplazamiento recurrente o confinamiento. Por lo que, Bogotá se ha convertido en uno de los destinos principales de reubicación, registrando presencia de comunidades Wounaan en localidades como Ciudad Bolívar, Bosa y Kennedy.

Este contexto no solo evidencia una crisis humanitaria, sino una fractura profunda en la relación entre territorio, identidad y memoria colectiva. Para los Wounaan, el desarraigo no es únicamente geográfico, también afecta sus sistemas de parentesco, la transmisión de saberes, la cohesión comunitaria y sus formas de gobierno propio, como los elementos esenciales para su supervivencia cultural.

Bajo este escenario, el presente estudio se sustenta en un trabajo de campo prolongado desarrollado entre 2022 y 2025, organizado en tres fases claramente diferenciadas. La primera fase, realizada en 2022, correspondió al proceso de acercamiento y construcción de confianza con las mujeres del Cabildo Wounaan Baud Mos. Este periodo permitió identificar colectivamente las problemáticas centrales relacionadas con su participación política, sus roles de género y las tensiones derivadas del desplazamiento y la vida urbana.

La segunda fase, desarrollada en 2023, consistió en la profundización investigativa mediante entrevistas semiestructuradas, observación participante, cartografías corporales y territoriales, así como ejercicios de sistematización de saberes comunitarios. Estas actividades dieron lugar a un producto concreto, un documento para la gestión de proyectos comunitarios, que permitió comprender con mayor detalle las dinámicas organizativas y las prácticas de liderazgo femenino en la comunidad.

Finalmente, la tercera fase, llevada a cabo en 2025, en la que se retomó y profundizó uno de los ejes identificados desde 2022 pero que no había sido abordado en su totalidad, debido a que el trabajo realizado 2022 – 2023 estaba enfocado en la construcción del eje del plan de vida, en el apartado de las mujeres, el cual resaltaba la cosmovisión de su cultura y territorio, es decir, este plan se manifiesta en la protección de sus derechos y fortalecimiento de su organización. Mientras, que esta etapa se enfocó en la participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos, en esta se consolidaron las cartografías, se realizaron entrevistas semiestructuradas y grupos focales, y se consolidaron estos relatos y trayectorias de liderazgo, por lo tanto, se analizaron las transformaciones de género en el contexto urbano y se contextualizó la agencia femenina en relación con la memoria, el territorio y la colonialidad.

Este recorrido temporal es fundamental desde una perspectiva sociológica, en tanto permite comprender que la participación política de las mujeres indígenas es un proceso relacional, acumulativo y situado, que solo puede captarse en su complejidad mediante un acompañamiento prolongado. Describir estas fases hace visible cómo la identidad, la agencia y el liderazgo se configuran en el tiempo, atravesados por tensiones de memoria, desplazamiento, género y reterritorialización en la ciudad.

Debido a que, las mujeres Wounaan Baud Mos desempeñan roles fundamentales en la vida cotidiana y comunitaria, como guardianas de la memoria ancestral y responsables de la educación y el cuidado de los niños, pero se enfrentan a barreras estructurales de género que limitan su participación en los espacios políticos. En el Cabildo Baud Mos, las mujeres continúan siendo excluidas de las instancias de liderazgo, a pesar de ser piezas clave para la preservación de la identidad cultural y la cohesión social. Esta exclusión responde a un sistema patriarcal profundamente arraigado, que históricamente ha relegado a las mujeres al ámbito doméstico y familiar, restringiendo su acceso a la toma de decisiones de importancia comunitaria y política.

A pesar de estas limitaciones, la comunidad Wounaan ha iniciado procesos de resistencia y adaptación. Desde 2023, se han llevado a cabo esfuerzos significativos para fortalecer el papel de la mujer en la comunidad, tales como la creación de una cartilla que recoge la historia, los desafíos y las aspiraciones de la comunidad, y que promueve el reconocimiento de las mujeres como agentes de cambio dentro del Plan de Vida colectivo. Este trabajo se ha centrado en visibilizar la relevancia de las mujeres dentro de su comunidad y en promover una reflexión sobre cómo las transformaciones de género pueden contribuir a su mayor participación en la gobernanza.

Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, las mujeres Wounaan siguen enfrentando obstáculos para ejercer un liderazgo real en la comunidad urbana de Bogotá. Esto se debe no solo a las estructuras patriarcales tradicionales, sino también a la falta de reconocimiento de sus derechos dentro del contexto urbano, donde las dinámicas de poder y las estructuras de

participación política son diferentes de las que existían en su territorio ancestral. El sistema educativo y la propia organización del Cabildo Baud Mos en la ciudad no favorecen la inclusión efectiva de las mujeres, lo que plantea la necesidad urgente de reconfigurar los modelos de participación y liderazgo para que las mujeres Wounaan puedan tener un papel protagónico en los procesos de toma de decisiones y en la gestión del bienestar comunitario.

A nivel sociológico, esta situación refleja lo que la literatura ha denominado “doble frontera de exclusión”: por un lado, el racismo estructural de las ciudades hacia los pueblos indígenas; por otro, la persistencia de roles de género que restringen la participación femenina en los espacios públicos y políticos (Tzul Tzul, 2017; Cabnal, 2010).

En este sentido, el propósito de esta investigación es analizar la participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos, examinando la reconfiguración de los roles de género en el contexto urbano y los procesos de liderazgo comunitario que han emergido en la comunidad. Asimismo, se pretende caracterizar las formas de participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos, comprender la reconfiguración de los roles de género en sus entornos familiares, comunitarios, ancestrales y socioculturales en el contexto urbano. Por último, se plantea identificar los procesos y trayectorias de liderazgo que han posibilitado la participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos, en el marco del proceso de acompañamiento desarrollado en 2025 - II.

Fortalecer este análisis resulta fundamental en un país donde el desplazamiento indígena es un problema estructural y donde las mujeres indígenas, en particular, han sido históricamente invisibilizadas como actoras políticas, a pesar de su papel clave en la resistencia y la continuidad cultural.

## **Objetivos**

### **Objetivos General:**

1. Analizar la participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos, examinando la reconfiguración de los roles de género en el contexto urbano y los procesos de liderazgo comunitario que han emergido en la comunidad.

### **Objetivos específicos:**

1. Caracterizar las formas de participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos y sus espacios de incidencia comunitaria.
2. Comprender la reconfiguración de los roles de género de las mujeres Wounaan Baud Mos en sus entornos familiares, comunitarios, ancestrales y socioculturales en el contexto urbano.
3. Identificar los procesos y trayectorias de liderazgo que han posibilitado la participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos.

### **Metodología**

La investigación se desarrollará bajo un enfoque cualitativo y etnográfico, orientado a comprender en profundidad y de manera contextualizada las experiencias de las mujeres Wounaan en su participación política y social dentro del Cabildo Baud Mos en Ciudad Bolívar, Bogotá. Este enfoque se fundamenta en los planteamientos de la investigación participativa de Orlando Fals Borda (1987), quien sostiene que el conocimiento debe construirse de manera conjunta con las comunidades, reconociendo sus saberes y prácticas como aportes centrales a la producción de conocimiento socialmente situado. A su vez, la perspectiva etnográfica permite situar las experiencias en su marco cultural, atendiendo a los significados que los actores otorgan a sus prácticas y formas de organización (Hammersley y Atkinson, 2007), lo que posibilita una comprensión profunda de las dinámicas de género, poder y liderazgo que atraviesan la vida de las mujeres Wounaan.

Para la recolección de información se implementaron 8 entrevistas semiestructuradas, dos grupos focales, observación participativa, una cartografía corporal y una cartografía territorial. Las entrevistas semiestructuradas, siguiendo a Kvale (2011), permiten un diálogo flexible que facilita captar narrativas individuales y colectivas, de modo que las participantes expresen sus vivencias, percepciones sobre la participación política y social, y las estrategias que han desarrollado para superar las barreras culturales y estructurales. Los grupos focales, en la línea planteada por Morgan (1997), favorecerán un espacio de intercambio y construcción colectiva, en el cual las mujeres puedan compartir experiencias, identificar problemáticas comunes y proponer alternativas de acción comunitaria.

La observación participativa, según Spradley (1980), constituye una estrategia clave para aproximarse a la vida cotidiana y a las dinámicas sociales de una comunidad, lo que permitirá reconocer tanto las prácticas visibles como los procesos más sutiles que configuran los roles y relaciones de las mujeres en los ámbitos familiar, comunitario y político. Esta constituyó un pilar central del proceso investigativo y se llevó a cabo en diversos momentos del ciclo comunitario, en reuniones organizativas del Cabildo, talleres de tejido, círculos de mujeres, espacios rituales y de transmisión de saberes. Estos escenarios permitieron observar prácticas políticas cotidianas, dinámicas de cuidado, relaciones de autoridad, distribución de roles y formas de toma de decisiones, elementos fundamentales para interpretar la participación política desde una perspectiva situada.

De manera complementaria, se aplicará la cartografía corporal como herramienta de investigación-acción, entendida como un ejercicio colectivo que permite a las mujeres representar su cuerpo como territorio político, simbólico y de memoria. Según Lorena Cabnal (2010), el cuerpo constituye el primer espacio de resistencia frente a las múltiples formas de opresión, mientras que para Rengifo (2018) la cartografía corporal posibilita visibilizar las huellas de la violencia y, al mismo tiempo, resignificarlas como prácticas de empoderamiento y emancipación. Estas, se realizaron en dos sesiones colectivas en las que las mujeres representaron sobre siluetas del cuerpo las memorias del desplazamiento, las violencias vividas, las zonas de fortaleza personal y los lugares donde se activa su agencia política. Este ejercicio permitió comprender el cuerpo como territorio político, como archivo de experiencias y como espacio de resignificación.

Asimismo, se implementará la cartografía territorial, que permitió reconstruir los espacios de vida, desplazamiento y organización desde la mirada de las mujeres Wounaan, visibilizando lugares de pertenencia, exclusión y resistencia, es decir, se identificó los espacios significativos antes y después del desplazamiento, incluyendo ríos, montañas, casas comunales, barrios urbanos y lugares de incidencia comunitaria en Bogotá. Esta herramienta permitió analizar los procesos de reterritorialización y las transformaciones en el liderazgo femenino en la ciudad. De acuerdo con Harley (1989), los mapas no son representaciones neutrales, sino producciones sociales atravesadas por relaciones de poder; en esta misma línea, Crampton y Krygier (2006) plantean que la cartografía participativa constituye una

práctica política en tanto reconfigura los modos de narrar el territorio. En el contexto latinoamericano, Jelin (2017) señala que el mapeo participativo se convierte en una herramienta para recuperar memorias colectivas y fortalecer los vínculos comunitarios, aportando a procesos de identidad y autonomía.

El carácter participativo será transversal a todas las técnicas empleadas, garantizando que las voces de las mujeres Wounaan no solo sean recogidas, sino también integradas activamente en la construcción de conocimiento. De esta manera, la metodología no se limita a describir experiencias, sino que se configura como un proceso dialógico y colectivo orientado a la reflexión crítica y al fortalecimiento del liderazgo comunitario.

Finalmente, el análisis de la información se desarrollará mediante codificación temática, de acuerdo con la propuesta de Braun y Clarke (2006), lo que permitirá organizar las narrativas en categorías relacionadas con barreras, estrategias y transformaciones en los ámbitos doméstico, comunitario y ancestral. Este análisis estará guiado por una perspectiva intercultural y de género, de manera que se reconozcan tanto la cosmovisión propia de la comunidad como las formas en que las mujeres redefinen su participación política y social en relación con el entorno.

### **Ley de origen Wounaan**

Este apartado constituye una elaboración colectiva de la comunidad indígena Wounaan del cabildo Baud Mos, en la que se relata su Maach Jooin Duur (Referencia de Origen). Este relato forma parte del Plan de Vida del cabildo y busca plasmar y visibilizar la historia y el origen espiritual y territorial del pueblo Wounaan.



### *Fotografía 1. Reconociendo el Origen Wounaan*

En el inicio, Maach Aai Pomaan (Padre Mayor), entendido como la divinidad creadora o Dios, el cual surgió de una gran laguna que lo abarcaba todo y se movía como el mar. Maach Aai era un espíritu que, al rotar, tomó forma y comenzó a moverse como un niño. En ese tiempo, la tierra era blanda y solo estaba cubierta de pasto. Con su poder, Maach Aai utilizó el mar para formar la tierra firme, transformó las olas en montañas y creó los árboles. Sin embargo, todo permanecía en la oscuridad, por lo que exigió la existencia de la claridad. Así dio origen a la luna, pero al no lograr suficiente luminosidad, decidió crear el sol para iluminarlo todo. Luego eligió un lugar llamado Baaur Do Mos (Playa del río de sábalo), actualmente conocido como Baudó, donde creó a su hijo Ewandam, con quien habitó en soledad en la playa.

Con el paso del tiempo, Ewandam comenzó a sentirse solo y preguntaba a su padre por qué no existía más gente en la playa. Ante su insistencia, Maach Aai le respondió que crearía personas siempre y cuando él se comprometiera a nunca abandonarlas. Le indicó que tallara figuras humanas con madera de palma chonta, pero esta era tan dura que le hirió los dedos. Luego intentó con madera de balsa, aunque resultó demasiado blanda y se descomponía con rapidez.

Finalmente, Ewandam tomó barro y descubrió que era fácil de moldear. Con él formó miles de figuras semejantes a su propia imagen, alineándolas por toda la playa del Baudó. Al día siguiente, Maach Aai, con su poder, les dio vida y las convirtió en seres humanos. Después le ordenó a Ewandam observar a la gente sin ser visto. Al hacerlo, notó que todas las figuras eran mujeres y que no existían hombres; además, observó que en la playa había un único árbol con un nudo en su tronco, con el cual las mujeres se satisfacían sexualmente. Ewandam consideró que aquello no era adecuado y manifestó a su padre la necesidad de crearles pareja.

En respuesta, Maach Aai ordenó a su hijo cortar tallos de caña agria y colocarlos en el cuerpo de cada mujer. Al día siguiente, la playa se llenó de personas: la mitad eran mujeres y la otra mitad hombres. Por ello, el pueblo Wounaan reconoce a Ewandam como Maach Aai, su Padre, ya que los seres humanos fueron creados por él y a petición suya. (Recopilación de los Mayores Wounaan del Bajo San Juan, 2000).

## **Marco legal**

Las leyes que rigen a la comunidad indígena Wounaan de Baud Mos se fundamentan en un sistema de normas ancestrales y prácticas culturales transmitidas de generación en generación, centradas en la armonía con la naturaleza, la solidaridad comunitaria y el respeto por la sabiduría de los mayores. Estas leyes ancestrales están complementadas y protegidas por la legislación nacional e internacional que reconoce sus derechos colectivos a la autonomía, el territorio, la cultura y la participación política. En el ámbito local, los Wounaan Baud Mos se rigen por sus propias autoridades tradicionales, que ejercen funciones de gobierno y justicia de acuerdo con sus leyes y procedimientos ancestrales. Estas autoridades son reconocidas por el Estado colombiano y tienen la facultad de aplicar su propio sistema normativo en asuntos internos, siempre que no contravengan la Constitución y las leyes nacionales.

El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, ratificado por Colombia, establece un marco para la consulta y participación de las comunidades indígenas en decisiones que les afecten, así como el respeto a sus costumbres y sistemas de justicia propios. Este convenio es de gran relevancia para los Wounaan, ya que garantiza su derecho a mantener y fortalecer sus instituciones, culturas y tradiciones, y a definir sus propias prioridades en cuanto al proceso de desarrollo.

En Colombia, el marco legal que protege y regula los derechos de las mujeres indígenas y su participación social está fundamentado en varias normativas clave. La Ley 1257 de 2008 dicta medidas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres, estableciendo principios como la igualdad real y efectiva y la atención diferenciada. Además, el Decreto 1097 de 2020 crea la Comisión Nacional de Mujeres Indígenas, orientada a contribuir en la formulación y evaluación de políticas públicas que desarrollen los derechos de las mujeres indígenas.

La Ley 21 de 1991, conocida como la Ley de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, respalda la protección de los derechos humanos y libertades fundamentales de los pueblos indígenas, promoviendo la igualdad de oportunidades y protección contra la discriminación. Esta ley también exige la consulta previa con los pueblos indígenas para cualquier medida

legislativa o administrativa que les afecte directamente. Lo cual se articula con el Decreto 1953 de 2014 establece un régimen especial para los Territorios Indígenas, permitiendo la administración de sus sistemas propios hasta que el Congreso expida una ley de ordenamiento territorial.

El Decreto Constitucional 1953 de 2014 y la Ley 1448 de 2011, conocida como la Ley de Víctimas, establecen parámetros de reparación y atención a comunidades indígenas afectadas por el conflicto armado. Además, es fundamental tener en cuenta las políticas públicas diseñadas para garantizar el bienestar de los pueblos indígenas en contextos urbanos, como se refleja en estudios realizados por la Universidad El Bosque y la Universidad Nacional de Colombia, que analizan la calidad de vida y la percepción de salud de la comunidad Wounaan en Bogotá.

A nivel internacional, Colombia ha ratificado la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), comprometiéndose a adoptar medidas para eliminar la discriminación contra las mujeres y promover la igualdad de derechos. La Constitución Política de 1991 es crucial en este contexto, ya que en su Artículo 7 reconoce y protege la diversidad étnica y cultural del país, mientras que el Artículo 70 promueve el acceso a la cultura en igualdad de condiciones. Además, el Artículo 330 reconoce la propiedad colectiva de los territorios indígenas y su autonomía para gestionarlos y preservar su identidad cultural.

En consecuencia, la vigencia de estas normas representa una oportunidad para fortalecer el liderazgo femenino indígena y consolidar procesos de participación intercultural, donde la justicia propia, la partería, la educación ancestral y la vida comunal sean reconocidas como expresiones legítimas de autogobierno y resistencia. De este modo, el marco legal no se limita a la protección formal de derechos, sino que se convierte en una herramienta para la reexistencia y continuidad cultural del pueblo Wounaan en contextos urbanos y rurales.

## **Marco teórico**

### **Violencia y conflicto armado, una lectura desde el pacífico colombiano**

La violencia en Colombia ha sido un elemento constitutivo de la organización social, económica y territorial del país. Como lo señala Sánchez (2006) en su texto *Guerras, memoria e historia*, los actores armados han ejercido control sobre la población civil mediante el dominio de la tierra y de los recursos, lo que ha generado desplazamientos masivos. Lo cual se articula con lo que documenta El Centro Nacional de Memoria Histórica (2009, 2015), entorno a que el desplazamiento forzado no es un efecto colateral del conflicto, sino una estrategia de guerra orientada a sembrar terror, desestructurar comunidades y facilitar el despojo territorial.

En este sentido, para Sánchez (2006), el conflicto armado se enmarca en una disputa histórica por el control político y territorial, donde diferentes actores estatales, insurgentes y paramilitares, han recurrido a la violencia como mecanismo de regulación de la vida social. Es por ello, que la violencia no puede comprenderse únicamente como un fenómeno de confrontación bélica, sino también como una herramienta de control y dominación que reconfigura los territorios y sus poblaciones.

De acuerdo con Uribe (2011), las prácticas violentas en Colombia han operado como instrumentos de control social que buscan instaurar el miedo y el sometimiento. Las masacres, las amenazas y el desplazamiento no son efectos colaterales, sino mecanismos estratégicos empleados para reconfigurar el territorio y controlar a las poblaciones. En este sentido, el desplazamiento forzado se convierte en una herramienta de dominación que despoja a las comunidades de sus medios de vida y de sus formas de organización social. En esta línea, el CNMH (2017) ha evidenciado que este desarraigo genera un proceso de reconfiguración identitaria en el cual las víctimas deben adaptarse a nuevas formas de vida, muchas veces atravesadas por la discriminación y los prejuicios. Por lo tanto, estas poblaciones suelen ser estigmatizadas por su supuesta filiación con grupos armados o por su pertenencia étnica y cultural, lo que profundiza su exclusión social.

Por lo que si se analiza desde Quijano (2002), permite comprender que estas dinámicas se inscriben en una matriz más amplia de dominación racial, económica y epistémica que ha perdurado desde la colonización. Para el autor, la modernidad estableció una clasificación social que jerarquiza a las poblaciones según criterios raciales, situando a los pueblos indígenas en posiciones subordinadas dentro del orden mundial (p. 342). En este contexto, la violencia y el despojo territorial contra las comunidades indígenas en Colombia pueden entenderse como expresiones contemporáneas de esa colonialidad, en tanto perpetúan la subordinación de sus formas de vida y de sus conocimientos.

Escobar (2010) complementa esta mirada al definir el territorio como un entramado de relaciones ecológicas, culturales y espirituales, y no simplemente como un espacio físico. De acuerdo con el autor, el territorio es “una construcción ontológica que encarna el proyecto de vida de los pueblos” (p. 72). Por ello, la pérdida del territorio implica una fractura profunda en el tejido social y en la continuidad cultural de las comunidades. Desde esta perspectiva, la violencia territorial que acompaña al conflicto armado representa una agresión contra las formas de existencia y los conocimientos ancestrales que sustentan la vida indígena.

En esta línea, Restrepo (2004) sostiene que la violencia en el pacífico colombiano, se articula con una larga historia de racismo y exclusión hacia comunidades indígenas y afrodescendientes, lo que ha profundizado las desigualdades y la vulnerabilidad frente al conflicto armado. Por lo que Restrepo (2004), permite comprender como el control armado de corredores estratégicos de movilidad y de economías ilícitas, han tenido un impacto directo en el despojo territorial, afectando las formas de vida ligadas a los ríos, la selva y el mar. Así, la violencia no solo se traduce en desplazamiento físico, sino en una ruptura profunda de las territorialidades indígenas y afrodescendientes.

De acuerdo con el Centro Nacional de Memoria Histórica (2017), los pueblos indígenas no solo han sido víctimas de homicidios, masacres, confinamientos y desplazamientos, sino que también han visto amenazada su pervivencia cultural y política, lo que en algunos casos los ubica en riesgo de exterminio físico y cultural. En el caso del Pacífico colombiano, comunidades como los Wounaan, Embera y Awá, han sufrido el despojo de sus territorios ancestrales debido a la presencia de actores armados y a las dinámicas de economías ilícitas.

Lo cual se correlaciona con lo que plantea Escobar (2010), ya que argumenta que estas territorialidades han sido blanco de violencia sistemática porque representan obstáculos a la expansión de economías extractivas y a los corredores estratégicos de la guerra. La violencia, en este sentido, se convierte en una forma de gobierno del territorio, en la que el desplazamiento no es un efecto colateral, sino un objetivo para reorganizar espacial y socialmente la región.

En este sentido, la violencia territorial puede entenderse como el conjunto de prácticas, dinámicas y procesos mediante los cuales actores estatales o no estatales ejercen coerción, control, dominación o exclusión sobre espacios geográficos, comunidades y sus relaciones de pertenencia y acceso al territorio, con el fin de reconfigurar los usos del suelo, las relaciones de poder local y las redes de vida comunitaria. Según la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2022) “La violencia territorial impone temor, limita el acceso a los recursos y genera desplazamiento y despojo”. (OHCHR, 2022, p. 9). Lo cual se complementa con lo que plantea Escobar (2010), frente a que el territorio encarna un proyecto de vida y que su destrucción implica una ruptura ontológica, debido a que la violencia territorial actúa sobre la definición, el control y la transformación de los espacios habitados, modificando no solo la geografía sino la forma de ser, de conocer y de relacionarse con el entorno.

Desde esta lectura, la violencia sobre el territorio no sólo destruye las bases materiales de la existencia indígena, sino que también deslegitima sus conocimientos y formas de estar en el mundo. De Sousa Santos (2010) amplía esta reflexión al referirse a la “violencia epistémica” que implica negar las epistemologías del Sur, es decir, los modos de conocer y habitar el territorio que surgen de contextos no occidentales. La dominación territorial, por tanto, es también una dominación sobre los saberes, las memorias y los significados culturales.

Es por ello, que la violencia del conflicto armado en el Pacífico ha operado como un mecanismo de desposesión territorial y cultural. Su carácter histórico, inscrito en una matriz colonial de dominación, revela que las agresiones contra las comunidades indígenas no son hechos aislados, sino expresiones contemporáneas de una lógica de control que articula el poder político, económico y epistémico. La violencia territorial, en este sentido, constituye

una herramienta de reorganización espacial y social que busca garantizar la apropiación de los recursos y la subordinación de las poblaciones a intereses externos.

Para los pueblos indígenas, estas dinámicas han implicado la pérdida de sus territorios, la fragmentación del tejido comunitario y la erosión de sus prácticas culturales, espirituales y lingüísticas. Dado que, el desplazamiento forzado y la violencia cultural operan conjuntamente como mecanismos de desposesión y silenciamiento, afectando no sólo la supervivencia física de los pueblos, sino también su continuidad como sujetos colectivos con identidad y autonomía. Tal como lo advierten Escobar (2010) y De Sousa Santos (2010), la destrucción del territorio significa también la negación de los saberes y epistemologías que sustentan la vida indígena, configurando una forma de violencia ontológica que interrumpe su relación con la naturaleza y con el pasado ancestral.

### **La participación política viva de las mujeres indígenas entre comunidad y territorio**

La participación política de las mujeres indígenas que viven el desplazamiento a grandes ciudades, representa una intersección compleja entre género, etnicidad y territorio. Aunque históricamente invisibilizadas, las mujeres han construido espacios de agencia desde lo comunitario, lo urbano y lo ancestral. Por lo que, su participación política no solo desafía las estructuras coloniales del Estado, sino que también reconfigura el sentido de lo público desde prácticas de autonomía, resistencia y creación colectiva.

En este sentido, la participación política de las mujeres indígenas en América Latina no puede analizarse únicamente desde los marcos tradicionales de la política estatal. Se configura más bien en relación con las luchas comunitarias, territoriales y de género, donde se tejen prácticas de resistencia que desafían tanto al patriarcado como a la colonialidad. En este sentido, autoras como Julieta Paredes, Lorena Cabnal, Verónica Gago y Gladys Tzul ofrecen aportes fundamentales para comprender cómo las mujeres indígenas construyen espacios de agencia política desde sus propios contextos.

El feminismo comunitario, formulado por Julieta Paredes, surge desde las prácticas colectivas de las mujeres Aymaras en Bolivia, y como una crítica radical al feminismo liberal occidental, al denunciar que el cuerpo de las mujeres indígenas ha sido el primer territorio colonizado. Esta noción permite entender que la opresión de las mujeres indígenas no solo

se da por el patriarcado, sino también por el colonialismo y el capitalismo. En palabras de Paredes (2019), “el cuerpo de las mujeres es el primer territorio de conquista, y desde allí se extiende la dominación hacia la comunidad” (p.4).

Adicional a ello, para Paredes (2010), la política no se limita al ámbito institucional, sino que se teje en la vida cotidiana, en el trabajo comunitario y en la defensa del territorio. Su propuesta desafía los feminismos hegemónicos, al reivindicar que la lucha de las mujeres indígenas no se entiende sin la comunidad, pues el liderazgo político está íntimamente ligado al tejido social y cultural. De este modo, lo político no es solamente el ejercicio del poder formal, sino la práctica permanente de sostener la vida en común. Paredes también subraya que el feminismo comunitario no se propone como una “corriente más” dentro del feminismo global, sino como una ruptura epistémica, una manera de pensar y hacer política desde los territorios, enraizada en las prácticas indígenas, populares y del territorio.

En diálogo con Paredes, Lorena Cabnal (2015) desarrolla la noción de feminismo comunitario desde el territorio, situando el cuerpo como el primer espacio de disputa política. Su propuesta de cuerpo-territorio evidencia que la violencia colonial y patriarcal afecta tanto a las mujeres como a la tierra, y que la defensa de uno implica necesariamente la defensa del otro. Desde esta perspectiva, Cabnal (2015) explica que la participación política de las mujeres indígenas no consiste únicamente en ocupar espacios de decisión, sino en resistir en defensa de la vida en todas sus dimensiones, como el cuidado de la tierra, la sanación de los cuerpos y la transmisión de saberes ancestrales. En este sentido, la política se entiende como una lucha integral que articula lo individual y lo colectivo, lo corporal y lo territorial. Por lo que, para la guatemalteca, el feminismo comunitario territorial es una propuesta política que nace desde los cuerpos-territorios de mujeres indígenas que resisten en sus comunidades, pero también en contextos de desplazamiento y migración, ante ello, Cabnal (2010) afirma que “la recuperación del cuerpo como territorio político es una estrategia de sanación y resistencia frente a la violencia estructural” (p.15).

En este sentido, la participación política de las mujeres indígenas, no se limita a los espacios institucionales. Si no, se expresa en prácticas cotidianas de cuidado, sanación, ritualidad y organización comunitaria. Estas prácticas, aunque no siempre reconocidas por el Estado, constituyen formas de hacer política desde lo ancestral. La defensa del territorio, la

lengua, la medicina tradicional y la memoria colectiva son formas de participación que desafían las lógicas coloniales del poder.

Por otro lado, Gladys Tzul Tzul, socióloga maya k'iche', propone una mirada desde la autonomía indígena y el gobierno comunal. Para ella, las mujeres indígenas participan en formas de gobierno que no se ajustan a las lógicas estatales, pero que son profundamente políticas. Tzul Tzul (2017) sostiene que “el sistema comunal indígena es una forma de gobierno que se basa en el parentesco, la reciprocidad y la asamblea, y que permite a las mujeres ejercer autoridad desde lo colectivo” (P.137).

En este sentido, Tzul (2017) aborda cómo las mujeres participan en la reproducción y sostenimiento de la vida comunal, disputando espacios de autonomía en sistemas políticos propios que se diferencian de la democracia liberal. El liderazgo de las mujeres indígenas, según Tzul, se articula en las tramas de parentesco, el trabajo comunal y la defensa de la autonomía colectiva, lo que implica una forma distinta de entender lo político, en tanto que, muestra que las mujeres son fundamentales en la continuidad de la vida comunal, lo que las sitúa como sujetas políticas en procesos colectivos de autogobierno.

Por lo que el liderazgo y la participación política de las mujeres indígenas, también se expresa en la defensa de la educación propia, la salud intercultural y la justicia comunitaria. Las mujeres indígenas han impulsado procesos de formación desde sus cosmovisiones, han exigido atención en salud con enfoque diferencial, y han denunciado violencias desde sus sistemas normativos. Estas acciones constituyen formas de gobierno comunal que desafían la exclusión institucional y que reivindican la pluralidad jurídica y política.

En conexión con estas miradas comunitarias, Verónica Gago (2019) introduce el concepto de feminismo popular, aunque surge de contextos urbanos y de luchas contra la precarización en Argentina, dialoga con las resistencias indígenas al plantear que las mujeres construyen poder político desde lo cotidiano, en los territorios y en la organización colectiva. Su enfoque permite pensar cómo las mujeres indígenas también despliegan resistencias en contextos urbanos de migración y desplazamiento, extendiendo la lucha comunitaria más allá de lo rural.

Por lo que, Verónica Gago, propone pensar la política como una práctica cotidiana de resistencia. En su análisis de las luchas urbanas, afirma que “la política feminista popular se construye desde abajo, desde los márgenes, desde las economías informales y los cuerpos en movimiento” (Gago,2019, p.20). El feminismo popular también permite visibilizar las prácticas de cuidado como formas de participación política. Las mujeres indígenas organizan mingas, círculos de sanación, talleres de medicina ancestral y espacios de crianza colectiva. Estas prácticas, aunque invisibilizadas por el Estado, son fundamentales para sostener la vida en contextos de exclusión. Como señala Gago (2019), “el cuidado es una forma de trabajo político que sostiene la reproducción social y que desafía la lógica neoliberal”.

Gago (2019) sostiene que las mujeres construyen poder político no solo en las instituciones formales, sino en las redes de cuidado, en la protesta callejera y en la gestión de lo común. Esta mirada dialoga con las experiencias de mujeres indígenas desplazadas a las ciudades, quienes reterritorializan su práctica política en espacios urbanos, articulando la defensa de su identidad cultural con la lucha por derechos básicos y contra la discriminación.

El diálogo entre estas autoras permite afirmar que la participación política de las mujeres indígenas no se reduce a la inclusión en estructuras estatales, sino que se expresa en prácticas de resistencia que van desde la defensa del cuerpo-territorio (Cabnal) y el fortalecimiento del tejido comunitario (Paredes), hasta la construcción de gobiernos comunales autónomos (Tzul Tzul) y resistencias populares en contextos urbanos (Gago). En conjunto, sus propuestas muestran que lo político se despliega en múltiples escenarios, en que las mujeres indígenas han creado formas de liderazgo que cuestionan las fronteras entre lo comunitario y lo institucional, lo local y lo global, lo indígena y lo popular.

### **Voces que siembran futuro y comunidad**

El liderazgo comunitario en contextos indígenas debe entenderse como una forma situada de dirección política y social que está imbricada en las prácticas de reproducción de la vida en el territorio y en las tramas de parentesco que organizan el poder local. Gladys Tzul Tzul (2018), al estudiar los sistemas de gobierno comunal de los Chuimeq’ena (Totonicapán, Guatemala), propone que los sistemas de gobierno comunal, con sus asambleas periódicas, la rotación de cargos y las alianzas de parentesco, constituyen marcos concretos

donde se negocian la reproducción y la defensa del territorio. Por lo que, para Tzul Tzul (2018), el liderazgo no aparece simplemente como atributo individual, sino como producto de redes domésticas y comunitarias que sustentan la legitimidad política, ante ello, Tzul Tzul (2018) menciona “la rebelión, la negociación y el deseo de las mujeres aparecen como claves que permiten a las comunidades defender su autogobierno frente a amenazas externas” (p. 183). Desde esta perspectiva, el liderazgo femenino se inserta en prácticas de cuidado, trabajo comunitario y sostenimiento material de los hogares, que constituyen la base de legitimidad política en la comunidad.

En esta línea, Tzul Tzul (2018), hace énfasis en lo comunal, como una forma de organizar la vida, y en la manera específica en que las mujeres participan en esa organización, permite leer el liderazgo comunitario femenino como una política de reproducción social que, a su vez, es política territorial. La autora muestra que las relaciones de parentesco generan asimetrías, por ejemplo, en herencias y cargos, pero también abren espacios de agencia para las mujeres donde su trabajo doméstico y comunitario se convierte en capital político. Esto obliga a repensar el liderazgo como necesariamente colectivo y con base en la continuidad generacional, desde las prácticas habituales (vigilancia de límites, organización de fiestas, cuidado de recursos), que se convierten en vectores de autoridad social que sostienen la legitimidad de las lideresas en tanto guardianas del común (Tzul Tzul, 2018).

Por su parte Martha Sánchez Néstor (2005) aporta desde su experiencia militante y la documentación de procesos organizativos en la Costa Chica y la Montaña de Guerrero (México), una perspectiva que combina testimonio y análisis político sobre la emergente “intelectualidad femenina” indígena y la construcción de liderazgo desde la base. En su trabajo colectivo y en textos donde recoge experiencias locales, Sánchez Néstor (2005) explica cómo las mujeres indígenas articulan estrategias de participación política que combinan la defensa de derechos colectivos con la lucha por la autonomía de las mujeres en espacios comunitarios y estatales. Desde su punto de vista, el liderazgo femenino incluye la voluntad de vencer el miedo para hablar y representar demandas en instancias que tradicionalmente excluyeron la voz femenina. Ese acto de intervención pública se liga tanto a la reproducción cultural como a la negociación con actores estatales y no estatales.

Por lo que, la obra y la experiencia de Sánchez Néstor (2005) señalan que el liderazgo de las mujeres indígenas no es una simple adopción de modelos urbanos o estatales de representación, sino una re-significación de la participación política desde prácticas y saberes propios, en el que las lideresas combinan estrategias defensivas, como proteger sus territorios y vidas comunitarias, con la construcción de agendas de género intercultural. En esos procesos, la voz de las mujeres se institucionaliza a través de manuales, encuentros comunitarios, nacionales y redes que visibilizan problemáticas específicas, donde conservan la centralidad del territorio y la colectividad en sus marcos de acción (Sánchez Néstor, 2005).

Lo cual se complementa con lo plantea Aída Quilcué (2019), con su trayectoria como dirigente nasa y su intervención en espacios regionales (CRIC) y nacionales en Colombia, aporta un ejemplo vivo del liderazgo indígena femenino que articula defensa territorial, derechos humanos y acción política institucional. En entrevistas y discursos documentados, Quilcué (2019) ha ubicado la defensa del territorio como eje inseparable de la defensa de la vida de las comunidades y del reconocimiento cultural, pues su liderazgo combina la movilización social con la negociación política y la acción legal, y conecta la defensa colectiva con la exigencia de políticas públicas para proteger comunidades (Quilcué, entrevista 2019; CRIC, 2022). Su experiencia muestra cómo las lideresas indígenas operan en escenarios multilocales de la comunidad a la senaduría, y cómo esa movilidad contribuye a la visibilización política de demandas que emergen del sostenimiento de la vida comunitaria.

El caso de Quilcué pone de manifiesto la doble dimensión del liderazgo, por un lado, el liderazgo como representación y denuncia en el ámbito estatal, por otro, el liderazgo como práctica cotidiana y de cuidado que funda la legitimidad comunitaria. Esta articulación muestra cómo las mujeres lideresas traducen saberes comunitarios en estrategias políticas, que buscan tanto la protección del territorio como el reconocimiento de derechos colectivos e individuales (Quilcué, 2019; CRIC, 2022). La trayectoria de Quilcué ilustra además los riesgos y desafíos, como la persecución y violencia política, que enfrentan las lideresas, así como las respuestas organizativas y de resistencia que construyen.

Para enmarcar estas lecturas, resulta relevante la contribución de pensadoras latinoamericanas que problematizan la colonialidad y la relación entre identidad, poder y

género, como Silvia Rivera Cusicanqui (2012I, que desde el camino de la descolonización, alerta sobre los discursos de multiculturalismo que pueden naturalizar representaciones estáticas del indígena y ocultar continuidades coloniales en la construcción del Estado (Rivera Cusicanqui, 2012). Desde la perspectiva de Rivera Cusicanqui (2012), el liderazgo indígena femenino debe analizarse en el marco de prácticas descolonizadoras que cuestionan no solo la exclusión, sino también las formas de apropiación y etiquetado que reduce las voces indígenas a estereotipos. En este sentido la insistencia de las mujeres en mantener prácticas culturales y territoriales es simultáneamente una práctica de afirmación identitaria y de resistencia epistemológica.

Lo cual se complementa con lo que plantea, Marta Lamas (2016), dado que brinda herramientas analíticas sobre género y política que permiten leer el liderazgo femenino como un acto situado que negocia normas de género, estructuras de poder y procesos de representación. Ante ello, Lamas (2016), enfatiza en la necesidad de no homogeneizar las experiencias de las mujeres y de situar el análisis en las condiciones materiales y simbólicas en que se despliegan las prácticas políticas. Las cuales se aplican al contexto indígena, donde su obra recuerda que el liderazgo femenino se produce en la intersección de género, etnicidad y clase, y que su visibilidad pública está condicionada por historiales de discriminación, pero también por prácticas organizativas propias y estratégicas.

Adicional a ello, investigaciones recientes han documentado el liderazgo de mujeres indígenas en Bogotá desde una perspectiva crítica y situada. Benavides, Caviedes y Peña (2020) analizan los ámbitos de participación sociopolítica de la mujer indígena colombiana, señalando que “la inclusión de las mujeres indígenas en los escenarios políticos requiere reconocer sus formas propias de liderazgo, basadas en la comunidad, la ancestralidad y la acción colectiva” (p. 70). Esta afirmación subraya la necesidad de transformar los marcos institucionales que han excluido a las mujeres indígenas, y de construir políticas públicas interculturales que reconozcan sus saberes, prácticas y demandas. Asimismo, Triana Gallego (2024) destaca el papel de la creación audiovisual como herramienta de agencia política, mostrando cómo las mujeres indígenas narran sus historias, denuncian violencias y reivindican sus derechos desde el arte y la comunicación.

Uniando estas voces se puede afirmar que el liderazgo comunitario de las mujeres indígenas opera en la intersección de reproducción de la vida y acción política, que se complementa a la vez con lo cotidiano (trabajo comunitario, cuidado, organización de recursos) y estratégico (negociación con el Estado, creación de redes, participación institucional). Por lo tanto, la relación entre identidad y liderazgo aparece de forma recíproca, en la que las prácticas de liderazgo refuerzan identidades colectivas al proteger territorios y cosmovisiones, a su vez, la identidad compartida (étnica, comunal) legitima formas específicas de autoridad que no siempre se ajustan a cánones estatal-normativos de representación. En ese cruce, las estrategias de las lideresas, documentadas por Tzul Tzul (2018), Sánchez Néstor (2005), Quilcué (2019), Benavides, Caviedes y Peña (2020) muestran que mantener y proyectar la identidad comunitaria es un elemento constitutivo del liderazgo, y no un simple contenido de la agenda política.

### **Descolonizar el poder desde la memoria de las mujeres indígenas**

La colonización de los pueblos indígenas en América Latina significó mucho más que un proceso de conquista territorial o de subordinación política. Supuso una reorganización profunda del orden social y simbólico, en la que Europa se erigió como centro del mundo, afectando la manera en que las personas se entendían a sí mismas, sus relaciones sociales y su vínculo con la naturaleza, es decir, destruyendo en vínculo ancestral y territorial. Ante ello, Aníbal Quijano (2000) denomina a este proceso histórico como una herencia persistente de la colonialidad del poder, con la cual explica cómo la modernidad se constituyó sobre una matriz de dominación racial, económica y epistémica, que aún estructura y rige las relaciones sociales.

En este sentido, para Quijano (2000), el colonialismo no terminó con la independencia formal de las colonias, pues dejó inscrita una clasificación social que jerarquiza a los sujetos según su raza, género, cultura, etnia y acceso al conocimiento. De acuerdo con ello, la colonialidad se vuelve la otra cara de la modernidad, ya que su sombra es constitutiva, dado que no solo ha continuado en la historia, sino también en la formación de ser humano. Es

decir, lo moderno se presenta como progreso y civilización, pero ese relato solo es posible porque se construye sobre la desvalorización de otras formas de ser, de saber y de existir.

En este marco, la colonialidad del poder no se limita a la economía o la política, sino que es una red que articula los modos de producción del conocimiento y las formas de subjetividad. Un claro ejemplo de ello es la identidad moderna del “sujeto racional” europeo, que se impuso como modelo universal de humanidad, mientras que los pueblos indígenas y afrodescendientes fueron caracterizados en una escala inferior de desarrollo. Por lo que, esta jerarquía permitió justificar la explotación y el despojo, al tiempo que invisibilizó los aportes civilizatorios y culturales de los pueblos colonizados. Quijano (2000), advierte que este patrón de poder se reproduce en las instituciones contemporáneas, en los Estados-nación y en los sistemas educativos, ya que continúan privilegiando los saberes eurocéntricos y marginando los conocimientos ancestrales. Desde esta perspectiva, la descolonización del poder implica no solo un cambio político o jurídico, sino una transformación epistemológica que cuestione la naturalización de la dominación.

Lo planteado por Quijano (2000), va muy de la mano con lo menciona Walter Mignolo (2011), ya que amplía el planteamiento de Quijano al subrayar que la modernidad y la colonialidad son procesos inseparables, ya que, lo que el Norte global considera “progreso” solo fue posible gracias a la explotación y al silenciamiento del Sur. Es por ello, que Mignolo llama a este fenómeno la colonialidad del saber, el cual consiste en la imposición de una epistemología occidental como la única forma válida de conocimiento. Bajo esta lógica, las formas de pensamientos y cosmovisiones indígenas, afrodescendientes o campesinas fueron deslegitimadas y clasificadas como superstición, mito o folclore. Por ende, la ciencia moderna se construyó sobre la exclusión de otras racionalidades, instaurando una división entre quienes producen conocimiento y quienes son objeto de estudio. Por lo que, este gesto epistémico, que aparenta neutralidad, reproduce las relaciones de poder que Quijano describe en como el saber se convierte en un instrumento de control y no en un espacio de diálogo.

Ante este fenómeno, Mignolo (2011) propone un giro descolonial del pensamiento que va más allá de la simple inclusión de otras voces en el canon académico. Su planteamiento implica una crítica profunda a los cimientos mismos de la epistemología

moderna, al evidenciar que el conocimiento no es neutral ni universal, sino situado y atravesado por relaciones históricas de poder. Desde esta perspectiva, los pueblos indígenas dejan de ser vistos como portadores de una tradición inmutable o “arcaica” y pasan a ser reconocidos como sujetos epistémicos activos, capaces de producir pensamiento crítico desde sus propias experiencias históricas, culturales y cosmovisiones.

En consecuencia, la descolonización del poder requiere también una descolonización del saber, entendida como la apertura de un horizonte pluriversal en el que diversas racionalidades y modos de conocer puedan coexistir sin jerarquías. Esta noción del pluriverso establece un diálogo fecundo con las propuestas de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) y Boaventura de Sousa Santos (2010), ambos autores coinciden en la necesidad de desmontar el monopolio occidental sobre la verdad y de reconocer la validez de otras formas de conocimiento que emergen desde los márgenes del sistema-mundo moderno/colonial. En este sentido, tanto la epistemología ch’ixi de Rivera Cusicanqui (2010) como las epistemologías del Sur de Sousa Santos (2010), convergen con el pensamiento de Mignolo al reivindicar la coexistencia de múltiples saberes como condición indispensable para construir una justicia cognitiva y social verdaderamente descolonial.

En esta misma línea, Boaventura de Sousa Santos (2010) propone un horizonte complementario al introducir las epistemologías del Sur como respuesta al epistemicidio producido por la modernidad colonial. Según Santos (2010), el conocimiento occidental construyó una línea abismal que separa a quienes son considerados portadores de conocimiento, de quienes son vistos como ignorantes, este abismo epistémico no solo marginaliza saberes, sino que destruye las condiciones de posibilidad de un diálogo intercultural. Frente a ello, las epistemologías del Sur buscan reconocer la diversidad de formas de conocer y legitimar la experiencia como fuente de saber. Dado que, para Santos, no hay justicia social sin justicia cognitiva, y la descolonización del poder requiere reconstruir los modos en que se produce, circula y valida el conocimiento.

Este planteamiento resuena con el pensamiento de Mignolo y Cusicanqui, pues también propone la necesidad de abrir el campo del conocimiento a otras racionalidades. Lo cual va de la mano con lo que plantea Santos, ya que invita a practicar una ecología de saberes, donde el conocimiento científico occidental pueda dialogar con los saberes

ancestrales sin pretensiones de superioridad. Desde esta perspectiva, las luchas de los pueblos indígenas por el territorio, la lengua y la memoria no son simples demandas identitarias, sino reivindicaciones epistemológicas que cuestionan la base misma del poder moderno.

En este sentido, Silvia Rivera Cusicanqui (2010), desde su experiencia como intelectual aymara, ofrece una de las reflexiones más potentes sobre la descolonización del poder. La autora critica la apropiación académica del pensamiento descolonial, señalando que muchas veces se convierte en un discurso vacío, desvinculado de las prácticas concretas de los pueblos. Para ella, la descolonización debe partir de la acción cotidiana, de la memoria encarnada y del trabajo colectivo, es por ello que la epistemología ch'ixi que plantea, la describe como la coexistencia de elementos aparentemente opuestos, lo indígena y lo occidental, lo moderno y lo ancestral, que se mantienen en tensión sin fusionarse. El ch'ixi es una metáfora de la resistencia cultural, una forma de ser que se rehúsa a ser absorbida por la lógica homogénea del mestizaje y que, al mismo tiempo, se nutre del contacto con la diferencia.

Esta noción de coexistencia en tensión se conecta con las propuestas de Gutiérrez Aguilar (2018), quien entiende la descolonización como la producción de lo común. Para Gutiérrez, los pueblos indígenas, campesinos y populares crean espacios de autonomía mediante prácticas colectivas de cuidado, trabajo y organización que desbordan las formas occidentales de la política. En esas prácticas, el tejido comunitario, la asamblea, la defensa del territorio y la reciprocidad, se produce una política desde abajo que cuestiona la centralidad del Estado y la lógica del capital. La autora sostiene que la descolonización del poder no se reduce a disputar los espacios institucionales, sino que implica construir otras formas de vida en común que desafíen la individualización y la competencia propias del orden neoliberal.

Ahora bien, María Lugones (2008) aborda un concepto fundamental que muchos autores no habían tenido en cuenta en estas reflexiones, Lugones comienza a hablar sobre la categoría de colonialidad del género, y lo aborda como la matriz del poder colonial, debido a que no solo impuso jerarquías raciales, sino que también instauró un sistema de género binario y heteronormativo que redefinió las relaciones sociales y simbólicas. En las sociedades indígenas precoloniales, las formas de organización no necesariamente

respondían a un modelo patriarcal, y fue la colonización la introdujo un orden sexual en el que las mujeres fueron situadas como seres subordinados, asociadas a la naturaleza y a la reproducción, mientras que los hombres, particularmente los europeos, ocuparon el lugar de la razón y el dominio. Así, la colonialidad del género articula el racismo y el patriarcado como tecnologías de poder que naturalizan la opresión.

Para Lugones (2008), esta intersección entre raza, género y clase genera una estructura de dominación que afecta de manera particular a las mujeres indígenas y afrodescendientes. Su análisis permite comprender que la opresión de las mujeres no es un fenómeno universal, sino histórico y contextual. Lugones aborda esta forma de colonización desde el feminismo descolonial, el cual no busca simplemente incluir a las mujeres racializadas dentro de las categorías ya existentes, sino transformar los marcos conceptuales mismos que las invisibilizan. Esta lectura conecta con las reflexiones de Aura Cumes (2012), quien plantea que el patriarcado colonial no solo fue impuesto desde afuera, sino que también fue internalizado en las estructuras comunitarias, reconfigurando las relaciones de poder dentro de los pueblos indígenas.

En esta línea, Aura Cumes (2012), enfatiza que las mujeres indígenas han sido históricamente representadas desde dos estereotipos contrapuestos, primero como víctimas pasivas de la opresión o como guardianas románticas de la tradición. Ambos imaginarios niegan su agencia política y su capacidad de transformación, es por ello que Cumes propone, reconocer el papel y rol de las mujeres indígenas, ya que son quienes han sostenido procesos de resistencia desde la cotidianidad, en la defensa de la vida, la lengua y el territorio. Cumes entiende la descolonización no como una ruptura radical con la modernidad, sino como una práctica situada de reconstrucción y reapropiación de las propias formas de vida. De este modo, la descolonización del poder se expresa también en la lucha por el reconocimiento de las mujeres indígenas como sujetas políticas, capaces de cuestionar tanto las estructuras coloniales como las jerarquías internas de sus comunidades.

En sintonía con estos planteamientos, Rita Segato (2010) desarrolla una lectura crítica de la violencia como un mecanismo estructural de la colonialidad. Segato argumenta que la violencia de género, particularmente la violencia sexual, no puede ser entendida solo como una patología individual, sino como una estrategia de dominación que refuerza el orden

patriarcal y colonial. Debido a que la conquista se basó en la violación de cuerpos y territorios, y esta lógica de apropiación sigue operando en las sociedades contemporáneas. Por ende, para Segato, el patriarcado colonial produjo una pedagogía de la crueldad que enseña a dominar y deshumanizar a los otros, generando una cultura de la violencia que atraviesa tanto las instituciones como las prácticas cotidianas.

Esta lectura dialoga con la de Lugones y Cumes al mostrar cómo la violencia de género es un pilar fundamental de la colonialidad del poder. Debido a que, las mujeres indígenas han experimentado una triple opresión, por ser mujeres, por ser indígenas y por pertenecer a sectores empobrecidos. No obstante, Segato (2010) también subraya que en los márgenes de esta violencia emergen resistencias que reconfiguran el sentido del poder y de la justicia. La descolonización, en este sentido, implica desmontar las estructuras simbólicas que sostienen la violencia y construir nuevas formas de relación basadas en el respeto y la reciprocidad.

El pensamiento de estos autores converge en una misma dirección, desmontar las jerarquías coloniales que estructuran la modernidad y abrir un horizonte pluriversal donde múltiples formas de existencia puedan coexistir. Quijano y Mignolo ofrecen el diagnóstico estructural de la colonialidad; Lugones y Cumes introducen la dimensión de género y cuerpo; Segato expone la violencia como núcleo del poder colonial; Santos propone la reconstrucción epistémica; Cusicanqui y Gutiérrez Aguilar materializan la descolonización en prácticas concretas de vida y comunidad. En su conjunto, estos aportes permiten comprender la descolonización del poder como un proceso histórico, político y epistémico que atraviesa tanto las estructuras institucionales como las relaciones cotidianas.

Así, la descolonización del poder no puede entenderse como un simple retorno al pasado ni como un rechazo total a la modernidad, sino como la creación de nuevas formas de vida que integran, resignifican y transforman las herencias coloniales. Los pueblos indígenas han mostrado que la resistencia no se limita a la confrontación directa, sino que se encarna en los gestos cotidianos de mantener viva sus cosmovisiones, lenguas, el territorio, la memoria y la organización comunitaria. Las mujeres indígenas, en particular, encarnan esta descolonización desde la vida, al sostener la continuidad de las comunidades y generar nuevas prácticas de liderazgo y participación. En sus luchas se entrecruzan la crítica al

patriarcado y al racismo, mostrando que la descolonización del poder es también una descolonización del cuerpo, del saber y del sentir.

En síntesis, los debates contemporáneos sobre la colonización y la descolonización del poder revelan que el desafío no es solo político, sino civilizatorio, ya que implica repensar las categorías mismas desde las cuales se ha definido lo humano, el conocimiento y la autoridad. El pensamiento de Quijano, Mignolo, Lugones, Cumes, Segato, Santos, Rivera Cusicanqui y Gutiérrez Aguilar invita a imaginar un mundo donde la diferencia no sea sinónimo de inferioridad, sino de potencia creativa. La descolonización del poder, por tanto, no es una meta final, sino un camino de reconstrucción continua, un ejercicio de memoria y de esperanza que los pueblos del Sur vienen transitando desde hace siglos.

### **Identidad que camina con los pasos de las ancestras**

La identidad constituye un campo de disputa en el que confluyen las memorias colectivas, las relaciones de poder y las condiciones históricas que configuran los modos de ser y pertenecer. En el contexto de los pueblos indígenas, la identidad se construye a partir de una relación profunda con el territorio, la comunidad y los sistemas de conocimiento ancestrales, pero también en resistencia a los procesos de colonización y desplazamiento que han intentado fragmentarla. Desde un enfoque interseccional, la identidad se comprende como una configuración múltiple y dinámica en la que género, etnicidad, clase, territorio y colonialidad interactúan produciendo posiciones diferenciadas de opresión y agencia.

En esta línea, Guillermo Bonfil Batalla (1987), en su obra *México profundo: una civilización negada*, expone que bajo la aparente homogeneidad cultural promovida por el Estado-nación moderno persiste una civilización indígena viva, diversa y resistente. Por lo que, menciona que “la civilización mesoamericana no ha muerto, sino que ha sido negada; permanece como un México profundo que sostiene la vida cotidiana de millones de personas” (p. 13). Para Bonfil, la negación no implica desaparición, sino la imposición de un proyecto civilizatorio ajeno que busca homogeneizar las diferencias. En este sentido, la identidad indígena no puede entenderse como una esencia estática, sino como una práctica viva que

resiste la negación histórica mediante la persistencia de sus lenguas, conocimientos y formas comunales de organización.

Esta lectura sobre la continuidad cultural dialoga con la propuesta de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien plantea que las luchas descolonizadoras de los pueblos indígenas no se reducen a un reclamo de reconocimiento, sino a un proceso de reconstitución social y epistémica. En la epistemología Ch'ixinakax utxiwa, la autora sostiene que “la descolonización no es un estado al que se llega, sino un proceso que se teje cotidianamente en la práctica social y en la memoria colectiva” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 63). Desde esta mirada, la identidad no se funde en una pureza originaria, sino en la hibridez de las experiencias históricas, en lo que denomina ch'ixi como una coexistencia de elementos contradictorios que no se fusionan ni se cancelan entre sí. Es decir, la identidad indígena es simultáneamente moderna y ancestral, urbana y comunal, femenina y política. De acuerdo con ello, Cusicanqui (2010) advierte, además, que el multiculturalismo institucional suele transformar la diferencia en folclore, afirmando que “la retórica de la inclusión puede ser una nueva forma de colonialismo cuando neutraliza las resistencias” (p. 71).

En esta línea, Gladys Tzul Tzul (2016) amplía esta reflexión al situar la identidad en el marco de los sistemas de gobierno comunal indígena, donde las mujeres desempeñan un papel central en la reproducción de la vida colectiva. En su estudio sobre las comunidades mayas, afirma que “las mujeres no son solo cuidadoras de la vida, sino también sujetas políticas que sostienen los vínculos comunales y deciden sobre el destino del territorio” (Tzul Tzul, 2016, p. 45). Esta afirmación reconfigura la noción de identidad femenina indígena al reconocer que el liderazgo político no se limita al ámbito formal, sino que se ejerce desde las prácticas de reciprocidad, el parentesco y el trabajo comunal. Por lo que, Tzul Tzul (2016) sostiene que la colonialidad del poder ha intentado separar lo político de lo doméstico, invisibilizando los espacios donde las mujeres ejercen autoridad. Sin embargo, en las comunidades indígenas, y particularmente en las experiencias de desplazamiento urbano, las redes que las mujeres articulan se convierten en dispositivos de gobernanza y supervivencia.

Ahora bien, para comprender el concepto de identidad desde un marco cultural, se retoma la propuesta de Stuart Hall (1990), quien desde los estudios culturales ofrece una lectura crítica de la identidad como una construcción discursiva e histórica. En su ensayo

Cultural Identity and Diaspora, el autor plantea que “la identidad no es un punto fijo de ser, sino un punto de devenir, una producción que nunca está completa” (Hall, 1990, p. 222). Es decir, la identidad se configura de manera dinámica a partir de las tradiciones, las comunidades y la relación con el territorio, en tanto el sujeto fluctúa entre los saberes heredados y los nuevos significados adquiridos en su interacción con el entorno. Esta concepción dialógica de la identidad resulta especialmente pertinente para comprender los procesos de desplazamiento y migración de los pueblos indígenas hacia las ciudades, donde la experiencia del desarraigo genera nuevas formas de ser y de reconocerse como indígena. En este sentido, Hall (1990) advierte que la identidad está siempre mediada por la representación, puesto que “es dentro de la representación donde la identidad se produce, se articula y se transforma” (p. 225).

Por otro lado, Ramón Grosfoguel (2011) y Aníbal Quijano (2000) amplían este debate al introducir el concepto de colonialidad del poder, que permite comprender cómo las jerarquías raciales, epistémicas y de género instauradas durante la conquista siguen estructurando las relaciones sociales en la actualidad. Quijano (2000) sostiene que “la colonialidad del poder persiste más allá del colonialismo formal, organizando las formas de conocimiento, autoridad y trabajo en el mundo moderno” (p. 533). En este marco, la identidad indígena es una producción situada dentro de una matriz de dominación que racializa, subordina y deslegitima los saberes no occidentales. Grosfoguel (2011) complementa esta idea al señalar que “la colonialidad es la cara oculta de la modernidad” (p. 4), lo que implica que la identidad indígena moderna se produce siempre en tensión con un sistema que la define como ‘otra’. Esta perspectiva resuena con las experiencias de las mujeres indígenas en la ciudad, cuya identidad está marcada tanto por el racismo estructural como por las luchas de reconocimiento.

En conjunto, estos autores permiten construir una visión relacional y dinámica de la identidad desde un enfoque interseccional y decolonial. Bonfil Batalla (1987) proporciona el fundamento histórico de una civilización negada pero persistente el cual se complementa con la epistemología planteada por Silvia Rivera Cusicanqui (2010) y Tzul Tzul (2016), dado que recuperan las prácticas de descolonización y de gobierno comunal donde las mujeres son agentes centrales. Por otro lado, Hall (1990) ofrece las herramientas para pensar la identidad

como una producción simbólica y política; lo cual se articula con la teoría de Grosfoguel (2011) y Quijano (2000), ya que sitúan estas experiencias en la matriz de poder que articula colonialidad, raza y género.

### **Mujeres que caminan el territorio con el cuerpo, la palabra y los saberes**

Pensar el territorio desde un enfoque decolonial implica descentrarse de las categorías impuestas por la modernidad occidental, las cuales lo han reducido históricamente a una porción de tierra delimitada, susceptible de ser administrada, cartografiada o propiedad del Estado. El territorio, bajo esta mirada hegemónica, ha sido concebido como un espacio físico, objetivable, mensurable y sujeto al dominio humano. Sin embargo, las epistemologías indígenas latinoamericanas han desafiado esa comprensión, planteando que el territorio no se limita a su materialidad, sino que constituye una configuración ontológica, cultural y política donde habitan la memoria, las prácticas y los vínculos comunitarios (Escobar, 2014). Desde esta mirada, el territorio se reconoce como una trama de significados y relaciones, inseparable de la vida social y espiritual de los pueblos que lo habitan, y por tanto, cualquier análisis del mismo exige considerar las huellas coloniales inscritas sobre los cuerpos y los espacios.

La geografía crítica latinoamericana ha aportado elementos fundamentales para comprender el territorio más allá de su dimensión geofísica. Autores como Milton Santos (2000) y Rogério Haesbaert (2011) advierten que el territorio no puede ser reducido a coordenadas o extensiones, puesto que es inseparable de su uso, de su apropiación y de los poderes que lo configuran. Ya que, el territorio, más que el suelo, es el ejercicio de una territorialidad, entendida como práctica social y cultural que define quién ocupa el espacio, cómo lo habita y bajo qué lógicas legitima su existencia. Desde esta perspectiva, la territorialidad no es una condición fija, sino un proceso en continua construcción, en el que se entrelazan identidades, resistencias y disputas. Se trata, por tanto, de una comprensión relacional del territorio, donde lo espacial, lo social, cultural y espiritual coexisten en una misma trama.

Tal como lo señalan Ramírez Velázquez y López Levi (2015), el territorio debe ser entendido como una categoría polisémica, cuya complejidad reclama superar las rígidas divisiones entre lo material y lo simbólico. El territorio implica simultáneamente una realidad concreta, hecha de prácticas agrícolas, movilidad, asentamiento y organización, y una dimensión subjetiva que se inscribe en los imaginarios, las representaciones y los afectos. En muchas cosmovisiones indígenas, el territorio no se percibe como propiedad, sino como reciprocidad, en la que no se posee, sino que se pertenece a él. Esta pertenencia implica vínculos espirituales, rituales y genealógicos que exceden las definiciones jurídico-estatales. En este sentido, habitar el territorio significa mantener viva la relación con los ancestros, con la naturaleza, con los ciclos de la vida, con la cultura e identidad. Así, la territorialidad se convierte en ejercicio de existencia, un modo de afirmar continuidad frente a los continuos procesos de despojo coloniales y capitalistas.

Por otro lado, Catherine Walsh (2007) afirman que el territorio no puede ser separado del cuerpo, porque ambos han sido objeto de colonización. La colonialidad, en su proyecto civilizatorio, no solo expropió territorios físicos, sino que disciplinó los cuerpos, imponiendo modos de ser, sentir y habitar. En consecuencia, la recuperación del territorio no puede entenderse sin la reapropiación del cuerpo como primer espacio de resistencia. Esta correlación abre paso al concepto de cuerpo-territorio, desarrollado especialmente por el feminismo comunitario indígena que aborda Lorena Cabnal (2010), quien plantea que el cuerpo no es una entidad privada o individual, sino el primer territorio político atravesado por las violencias y las resistencias históricas.

El cuerpo-territorio constituye, entonces, una dimensión epistemológica fundamental. Ante ello, Lorena Cabnal (2010) argumenta que el cuerpo de las mujeres indígenas ha sido históricamente colonizado a través de la expropiación sexual, el silenciamiento y la negación de sus saberes. Esta violencia no es aislada, sino que forma parte de una estrategia de despojo territorial más amplia a quien domina el cuerpo, domina el territorio y, por ende, controla la reproducción material y cultural de los pueblos.

De ahí que el proceso de sanar y reivindicar el cuerpo se convierta en una forma de reterritorialización, que se comprende, como no abandonar su relación con el territorio al ser expulsados, sino que trasladan su territorialidad a otros contextos, recreando formas de estar,

de pensar y de habitar (Haesbaert, 2011). La reterritorialización no implica simplemente ocupar un nuevo espacio, sino reinscribir allí las memorias, los afectos y las prácticas ancestrales, creando continuidad frente a las fracturas impuestas por la migración o el despojo.

Desde una perspectiva crítica, la reterritorialización se entiende como un acto político y cultural de resistencia, donde los pueblos reconstruyen sus geografías simbólicas en contextos de ruptura, como el conflicto o la urbanización forzada. Escobar (2014) sostiene que la reterritorialización constituye una forma de defensa ontológica, pues permite mantener vivo el vínculo entre cuerpo, comunidad y territorio, incluso cuando la materialidad del territorio original ya no está presente. En este proceso, los espacios de llegada o acogida, como los barrios, periferias y asentamientos, se convierten en territorios reconstituidos, atravesados por rituales, lenguajes y prácticas que reafirman la existencia colectiva. Reterritorializar, en este sentido, no es adaptarse, sino regenerar el entramado relacional interrumpido por la colonialidad y el capitalismo.

En este sentido, la reterritorialización adquiere una dimensión profundamente corporal y espiritual en los pueblos indígenas. No se trata únicamente de reconstruir un lugar, sino de reinscribir el territorio en el cuerpo, en la memoria y en los saberes transmitidos. Para Walsh (2007), este proceso es uno de los pilares de la lucha por la dignidad epistemológica, pues reterritorializar es también re-nombrar el mundo desde otros modos de conocimiento y sentir. Así, la reterritorialización se convierte en una estrategia de sobrevivencia y de vida, donde cada gesto comunitario, un tejido, una ceremonia, una lengua hablada, funciona como cartografía viva frente a la violencia de la desterritorialización impuesta. En suma, la reterritorialización no es retorno ni sustitución, sino creación de territorio desde el recuerdo y desde el cuerpo.

En este sentido, el concepto de cuerpo-territorio introduce una crítica radical a la noción moderna de individuo. No existe un cuerpo aislado, así como no existe un territorio deshabitado. Ambos se constituyen en relación. Por ello, hablar de territorialidad es también hablar de corporalidad, de memoria y de afectividad. Las prácticas cotidianas, como caminar, sembrar, cantar y parir, se convierten en actos de territorialización. Cada gesto del cuerpo es una manera de inscribir el territorio, de cartografiarlo desde lo vivido. Este desplazamiento

epistemológico visibiliza que la defensa territorial no es solo una lucha ecológica o jurídica, sino también una lucha ontológica, por el derecho a sentir, nombrar y narrar el mundo desde otras matrices civilizatorias.

Asimismo, Doreen Massey (2005) propone comprender el territorio como un entramado de relaciones. El espacio no es un receptáculo vacío, sino una acontecimentalidad en permanente devenir, donde múltiples historias se cruzan y tensionan. Esta mirada relacional se alinea con las propuestas decoloniales al reconocer que el territorio no se contiene en la tierra, sino en los vínculos. Bajo esta luz, la territorialidad se expresa en el movimiento, en la movilidad de los cuerpos que migran, son desplazados o reconfiguran su estar en el mundo. La noción de reterritorialización, propuesta por autores como Deleuze y Guattari (1980), ha sido retomada en clave latinoamericana para describir cómo los pueblos desplazan su territorialidad a nuevos lugares sin perder su memoria colectiva. Aunque las fronteras estatales los desplacen, la territorialidad viaja en sus cuerpos, en sus ceremonias, en sus lenguas.

Es en este cruce entre movimiento y memoria donde el cuerpo-territorio cobra mayor profundidad. Las epistemologías indígenas plantean que el territorio habla a través del cuerpo, que la tierra siente y que el cuerpo recuerda. Esta reciprocidad se traduce en prácticas rituales y espirituales donde sanar el cuerpo es sanar el territorio, y viceversa. Rita Segato (2014) ha llamado a este vínculo geopolítica de la sensibilidad, destacando que las violencias contra las mujeres son también violencias territoriales. La violación, por ejemplo, no es solo un acto individual, sino un mensaje político sobre la dominación de un territorio y el control de un pueblo. Por ello, las luchas de las mujeres indígenas no se orientan únicamente al reconocimiento de derechos, sino a desmontar las estructuras coloniales que hieren la tierra y los cuerpos al mismo tiempo.

En este marco, el territorio no puede comprenderse sin su dimensión conflictiva. La territorialidad es siempre campo de disputa. Las políticas estatales, los proyectos extractivistas y las dinámicas urbanas han intentado redefinir los territorios desde la lógica del mercado, promoviendo una visión instrumental de la tierra como recurso. En respuesta, los pueblos han reivindicado el territorio como lugar de vida y no de mercancía. Este desacuerdo fundamental pone en escena una ecología de saberes (Santos, 2009), donde

coexisten cosmovisiones enfrentadas, entre la que concibe el territorio como capital y la que lo reconoce como madre. La territorialidad, en este sentido, se convierte en praxis comunitaria de resistencia y cuidado.

Así, el cuerpo-territorio emerge como paradigma crítico frente a las ontologías occidentales. No se trata de una metáfora poética, sino de una categoría política que impugna las divisiones entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y espacio. Recuperar el cuerpo como territorio significa devolverle su agencia histórica, reconocerlo como archivo de violencias y, sobre todo, como fuente de saberes. Las prácticas comunitarias de las mujeres (tejido, medicina ancestral y palabra ceremonial), se convierten en formas de reterritorialización desde lo íntimo. Cada memoria corporal reconstruye los hilos rotos por la colonialidad e inscribe nuevas posibilidades de mundo.

La territorialidad, entonces, no se limita a la defensa de un espacio físico, sino que incluye la defensa de una forma de vida. Implica el derecho a narrarse desde otro lugar epistémico, a sostener los vínculos intergeneracionales y a permanecer en movimiento sin perder la raíz. Por ello, cualquier análisis del territorio y del cuerpo-territorio exige desobedecer las dicotomías modernas. Territorio no es mapa, cuerpo no es biología. Ambos son lugares de enunciación., lugares desde donde se habla, se resiste y se sueña.

Desde esta mirada, el territorio se entiende como una geografía sentipensante (Fals Borda, 1986), una síntesis de razón y afecto. Sentipensar el territorio exige escuchar sus silencios, reconocer las heridas inscritas sobre la tierra y los cuerpos, y comprenderla. No hay territorio sin cuidado, como no hay cuerpo sin historia. Defender el territorio es también defender las genealogías de los pueblos, sus cantos, sus lenguas y sus cosmovisiones. La lucha territorial, entonces, se vuelve lucha por la dignidad.

Por lo que, la perspectiva decolonial sobre territorio, territorialidad y cuerpo-territorio rompe con la lógica cartográfica que separa espacio y vida. Propone, en cambio, una comprensión integral que reconoce al territorio como sujeto y al cuerpo como territorio. Desde este enfoque, la defensa territorial no puede dissociarse de la defensa de los cuerpos, especialmente de aquellos históricamente marcados por la colonialidad del poder y del género. De este modo, las mujeres indígenas no solo habitan el territorio: lo encarnan, lo

reescriben y lo sostienen. Sus cuerpos devienen mapas de resistencia, donde cada cicatriz se convierte en coordenada de lucha.

## **Resultados y análisis**

El análisis de los resultados se desarrolla desde una perspectiva sociológica situada, enmarcada en la sociología política con enfoque de género e interseccionalidad, que permite comprender la participación política de las mujeres Wounaan como un proceso colectivo atravesado por relaciones de poder, desigualdades estructurales y experiencias de desplazamiento urbano. Este enfoque articula la sociología de la acción colectiva, que reconoce la agencia política en prácticas comunitarias como el tejido, el cuidado, la sanación y la toma de decisiones en el Cabildo, con las perspectivas feministas decoloniales e interseccionales, que permiten interpretar cómo el género, la etnicidad, el territorio y la memoria configuran trayectorias diferenciadas de liderazgo y participación.

En este sentido, las dimensiones históricas, comunitarias y decoloniales incorporadas en el marco teórico no diluyen la lectura sociológica, sino que la profundizan al mostrar que las prácticas políticas de las mujeres Wounaan emergen en diálogo con estructuras de dominación, pero también con repertorios propios de resistencia, autonomía y sostenimiento de la vida. Desde esta mirada integrada, los resultados que se presentan a continuación se leen como expresiones concretas de una participación política comunitaria que se reconfigura en el contexto urbano y que se sostiene en la continuidad cultural, la acción colectiva y la agencia de las mujeres frente a la colonialidad y el desarraigo.

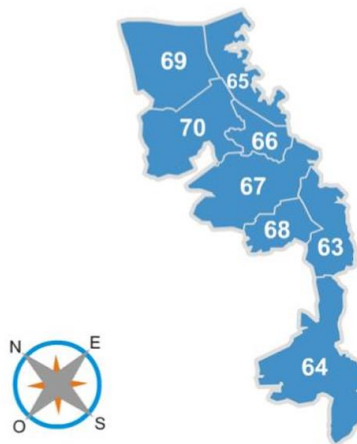
### **Capítulo 1. Tejido de experiencias**

Hace más de quince años, en una de las zonas rurales, montañosas y periféricas de la capital de Colombia —la Localidad 19 de Bogotá, Ciudad Bolívar—, la Unidad de Planeamiento Zonal (UPZ) 67, específicamente en los barrios Vista Hermosa, Lucero Bajo, El Paraíso y La Estrella, (ver Mapa No. 1), recibió a un grupo de familias indígenas Wounaan provenientes del departamento del Chocó. Estas familias, originarias de municipios como Litoral de San Juan, Bajo Baudó, Pizarro y Riosucio (ver Mapa No. 2), se vieron obligadas a abandonar su territorio ancestral a causa del conflicto armado.

El Mapa No. 1 permite observar el territorio actual de asentamiento en la ciudad, una de las localidades más extensas y desiguales de Bogotá, caracterizada por su relieve accidentado y la concentración de comunidades desplazadas. La llegada de los Wounaan a Ciudad Bolívar representó no solo una búsqueda de refugio, sino también el inicio de un proceso de reconstrucción del tejido comunitario en un entorno urbano adverso.

**Mapa No.1. Mapa Localidad 19 de Bogotá - Ciudad Bolívar**

#	UPZ
63	El Mochuelo
64	Monteblanco
65	Arborizadora
66	San Francisco
67	El Lucero
68	El Tesoro
69	Ismael Perdomo
70	Jerusalén

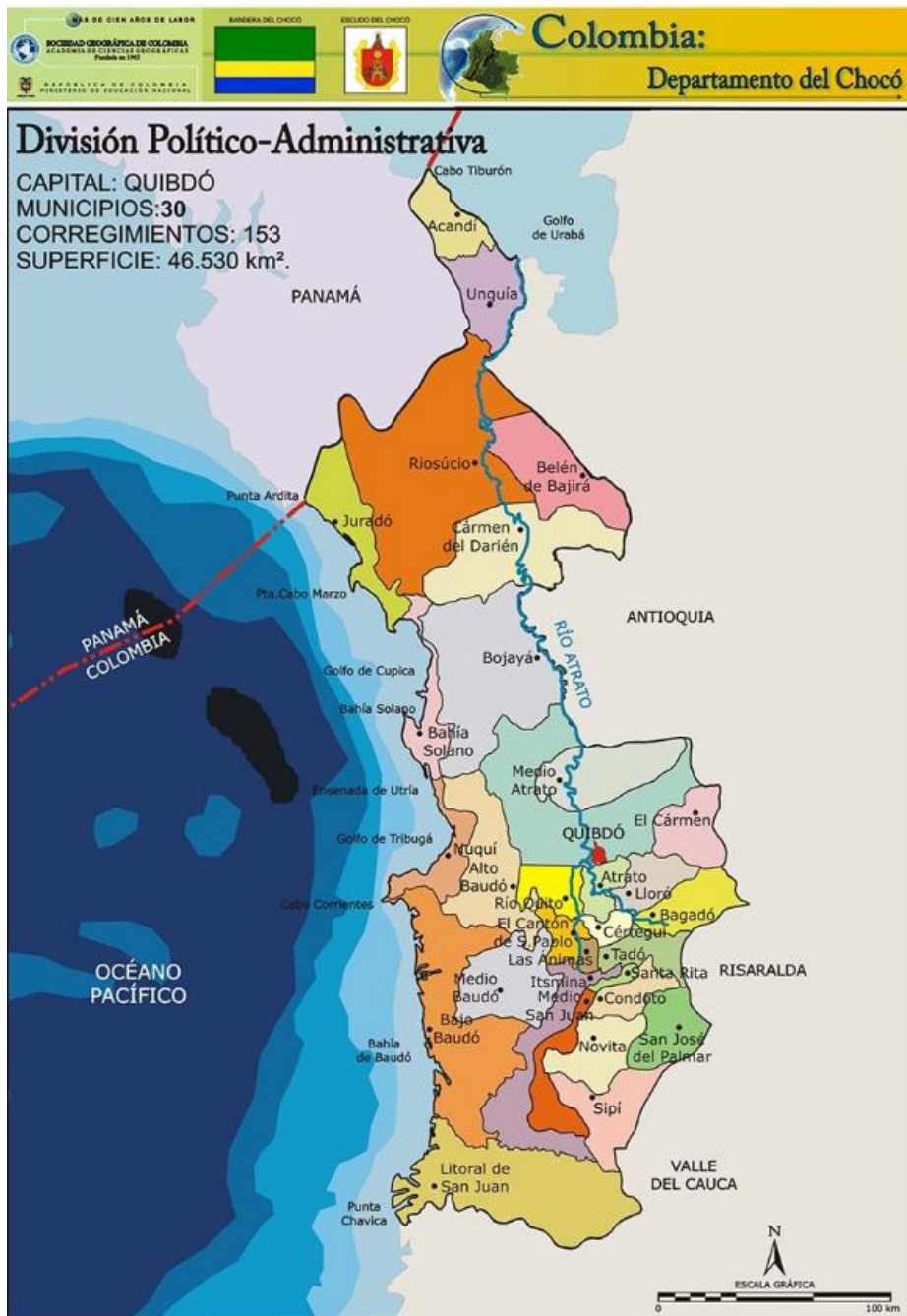


*Elaborado por Alcaldía local de Ciudad Bolívar (2012). Limits of the locality*

A su vez, el Mapa No. 2 permite ubicar el territorio de origen de la comunidad, una zona selvática y fluvial atravesada por ríos estratégicos que han sido históricamente disputados por grupos armados como las FARC, el ELN, las AUC y otros actores paramilitares, quienes han utilizado la región como corredor para el tránsito ilegal de mercancías. Esta condición geográfica —visible en la franja costera del Pacífico chocoano— explica por qué el Chocó ha sido un escenario recurrente de confrontación, control territorial y violencia armada.

Como consecuencia del desplazamiento, las familias Wounaan experimentaron rupturas en sus prácticas culturales, espirituales y económicas, enfrentando además situaciones de violencia física, psicológica y de género. Sin embargo, en medio de estas transformaciones, la comunidad ha logrado recrear sus formas de organización y resistencia, convirtiendo su presencia en Bogotá en una expresión viva de reexistencia y continuidad cultural.

## Mapa No.2. Departamento del Chocó



Fuente<sup>1</sup>. Toda Colombia. (2018, 11 de noviembre). Mapa división política del Departamento del Chocó

<sup>1</sup> Toda Colombia. (2018, 11 de noviembre). Mapa división política del Departamento del Chocó [Mapa]. Recuperado de <https://www.todacolombia.com/departamentos-de-colombia/choco/municipios-division-politica.html>

## El territorio que se desdibuja y se reconstruye en la ciudad

En este sentido, vivir el desplazamiento forzado no ha sido fácil para la comunidad Wounaan Baud Mos, quienes han tenido que enfrentarse a un entorno desconocido y hostil que desestructura sus vínculos sociales y territoriales. Tal como lo expresa Milena Opúa (MLW<sup>2</sup>, 2025) “Llegué por el conflicto armado, por desplazamiento forzado, dejando la finca de piña, caña y banano. Al llegar a la ciudad me sentía incomoda pensando en todo lo que deje, y que no estaba en un entorno en el que me sentía segura. Era desconocido”. Su testimonio pone de manifiesto una ruptura profunda entre el territorio ancestral y el espacio urbano, marcada por el desarraigo, la pérdida de seguridad y la necesidad de reconstruir el sentido de pertenencia.

El testimonio de Milena Opúa, evidencia evidencia la desarticulación de vínculos territoriales y de seguridad ontológica que describe el CNMH (2017) cuando sostiene que el desplazamiento es estrategia planificada para desestructurar comunidades y facilita el despojo. Del mismo modo, el relato de María Moña ilustra lo que Uribe (2011) denomina uso estratégico del miedo, desde las amenazas, masacres y desplazamientos no son colaterales, sino instrumentos de control del territorio. Por lo que, el cambio abrupto de ecosistema de playas, quebradas y selvas a una ciudad grande y fría trae consigo pérdidas materiales y simbólicas, como dificultades de arriendo por racismo y estereotipos, precariedad económica, ruptura de la dieta tradicional, obstáculos lingüísticos (Woun Meu) y, sobre todo, interrupción del lazo espiritual con la selva y los ciclos de la madre tierra., Tal como lo menciona Maria Moña (MLW,2025) “En el territorio uno habla con la madre tierra, con las hierbas, con las plantas, acá en la ciudad es difícil, porque desconocen las plantas, te juzgan y discriminan. Pero uno conserva su espíritu y conexión, no se puede perder eso con el territorio y los ancestros”.

---

<sup>2</sup> La abreviatura 'MLW' corresponde a 'Mujer Lideresa Wounaan', utilizada para identificar testimonios recogidos.



*Fotografía 2. Viviendo el territorio Urbano*

Esta experiencia se alinea con Escobar (2010), para quien el territorio es construcción ontológica y proyecto de vida, en la que su fractura no solo desplaza geográficamente, sino que rompe la trama que vincula naturaleza, cultura y comunidad. A su vez, Quijano (2002) permite situar estas rupturas en la colonialidad del poder, en jerarquías racializadas y epistémicas que legitiman la subordinación de pueblos indígenas y la disponibilidad de sus territorios a proyectos externos. Así, la discriminación urbana, la invalidez de la lengua en el espacio público o la sospecha sobre sus prácticas no son meros “choques culturales”, sino efectos de una matriz colonial que desautoriza sus formas de conocer y estar en el mundo, así lo describe Milena Opúa (MLW,2025) “En la ciudad hay mucha discriminación a las mujeres indígenas, algunas mamás con las que he trabajado dicen ‘no me interesa su idioma’, y ha sido un golpe duro. Pero les he enseñado a mis hijos Woun Meu, para que no pierdan la identidad”.

La comunidad Wounaan Baud Mos tuvo que pasar de disfrutar de la playa, quebradas y selvas del pacífico, disfrutar de la pesca, reuniones en el Dichardi (Casa sagrada), de la paz que genera el sonido del río San Juan y de los cultivos con cantos, a llegar a una ciudad grande y fría como Bogotá en busca de mejores oportunidades de vida. En este transcurso

migratorio se han tenido que enfrentar a la dificultad de poder pagar una vivienda o que no les arrienden una pieza por los diferentes estereotipos racistas y discriminatorios que se han creado sobre los indígenas, la falta de los recursos económicos, un modelo de alimentación diferente porque muchas de las comidas tradicionales no se encuentran en el contexto urbano, el uso de la lengua (Woun Meu) es distinta , lo cuál dificulta su comunicación, e incluso se fragmenta el espacio de conexión con la selva. . De acuerdo con ONIC (2009) y CNMH (2017), el confinamiento y el desplazamiento interrumpen rituales, lengua y usos del territorio, poniendo en riesgo la pervivencia cultural y política (riesgo de exterminio físico y cultural).

Debido a que no tienen contacto con la madre tierra y su entorno de paz, tranquilidad y conexión que tenían en el territorio. Por lo que esta ruptura con el territorio ancestral no solo afecta la identidad, sino también la autonomía de moverse en el espacio, las practicas agriculoras, la educación propia, la imposibilidad de ejercer una medicina influenciada por la selva y el conocimiento de los mayores, cuando esta constituye uno de los pilares de la vida Wounaan, su cosmovisión (Organización del mundo) y Cosmogonía (Origen del mundo).(Asociaciones de autoridades Wounaan del Pacífico, 2004. P. 84).

El cabildo Wounaan – Baud Mos se organiza en Ciudad Bolívar – Bogotá en el año 2006 con la autorización del gobernador del territorio ancestral, y comienzan a realizar la construcción del plan de vida para el reconocimiento de la diversidad y prácticas culturales, costumbres propias e identidad, planteando así una convivencia multiétnica y pluricultural en el que el Estado reconociera y visibilizara sus prácticas culturales, cosmovisión e identidad. Esta agencia colectiva es consistente con el registro del CNMH (2017) sobre procesos de autogobierno y liderazgo en contextos de desplazamiento, y también con la noción de violencia epistémica de De Sousa Santos (2010), frente a la negación de las epistemologías del Sur, las comunidades crean institucionalidad propia (cabildos, planes de vida) para sostener el derecho a existir como pueblo.

Por lo que, centrar el análisis en seis lideresas seleccionadas por el Cabildo permite observar cómo, en la práctica, la participación política femenina se vuelve un dispositivo de resistencia, de cómo las mujeres median entre Estado y comunidad, sostienen lengua y ritualidad en el hogar y los espacios colectivos, y disputan la invisibilización producida por

la colonialidad. Este foco empírico dialoga con Uribe (2011) al mostrar que, frente al miedo como herramienta de dominación, emergen tramas de cuidado y liderazgos de base que recomponen el tejido comunitario. En esta línea, el presente trabajo, tiene como propósito exponer los hallazgos derivados del proceso de investigación sobre la participación política de las mujeres indígenas Wounaan del Cabildo Baud Mos, asentadas en la localidad de Ciudad Bolívar, Bogotá.

### **Caracterización Mujeres Líderesas Wounaan Baud Mos**

Para este proceso se trabajó con seis mujeres líderes Wounaan, seleccionadas por el gobernador del Cabildo Baud Mos por su participación activa en distintos espacios de representación y gestión comunitaria. Estas mujeres, reconocidas dentro de su comunidad por su compromiso, su capacidad de articulación y su trayectoria en procesos de liderazgo, aportaron desde sus testimonios una mirada situada y colectiva sobre la participación política femenina en el contexto urbano.

La Tabla No.1 presenta la caracterización de seis mujeres líderes pertenecientes al Cabildo Wounaan – Baud Mos, asentado en la localidad de Ciudad Bolívar (Bogotá). Estas mujeres, con edades comprendidas entre los 32 y 45 años, representan distintos roles de liderazgo, acompañamiento comunitario y gestión intercultural, que reflejan la organización política y social del cabildo en el contexto urbano. Su trayectoria evidencia la capacidad de adaptación y resistencia de las mujeres indígenas Wounaan en un entorno urbano.

**Tabla No.1. Caracterización de mujeres líderes del Cabildo Wounaan Baud Mos**

<b>Mujeres indígenas Wounaan (Líderesas)</b>	<b>Edad</b>	<b>Rol</b>
Cecilia Moya	38	Líder de mujeres – Ex coordinadora de mujeres
Claudia Luvieza	32	Líder de mujeres – Ex coordinadora de mujeres y sabedora
Kirfafa Carpio	45	Líder indígena
Maria Moña	32	Coordinadora de mujeres
Milena Opúa	45	Agente educativa
Dora Elsa	45	Sabedora y partera

*Elaboración propia a partir de las entrevistas brindadas por las mujeres líderes (2025).*

En la tabla No.1, se destacan lideresas como Cecilia Moya y Claudia Luvieza, quienes han ejercido el rol de líderes de mujeres y excoordinadoras, acompañando procesos de fortalecimiento organizativo y preservación cultural; Kiráfa Carpio, reconocida como líder indígena por su labor en la representación comunitaria; María Moña, actual coordinadora de mujeres, quien dinamiza espacios de participación política y promoción de derechos; Milena Opúa, agente educativa, vinculada a procesos con el ICBF que promueven la educación intercultural; y Dora Elsa, sabedora y partera, portadora de conocimientos ancestrales esenciales para la pervivencia cultural del pueblo Wounaan Baud Mos.

Estas trayectorias reflejan que el liderazgo femenino Wounaan no se restringe a la representación política formal, sino que se construye desde el cuidado, la pedagogía y la transmisión de saberes ancestrales, prácticas que sostienen la vida comunitaria en condiciones de desplazamiento. Esta configuración puede entenderse como una respuesta organizativa a la violencia territorial y cultural que históricamente ha afectado a los pueblos indígenas (Sánchez, 2006; CNMH, 2017; Escobar, 2010). Si la violencia del conflicto armado generó procesos de despojo, fragmentación y reconfiguración identitaria, como lo advierte Uribe (2011), los liderazgos de estas mujeres emergen como formas de reterritorialización política y simbólica, en las que la defensa del territorio se transforma en la defensa de la cultura, saberes, comunidad y lengua propia.

## **Capítulo 2. Violencias que hieren la tierra, resistencias que sanan el cuerpo y la memoria**

A partir de las entrevistas, cartografía social y la observación participativa, se identificaron categorías de análisis relacionadas con la participación, identidad, el cuerpo-territorio, el liderazgo comunitario y la descolonización del poder. Estas categorías permiten comprender cómo las mujeres Wounaan han transformado los espacios de subordinación en escenarios de agencia y resistencia, tejiendo nuevas formas de participación que trascienden los límites impuestos por el patriarcado y la colonialidad, por lo que los resultados se van a desarrollar por capítulos de acuerdo con las categorías identificadas. Por lo que en el presente se van a abordar los procesos de participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos.

## **El cuerpo como primer territorio político**

Las mujeres indígenas Wounaan Baud Mos, se enfrentan a un contexto que las sumerge en una realidad compleja. En este entorno, experimentan múltiples discriminaciones, por su condición de mujer, por su situación económica precaria y por ser parte de comunidades indígenas. La adaptación de las mujeres indígenas Wounaan Baud Mos a un estilo de vida diferente, se ha convertido en un desafío multidimensional que abarca no solo la preservación de su identidad cultural, sino también enfrentarse a barreras en el acceso a servicios básicos, como la salud, educación, vivienda, entre otros. A pesar de estas dificultades, muchas mujeres indígenas en territorio urbano han iniciado una reflexión interna sobre el rol y la situación de las mujeres dentro de su comunidad, en relación con el Estado y con el contexto social, económico y político en el que se encuentran, tal como lo menciona Claudia Luvieza (MLW,2025):

*Sabemos que acá no ha sido fácil para pervivir la identidad cultural, pues recibimos también mucho rechazo. Hay veces nos dicen, no, es que una mujer indígena, pues no es estudiado o no sabe hacer esto. Pero si nosotros transmitimos esa identidad cultural para pervivirlo, eso nos hace único, hay que transmitirla en generaciones y educarnos, sin perder nuestra cultura, como la lengua nativa. Por ejemplo, acá en contextos de ciudad, pues van a haber muchos, son 115 pueblos indígenas existentes acá en Colombia, pero de esos 115, cada indígena pues tiene su cultura diferente, sus cosmogonías diferente, su forma de hablar, diferente, sus vestimentas diferente. Entonces pues eso nos hace representación cada pueblo, su identidad.*

Por lo que, el cuerpo, en la experiencia de las mujeres Wounaan, se constituye como el primer territorio político donde se inscriben las violencias del desplazamiento, las fracturas de la colonialidad y, simultáneamente, las posibilidades de resistencia y sanación. Tal como lo plantea Lorena Cabnal (2010), el cuerpo de las mujeres indígenas ha sido históricamente colonizado a través del silenciamiento, la expropiación sexual, la racialización y la negación de sus saberes, lo cual coincide con los relatos de las mujeres Wounaan, quienes reconocen

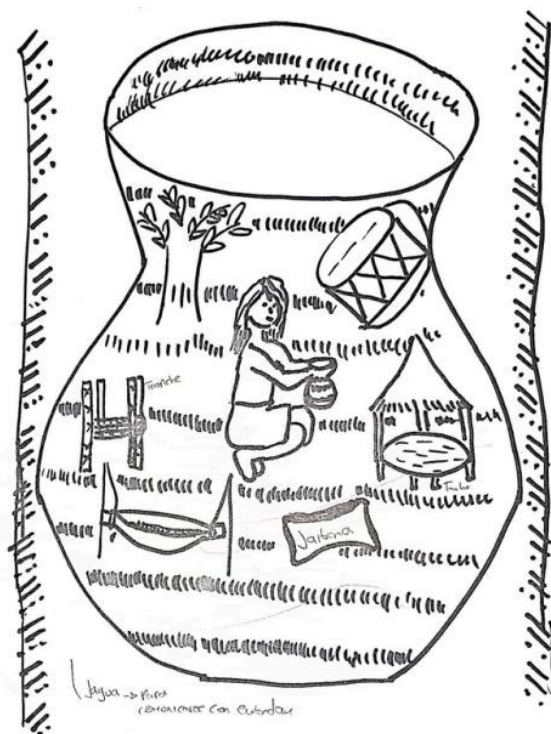
su cuerpo como una superficie donde quedaron marcadas las huellas del desarraigo, la discriminación urbana y las múltiples tareas de cuidado impuestas por la vida en la ciudad. En esta investigación, el ejercicio de cartografía corporal permitió visibilizar estas marcas desde una perspectiva situada, durante los talleres, las participantes dibujaron sobre siluetas corporales los lugares del cuerpo donde sienten el peso de la memoria del desplazamiento, identificando el pecho como sitio de angustia, las manos como espacio de fuerza y trabajo, las piernas como símbolo de camino forzado, y también aquellos donde se activa su agencia política, la cabeza como espacio de pensamiento comunitario, el corazón como fuente de conexión ancestral, las manos como herramienta de liderazgo y creación. Estos mapas corporales, elaborados colectivamente, mostraron que el cuerpo no solo recuerda: también orienta la acción, identifica los puntos de quiebre y revela las rutas de sanación y organización comunitaria.



*Fotografía 3. Habitando mi cuerpo*

Desde esta comprensión, el cuerpo-territorio no es una metáfora, sino un espacio geopolítico donde se negocian identidades, roles y poderes. La relación entre cuerpo y territorio, ampliamente desarrollada por Cabnal (2010) y Walsh(2007), adquiere un sentido concreto en la experiencia Wounaan, en el que la pérdida del territorio físico no implica la pérdida de la territorialidad, pues esta es reconstituida en el cuerpo y trasladada a la ciudad a

través de prácticas como el tejido, la crianza, la lengua, la paruma y los rituales que sostienen la vida comunal. La cartografía corporal permitió observar cómo las mujeres reinscriben en su cuerpo las memorias del río, la selva y la comunidad, transformando estas memorias en repertorios de resistencia, como el tejer, que se convirtió en un acto de afirmación política, criar en un ejercicio de liderazgo intergeneracional y reunirse en círculo en una forma de recrear el territorio comunal en medio del asfalto. La lectura de estos cuerpos-cartografía evidencia que la acción política no siempre se expresa en los espacios formales del Cabildo, sino en la vida cotidiana, en los gestos de cuidado, en la sanación colectiva y en la creación de nuevas territorialidades urbanas.



*Fotografía 4. Representación de mi cultura y vida en territorio*

En este sentido, ante estas pérdidas culturales que se han presentado en un contexto de ciudad, las mujeres se han vuelto defensoras de la cultura, la comunidad, el territorio y de sus derechos como mujeres. Por lo que son conocidas como garantes de la preservación de la cultura, jugando un papel fundamental en el interior del cabildo y de las familias. Por lo que este accionar comunitario se correlaciona con la teoría que plantea Julieta Paredes (2019), frente a que el liderazgo y procesos de participación política como práctica

comunitaria, las lideresas afirman que su labor no se limita a la representación ante instituciones, sino que se fundamenta en el acompañamiento, el cuidado mutuo y la organización colectiva. Como expresa María Moña (MLW,2025), “todas nos apoyamos” y su papel como coordinadora es “animar a las compañeras a capacitarse y defenderse”. Esta forma de ejercer liderazgo se alinea con lo que Paredes (2019) define como una política de la vida en común, en la que la acción política se teje en los vínculos, en la colaboración cotidiana y en el trabajo comunitario, más que en la participación formal dentro de las estructuras estatales.

De esta manera, el cuerpo como primer territorio político permite comprender que la participación de las mujeres Wounaan no surge únicamente de su inserción en estructuras organizativas, sino de un proceso profundo de reterritorialización en el que su cuerpo es simultáneamente memoria, frontera, archivo, refugio y herramienta de lucha. La ciudad, aun con sus violencias y desigualdades, se convierte en un espacio donde estas mujeres despliegan nuevas formas de agencia y reconstruyen las tramas del territorio perdido. Así, comprender el cuerpo-territorio desde las cartografías realizadas y desde los relatos de las participantes permite revelar la potencia política del cuerpo como un espacio donde se regeneran vínculos comunitarios, se disputan las opresiones y se proyectan horizontes de autonomía, cuidado y futuro colectivo.



*Fotografía 5. Paruma*

## **Tejer, criar y liderar: prácticas que sostienen la vida**

Las mujeres Wounaan encarnan una política de lo colectivo que se opone a la fragmentación generada por el desplazamiento. En un contexto de desarraigo, la participación se convierte en una práctica de reconstrucción del tejido social. La idea de Paredes (2019) de que “la comunidad es el horizonte político del feminismo” encuentra eco en la manera en que las Wounaan organizan mingas, círculos de formación, talleres artesanales y espacios de crianza colectiva. Su acción política emerge, entonces, de la necesidad de sostener la comunidad en medio de la exclusión urbana, reafirmando que el liderazgo indígena femenino se ejerce desde el cuidado y la reciprocidad como principios de gobierno comunal.

Por lo que, el liderazgo y participación dentro de la comunidad, no se define por ocupar un cargo, sino por la capacidad de activar procesos de acompañamiento y organización colectiva, en los que la acción política se convierte en una práctica de reciprocidad y afecto. De manera crítica, este tipo de participación pone en tensión la noción liberal de ciudadanía. Mientras que el Estado reconoce la participación a partir del voto o la representación formal, las mujeres Wounaan ejercen una ciudadanía comunitaria, en la que el reconocimiento político se teje en la acción colectiva, el cuidado mutuo y la gestión de la vida común. En este sentido, sus prácticas visibilizan una política que no depende del aval institucional, sino que surge de la experiencia vivida del desplazamiento y del esfuerzo por reconstruir la comunidad en el contexto urbano.

Sin embargo, no se puede caer en el error de romantizar estos procesos de participación, ya que han sido lucha de años frente a prácticas machistas que devienen de la comunidad y de las familias de las líderes, como lo expresa Claudia Luvieza (MLW,2025):

*El asumir un rol de participación como mujer y tomar voz, eso les afecta mucho a ellos. Porque llegar y ver a una mujer ya liderando una mujer como que pasa por encima de ellos, porque qué en el territorio no se ve eso. Entonces eso como que les choca un poco y eso siempre hemos tenido desde que empecé en la coordinadora de mujeres, tuve muchos inconvenientes más que todo porque nosotras buscábamos otros espacio para las mujeres, buscábamos reuniones, buscábamos*

*para el fortalecimiento de las mujeres, buscábamos un espacio donde vender artesanía y conocíamos tuvimos muchas reuniones, entonces ellos como que les incomodaba mucho porque no, ¿cómo así que ustedes no nos informan dónde están en reunión, no nos dicen nada y ya están en reunión con otras personas? Y pues eso nos tocaba aclarar, nos tocaba aclarar y tuvimos mucho inconveniente. Y nos quedamos un poco quietas.*

Estas experiencias reflejan, como plantea Julieta Paredes (2010), que el patriarcado no sólo oprime desde el Estado o el sistema capitalista, sino que también se reproduce en las estructuras comunitarias a través de los roles de género impuestos históricamente. Para Paredes, el patriarcado se construyó sobre el cuerpo de las mujeres indígenas, ubicándolo como el primer territorio de conquista, y desde allí se extendió a la comunidad. En ese sentido, cuando Cecilia y Claudia desafían las normas que restringen la voz de las mujeres en la toma de decisiones, están ejerciendo una acción política que rompe con el patriarcado colonial y comunitario, al reclamar su lugar como sujetas políticas dentro y fuera del cabildo.

A la luz de Paredes (2010), el liderazgo femenino en el Cabildo Baud Mos puede entenderse como una forma de despatriarcalización del espacio político, donde las mujeres se constituyen en pilares del gobierno comunal. Este liderazgo no se basa en el poder individual, sino en lo que Paredes denomina una política de la vida en común, en la que la organización y el cuidado colectivo se convierten en estrategias de resistencia frente a las múltiples opresiones.

Esta forma de autoridad, basada en la confianza y la solidaridad, se corresponde con lo que Gladys Tzul Tzul (2017) denomina gobierno comunal indígena, una forma de poder que se ejerce desde la colectividad, la reciprocidad y la asamblea. Lo cual se correlaciona con lo que menciona Cecilia Moya (MLW,2025)

*Todo el proceso que he hecho me ha servido mucho, tanto para mí y para que digamos otras mujeres vean que nosotras también podemos, para seguir mirando a nosotras, también hablar en público, no sé, hay mujeres que hemos visto, las mujeres casi no participan las mujeres quieren hablar por timidez, tampoco no lo dejan entonces mirando a nosotras de pronto se pueden animar. Que el camino no va a hacer fácil, pero hay que hablar, y si es necesario gritar para que nos escuchen*

En esta línea, para Tzul Tzul (2017), las mujeres indígenas participan en formas de gobierno que no responden a los modelos occidentales de democracia, pero que son profundamente políticas, pues garantizan la reproducción de la vida comunal. En el Cabildo Baud Mos, el liderazgo femenino se manifiesta precisamente así, como una autoridad relacional que fortalece la comunidad desde el acompañamiento, la enseñanza y la gestión colectiva.

De manera crítica, esta práctica revela una tensión entre los marcos institucionales del Estado, que demandan una organización burocrática y jerárquica, y la lógica comunal femenina, basada en la rotación de responsabilidades, el parentesco y la asamblea. Al mantener esta estructura horizontal, las mujeres Wounaan reafirman su autonomía política y cultural frente a las formas estatales de representación.

### **Cuidado y acción colectiva**

En esta línea, el análisis crítico de esta práctica revela que las mujeres Wounaan desafían el modelo neoliberal que privatiza el cuidado y la reproducción de la vida. A través de mingas, círculos de apoyo y enseñanza de saberes ancestrales, ellas crean redes de solidaridad que reconfiguran la economía del cuidado como una economía política feminista. Gago sostiene que “la política se construye desde los márgenes, en los cuerpos y en las redes que sostienen la vida cotidiana” (2019, p. 20). Este planteamiento permite entender que las mujeres Wounaan están reterritorializando la ciudad, convirtiendo la precariedad en un espacio de organización y reivindicación colectiva.

Esta perspectiva Veronica Gago, brinda una perspectiva más amplia de también como se logra esta participación, desde el conocimiento del cuerpo, como lo mencionaba anteriormente, no se puede comprender la participación desde una perspectiva neoliberal -burocrática, contrario a ello, esta visión deslegitima un enfoque étnico y cultural. Mientras que las comunidades indígenas brindar un valor y reconocimiento más amplio a prácticas de participación, que se evidencia desde ser parentera, cuidado, mayora, transmisión de saberes, tejedora, artesana, etc. Porque estas prácticas se convierten en un espacio donde las mujeres se legitiman políticamente entre si, promoviendo autonomía y formación. Por ejemplo, en

palabras de Dora Elsa (MLW,2025) “Mi mamá era partera, por eso estoy aprendiendo con mi mamá, toca aprender cómo sobar cuando las mujeres embarazadas, hacer control prenatal”.

Por lo que esta práctica de cuidado, se relaciona directamente con el concepto de cuerpo-territorio planteado por Lorena Cabnal (2015), quien plantea que el cuerpo de las mujeres indígenas es el primer espacio colonizado, y que la defensa de este cuerpo implica también la defensa del territorio y de la vida. Según Cabnal, “la recuperación del cuerpo como territorio político es una estrategia de sanación frente a la violencia estructural” (p.15). En este sentido, las acciones de Dora constituyen una política de sanación y resistencia, al mantener sus prácticas y su vestimenta, que Dora la describe como “llego a la casa pongo mi paruma, quito mi pantaloneta, y cuando hay actividad toca poner paruma, shakira y pintar con jagua, para preservar nuestros saberes” (Dora Elsa, MLW,2025), reafirman que el cuerpo es también un espacio político de memoria y continuidad, que permite preservar la cultura y prácticas culturales, ya que es por medio de este que las mujeres cuentan su historia y conectan con sus ancestros, así lo describe María Moña (MLW,2025) “Desde los ancestros tenemos ese uso y costumbre, pintar nuestro cuerpo con la jagua permite conectar con nuestros ancestros y el territorio, aunque vivimos en la ciudad no podemos olvidar nuestra cultura”.

Desde una lectura crítica, la pérdida del territorio ancestral y la llegada a la ciudad no suponen el fin de la territorialidad indígena, sino su reconfiguración simbólica. Las mujeres transforman el espacio urbano en un nuevo territorio de existencia mediante sus cuerpos, sus saberes y sus prácticas culturales. En este sentido, Cabnal (2015), permite leer estos procesos como una reterritorialización del cuerpo, donde la identidad y la cultura se encarnan en cada acto de enseñanza, cuidado o tejido. Así, la participación política no se reduce a la ocupación de cargos, sino que se manifiesta en el sostenimiento de la vida y la transmisión del conocimiento ancestral.



*Fotografía 6. Territorio ancestral. Tomada por Cecilia Moya (2025)*

Las experiencias de las mujeres Wounaan Baud Mos evidencian cómo la participación política femenina indígena se configura como una práctica de resistencia y reconstrucción del tejido comunitario en contextos de desplazamiento y exclusión urbana. Este proceso, tal como lo plantea Julieta Paredes (2010, 2019), supone una ruptura con el patriarcado tanto estatal como comunitario, al reivindicar una política de la vida en común basada en la colaboración y el cuidado colectivo. Desde el enfoque de Lorena Cabnal (2015), las prácticas de partería, tejido, uso de la paruma o pintura corporal revelan la defensa del cuerpo-territorio como espacio político y ontológico de continuidad cultural. Asimismo, en consonancia con Gladys Tzul Tzul (2017), el liderazgo de las mujeres Wounaan se comprende como parte del gobierno comunal indígena, sustentado en la reciprocidad, la asamblea y la reproducción de la vida. Finalmente, siguiendo a Verónica Gago (2019), la organización femenina en la ciudad reterritorializa los márgenes urbanos, transformando el cuidado y las economías populares en prácticas de poder político desde abajo.

Estas autoras permiten comprender que el liderazgo de las mujeres Wounaan no busca integrarse a los modelos políticos dominantes, sino descolonizar el poder, resignificando lo político desde el cuerpo, la comunidad y la vida cotidiana como espacios legítimos de transformación social.

### **Capítulo 3. Entre la paruma y la palabra, las mujeres Wounaan construyen comunidad y poder colectivo**

El liderazgo femenino que emerge entre las mujeres Wounaan Baud Mos se inscribe en una matriz de resistencia comunal y descolonización del poder, profundamente enraizada en las prácticas de reproducción de la vida, el cuidado, las artesanías, la conexión con la Madre Tierra y los ancestros. Estas acciones buscan garantizar la pervivencia de las prácticas culturales y la continuidad de la memoria colectiva. Así, el liderazgo y las voces de las mujeres no surgen de la búsqueda individual de reconocimiento, sino del compromiso con el sostenimiento material, simbólico, cultural y político de su comunidad. Tal como afirma Claudia Luvieza (MLW, 2025):

*Desde el tejido, también desde la pintura, desde los saberes ayudan a fomentar esa participación política, y desde allí nos encontramos, porque somos nosotros quienes mantenemos viva la lengua y las tradiciones. Claro que todas las artesanías que nosotros dejamos nosotros transmitimos nuestro conocimiento ancestral, la simbología, ahí plasmamos la identidad cultural. Entonces, pues toda esa trayectoria que nosotros traemos desde ese conocimiento, que nos transmiten nuestros ancestros, nuestros mayores. Eso nos ha ayudado a preservar la cultura en la ciudad.*

#### **La paruma como símbolo de identidad y agencia femenina**

En este sentido, este tipo de liderazgo coincide con la lectura de Gladys Tzul Tzul (2018), quien entiende el gobierno comunal como una trama de parentescos, cuidados y trabajos colectivos que otorgan legitimidad a las lideresas. En este sentido, las mujeres Wounaan han trasladado esa lógica comunal a la ciudad, reconstruyendo el “común” en contextos urbanos mediante mingas, círculos de formación, espacios de artesanía, enseñanza de la lengua Woun Meu, y prácticas simbólicas como pintarse con jagua o vestir la paruma. Cuando María Moña (MLW, 2025) afirma que “yo apoyo mucho a las compañeras para que se capaciten, porque es un beneficio para todas las mujeres, para que aprendan y se defiendan”, expresa esa política de reciprocidad que, según Tzul Tzul (2018), constituye la base misma del poder comunal y del liderazgo colectivo.

No obstante, este liderazgo no se ejerce sin tensiones. Las entrevistas evidencian que las lideresas enfrentan resistencias internas, tanto de hombres como de algunas mujeres, frente a su creciente participación en espacios públicos. Así lo expone Claudia Luvieza (MLW, 2025):

*Ellos me critican, yo prefiero ignorarlos, yo siempre he dicho, dejen que ellos hablan, quizás ellos no entienden, ellos no saben, todo lo que hemos llevado y pues por eso ellos hablan así y les he dicho también a las mujeres también ustedes dejen que los otros hablen. Ustedes simplemente concéntrense, usted tiene que estudiar, usted tiene que, o sea, como que sale sobresalir porque no toda a la vez nosotros, las mujeres estamos para cuidar niños, no todas las mujeres tenemos que estar que en la casa simplemente para cocinar a los hombres, no, no estamos así, tenemos que salir adelante. Y nosotras también transmitimos ese conocimiento a las mujeres y hemos tenido un poquito choque con los hombres.*

Este testimonio revela que, a pesar de los avances, las mujeres continúan desafiando estructuras patriarcales arraigadas tanto en la comunidad como en las familias. Lo anterior confirma lo que Martha Sánchez Néstor (2005) identifica como el núcleo de la “intelectualidad femenina indígena”, en la que las mujeres subvierten el orden de género al situar la palabra femenina como fuente de autoridad colectiva. Este proceso, sin embargo, no se reduce a una emancipación individual, ya que es la comunidad la que legitima y sostiene a las lideresas a través de redes de confianza, solidaridad y enseñanza mutua.

### **Aprendizajes colectivos y transmisión de saberes intergeneracionales**

La experiencia de las mujeres Wounaan dialoga con la trayectoria de Aída Quilcué (2019), quien concibe el liderazgo indígena femenino como un ejercicio de doble dimensión: por un lado, la representación y denuncia en escenarios estatales, y por otro, el cuidado y la reproducción de la vida comunal. Cuando Milena Opúa (MLW, 2025) menciona que “trabaja con el ICBF apoyando a las madres y cuidando a los niños”, está evidenciando esa interfaz entre lo comunitario y lo institucional, donde el liderazgo funciona como puente entre el Estado y el territorio. Quilcué (2019) sostiene que esta movilidad es una forma de defensa de la vida, y en el caso de las Wounaan, se traduce en la capacidad de gestionar apoyos externos

sin perder la identidad cultural, utilizando las dinámicas urbanas como herramientas de defensa colectiva.



*Fotografía 7. Circulo de vida y memoria*

Desde un enfoque crítico, este liderazgo también se despliega en un campo de tensiones coloniales. En palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2012), el multiculturalismo urbano tiende a “estetizar y despolitizar la diferencia”, reduciendo a los pueblos indígenas a meros objetos de exhibición cultural. Ante esta situación, las mujeres Wounaan Baud Mos responden con estrategias descolonizadoras: hablan en Woun Meu, visten la paruma, enseñan a sus hijos la lengua, los cantos y las narraciones de los ancestros, y participan en ferias y actos públicos desde su cosmovisión. Estas acciones constituyen una política de resistencia epistemológica, que revaloriza la identidad indígena como un acto político, no decorativo. Así lo ejemplifica Dora Elsa (MLW, 2025) “al llegar a casa pongo mi paruma, quito mi pantaloneta”. Este gesto, lejos de ser folclórico, reinscribe el cuerpo como espacio de memoria y territorialidad, resignificando la ciudad como un territorio simbólico propio donde la identidad se vive y se enseña.

Desde la perspectiva de Marta Lamas (2016), estas prácticas demuestran cómo el liderazgo femenino indígena negocia simultáneamente las normas de género, la discriminación étnica y la marginalidad económica. Lamas enfatiza la importancia de analizar el liderazgo dentro de sus condiciones materiales y simbólicas, y en el caso de las Wounaan, la precariedad habitacional, la violencia estructural y la invisibilización institucional conforman el contexto donde las lideresas construyen autoridad. Su poder no se ejerce desde la confrontación, sino desde la resignificación del cuidado, la educación y la

transmisión cultural como estrategias de autogobierno. Esta mirada se conecta con Benavides, Caviedes y Peña (2020), quienes sostienen que reconocer la participación de las mujeres indígenas requiere transformar los marcos institucionales que históricamente han excluido sus formas propias de liderazgo. Por tanto, cuando las Wounaan organizan mingas o talleres de artesanía, no “hacen cultura” en un sentido pasivo, sino que ejercen autoridad colectiva, fortaleciendo la identidad comunal y legitimando políticamente su rol.

Finalmente, como sugiere Triana Gallego (2024), las prácticas expresivas —danza, pintura, oralidad y canto— son modos de narrar la historia y disputar los sentidos públicos. Las mujeres Wounaan, al presentarse ante instituciones mostrando su cultura, hacen política desde la creación simbólica: producen memoria, visibilizan la exclusión y reivindican su derecho a existir desde la diferencia. En este sentido, su liderazgo trasciende la figura de “guardianas del territorio ancestral”, pues se convierten también en constructoras de nuevas territorialidades urbanas, donde el cuerpo, la lengua y los saberes se transforman en herramientas de resistencia y reconstrucción del poder desde abajo, en los márgenes del Estado y en el corazón de la comunidad.

En suma, el análisis del marco teórico y las entrevistas demuestra que el liderazgo y las voces de las mujeres Wounaan Baud Mos no pueden entenderse desde una noción occidental de participación política, sino como una práctica integral que articula la defensa de la vida, la cultura y el territorio. Estas mujeres, al igual que las lideresas estudiadas por Tzul Tzul (2018), Sánchez Néstor (2005), Quilcué (2019), Rivera Cusicanqui (2012), Lamas (2016), Benavides et al. (2020) y Triana Gallego (2024), encarnan una política que emerge desde los cuidados, la reciprocidad y la memoria, desestabilizando las jerarquías coloniales y patriarcales. Son ellas —las que siembran voces, saberes y comunidad— quienes tejen la continuidad entre pasado, presente y futuro, sosteniendo la posibilidad misma de la vida colectiva en los territorios urbanos y ancestrales.

#### **Capítulo 4. De la herida colonial a la creación comunal**

##### **Violencias que hieren la tierra y los cuerpos**

El proceso de urbanización forzada y reterritorialización de las mujeres Wounaan Baud Mos en Bogotá puede leerse como una actualización concreta de la colonialidad del

poder que plantea Quijano (2000). La experiencia Wounaan Baud Mos en la ciudad no es solo un traslado espacial, es el efecto de una matriz histórica que jerarquiza vidas, saberes y territorios, y que reordena quién decide, quién habla y qué cuenta como conocimiento legítimo. Como señala Quijano (2000), la modernidad se consolidó sobre una clasificación racial/étnica y epistémica que define posiciones de mando y obediencia, los desplazamientos, el empobrecimiento urbano y la inserción subordinada de los pueblos indígenas en la economía metropolitana, operan hoy como dispositivos donde esa matriz se actualiza. Por lo que, la desposesión territorial en el Pacífico, la ruptura de tramas comunitarias y la reconfiguración de roles de género bajo regímenes patriarcales estatales y de mercado, inscriben a las mujeres Wounaan en una “doble traducción” colonial, de territorio de selva-río a periferia urbana y de autoridad/filiación comunitaria a tutelaje institucional y laboral precarizado, tal como lo menciona Claudia Luvieza (MLW,2025):

*La idea es seguir manteniendo viva la cultura y el espíritu, a pesar de que estemos en un contexto urbano. Sabemos bien que acá en contexto urbano no tenemos tierra propia, pero la identidad, la forma de vestir, el acento que manejamos como indígena, la lengua nativa, eso nos hace únicos y eso es nuestro territorio. Eso ese es nuestro territorio puro. Y eso también transmitimos en instituciones cuando participamos, esos saberes que nosotros adquirimos de nuestros mayores, eso también nosotros mostramos también a las instituciones y que también exigimos el derecho que nos corresponde por ley.*

En esta línea, la lectura de Mignolo (2011) permite afinar esta escena, ya que la colonialidad del saber que plantea el autor, organiza quiénes pueden producir conocimiento y quiénes quedan como objeto de políticas, diagnósticos o intervención social. Por lo que, cuando las mujeres Wounaan Baud Mos, presentan sus trenzados de werregue, sus iconografías, o relatan la memoria de rutas fluviales y cantos, no solo exhiben artesanías, sino que también interpelan la línea epistémica que separa arte/diseño de “manualidad”, teoría de práctica, ciencia de experiencia, y que sitúa sus conocimientos como folklore o sobrevivencia económica. En tus entrevistas y observaciones, cuando las lideresas explican que “desde el tejido también fomentan la participación política y mantienen viva la lengua y la simbología” (Cecilia Moya, MLW,2025), están desbordando el canon de lo político

moderno (institucional, partidista, masculino) y reinstalando el tejido como acto de enunciación política, en términos de Mignolo (2011), un giro decolonial que convierte la práctica en locus de pensamiento situado y no subordinado.



*Fotografía 8. Símbolos de vida y resistencia*

### **Sanar como acto político**

La relectura de la práctica textil y de chaquiras como espacio político dialoga y se relaciona con la ecología de saberes que plantea Boaventura de Sousa Santos (2010). Para Santos, sin justicia cognitiva no hay justicia social, por lo que, el diálogo entre conocimientos requiere desactivar la línea abismal que inferioriza los saberes subalternizados. Es decir, los procesos formativos y productivos que documentan las mujeres Wounaan Baud Mos, como los talleres de transmisión intergeneracional de técnicas, organización de circuitos de comercialización y negociación con programas urbanos, son escenas donde se pone a prueba esa ecología. Ya que no es un simple “emprendimiento”, sino un laboratorio de traducciones interculturales en el que las mujeres Wounaan reclaman paridad epistémica. Cuando las piezas de werregue circulan en mercados y vitrinas, lo que se intercambia no es solo un bien, sino que circulan relatos de territorio, relaciones con los ríos, taxonomías de fauna/espíritus,

memorias de desplazamiento y de duelo, pero también proyectos. Así lo menciona Cecilia Moya (MLW,2025)

*Cada artesanía y tejido guarda una historia, porque se puede representar por medio de símbolos de protección, llamados a nuestros ancestros y brindarles homenaje, recordar los caminos del territorio, las selvas, he incluso exponer la conexión que tenemos con la madre tierra. Cada trazo o tejido tiene un significado, pueden ser de salud, protección y celebración.*

Aquí la noción ch'ixi de Rivera Cusicanqui (2010) permite dar cuenta de la forma concreta que adopta esa reinscripción. En que las mujeres Wounaan Baud Mos en Bogotá viven una coexistencia en tensión entre matrices aparentemente inconciliables, como costumbres de selva-río y ritmos de ciudad, lengua propia y español, lógicas de reciprocidad y monetización, autoridad comunitaria y trámites institucionales, roles de cuidado y liderazgo público, conexión con la madre selva que se vuelve nulo por entornos de concreto. En esta línea, la epistemología ch'ixi de Cusicanqui (2010), no romantiza la mezcla ni propone una fusión armónica, contrario a ello, nombra la fricción productiva que rehúsa ser absorbida por el mestizaje homogenizante. Por lo que los espacios de tejido es a la vez cocina, guardería, aula y cabildo, en el que el canasto contiene fibra, historia, negociación de precios, pedagogía y duelo. En ese convivio, lo indígena y lo urbano no se diluyen, se rozan, se niegan, se potencian. Esta lógica explica por qué las artesanías operan como “tecnologías políticas” que sostienen comunidad en contextos de dispersión urbana, ya que, al tejer, se teje también comunidad e identidad.

La política que emerge desde estas tramas es la “producción de lo común” conceptualizada por Raquel Gutiérrez Aguilar (2018), lejos de ser un recurso ya dado, se produce en prácticas de cuidado, cooperación y decisión que desbordan las formas estatales de la política. Por lo que, los círculos de formación de mujeres, las mingas para acopiar fibra, la rotación de oficios, el ahorro solidario para costear transporte y ferias, las redes con otras colectividades indígenas en la ciudad, son arquitecturas micropolíticas que hacen gobierno cotidiano.

Lo cual se articula con la colonialidad del género que plantea Lugones (2008), quien referencia las transformaciones y tensiones específicas, en las que no solo racializó

jerarquías, sino que también abordo un régimen binario y heteronormado que reordenó sexualidades, filiaciones y autoridad. Tal como lo menciona Cecilia Moya (MLW,2025):

*Más allá de servir en mi hogar, acompañar y apoyar a mis hijos, a mi familia, también soy mujer lideresa e indígena, que se sabe expresar y hace el llamado a que más mujeres participen en estos procesos, en los que las mujeres también podemos ser profesionales y participar*

Ante ello, Lugones (2008), permite leer aquí dos frentes articulados, por un lado, la persistencia de un patriarcado colonial externo que asigna a las mujeres la esfera de cuidado; por otro, la reinscripción de jerarquías de género en prácticas comunitarias que, al adaptarse a la ciudad y a los mercados, pueden reproducir asimetrías. Por lo que plantea la autora, exige transformar los propios criterios de autoridad y deliberación para que la voz situada de las mujeres defina agenda, interlocución y formas de reparación, lo cual se articula con el trabajo que han venido desarrollando las mujeres Wounaan en cuanto a incluir más mujeres en procesos de liderazgo en incidencia.

Es pertinente aclarar, que las mujeres indígenas han sido representadas como víctimas eternas o como guardianas románticas de la tradición. Sin embargo, de acuerdo con los fragmentos de las entrevistas citadas anteriormente, dan cuenta de que desafían ambos estereotipos. El impulso de organizar talleres, negociar con entidades, fijar reglas de calidad, diseñar estrategias de venta y, al mismo tiempo, sostener la transmisión lingüística y simbólica muestra agencia política compleja, no reductible a “resiliencia económica”. Más aún, cuando las artesanas deciden qué motivos no se comercializan por su carácter ritual o cómo se acompaña a una joven madre en posparto, están ejerciendo una política de los límites y de los cuidados que interroga tanto la mercantilización total como la desvalorización estatal de lo que no “produce”. Ante ello, Cumes (2012), ayuda a nombrar este gesto, como una descolonización situada, que reordena la vida sin negar la conflictividad interna y que exige reconocimiento de las mujeres como sujetas políticas, no como complemento cultural de la comunidad.

## **El legado de las ancestras**

Por lo que, la articulación material - simbólica se deja pensar con Santos (2010), desde la economía popular indígena urbana, cuando no está subsumida bajo lógicas extractivas, puede sostener ecologías de saberes y reconfigurar la validación social del conocimiento. Es decir, no se mide solo por ingresos sino por el respeto al significado del motivo, la enseñanza a niñas y la posibilidad de financiar la participación en una reunión comunitaria, ejemplifican esa métrica pluriversal que combina bienestar material, reproducción cultural y voz pública.

El prisma de Rivera Cusicanqui (2010) vuelve a ser útil para explicar la forma que adopta la “inserción” en mercados sin perder densidad simbólica. En contextos ch’ixi, las mujeres negocian con ferias y tiendas, al tiempo que resguardan un “núcleo duro” de significaciones no transferibles. Que cierto patrón no se venda o que su precio sea “alto” porque incluye pago por memoria, no es un capricho, es una política epistémica que afirma que no todo conocimiento es mercancía. Ese gesto coincide con Gutiérrez Aguilar (2018), en el sentido que el común se defiende produciéndolo, instituyendo límites, inscribiendo reglas de cuidado. Es decir, la alianza con entidades de fomento, cuando se da bajo términos de reconocimiento y no de captura cultural, puede potenciar la voz de las mujeres para fijar estándares de trato y valor. Aquí tu material empírico muestra elementos de “co-gobernanza”, en el que las artesanas que establecen condiciones de participación, horarios, espacios seguros, y criterios de visibilización del crédito autoral, activan una forma de autoridad colectiva.

Finalmente, si asumimos con Quijano (2000) que la descolonización implica una transformación de las racionalidades que naturalizan la dominación, permiten afirmar que las mujeres Wounaan Baud Mos encarnan ese desmontaje en tres niveles articulados. En el nivel subjetivo-corporal, reconstituyen la dignidad despojada por la pedagogía de la crueldad (Segato, 2010) al reafirmar su lugar como sujetas de saber y decisión; en el nivel comunitario, producen y sostienen lo común (Gutiérrez Aguilar, 2018) mediante tramas de reciprocidad, reglas internas y autoridad compartida; en el nivel epistémico-político, disputan la línea abismal (Santos, 2010) y el monopolio eurocéntrico del conocimiento (Mignolo, 2011),

proponiendo que el taller, la minga y la feria son espacios legítimos de producción de teoría situada. Todo ello acontece en clave ch'ixi (Rivera Cusicanqui, 2010), sin fusiones ingenuas ni purezas idealizadas, sino como coexistencia tensa que habilita creatividad política. Esta lectura crítica también reconoce límites y desafíos que tu propio material, en la que se evidencia saturación de tiempos de cuidado y trabajo, riesgos de folklorización en mercados urbanos, vulnerabilidades de seguridad y movilidad, asimetrías internas de género y generación y dependencia de intermediarios.

La participación política de las mujeres Wounaan Baud Mos en Bogotá no puede reducirse a su presencia en escenarios estatales ni a indicadores de “emprendimiento”. Se trata de una política de la vida que, desde el tejido y la palabra, rehace comunidad, reordena autoridad, produce común, enfrenta violencias y disputa el estatuto mismo del conocimiento válido. Es, en términos del marco teórico aquí articulado, un proceso descolonial en acto, en cuanto desmonta jerarquías coloniales (Quijano), resitúa el locus epistémico (Mignolo), exige justicia cognitiva (Santos), opera como coexistencia tensa creativa (Rivera Cusicanqui), instituye lo común (Gutiérrez Aguilar), desarma la matriz género-raza-clase (Lugones), afirma agencia contra estereotipos (Cumes) y construye contrapedagogías frente a la violencia (Segato). Desde este prisma, los canastos y manillas de werregue, lejos de ser “artesanías” al margen de lo político, son textos políticos tejidos en fibra, documentos vivos de una descolonización cotidiana que reimagina la autoridad, el saber y el porvenir de un pueblo en la ciudad.

## **Capítulo 5. El territorio que habita en el cuerpo**

La experiencia urbana de las mujeres Wounaan Baud Mos en Bogotá despliega de manera palpable esa identidad que camina con los pasos de las ancestras, una identidad en movimiento que rehace pertenencias en contextos de despojo, reterritorializa memorias en barrios periféricos y teje comunidad en los intersticios de la ciudad, así lo menciona Claudia Luvieza (MLW,2025):

*El tejer, la paruma, la jagua, pervivir la lengua y las prácticas entorno al Richardi, nos ha permitido sentirnos más cerca del territorio y no desvincularnos con*

*la madre tierra, aunque a veces es un poco complejo, porque acá no hay donde caminar en la selva, conectar con el río y las plantas*

Desde el prisma de Guillermo Bonfil Batalla (1987), la persistencia de una “civilización negada” no significa inercia tradicionalista sino continuidad creativa, un claro ejemplo de ello son las prácticas Wounaan Baud Mos, que desde las reuniones en el cabildo, clases con la comunidad y participación con entidades estatales, sostienen la lengua, símbolos y gobierno cotidiano como prácticas vivas.

### **Los desafíos de la identidad y la participación política urbana**

La identidad Wounaan Baud Mos que se rehace en Bogotá no es un residuo del “territorio de origen” ni un decorado cultural desplegado en ferias. Es una gramática práctica de pertenencia que opera bajo presión, marcada por el desplazamiento y por la racialización urbana, y que se recompone a través de tres operaciones simultáneas, que inicia por la traducción de sus códigos simbólicos a escenas urbanas, continua con la delimitación de fronteras epistémicas para evitar la banalización de sus saberes, y finaliza con la institución de dispositivos de cuidado que sostienen la reproducción de la vida. Estas tres operaciones no ocurren en el vacío, están atravesadas por la colonialidad del poder (Quijano, 2000; Grosfoguel, 2011) y por mercados y políticas que, a la vez abren oportunidades, pero se logra evidenciar una connotación patriarcal, debido a que intentan fijar a las mujeres como “artesanas beneficiarias” antes que como sujetas de autoridad. La identidad, en este contexto, no es esencia ni etiqueta, sino posición ganada y defendida cotidianamente.

Tal como lo plantea Stuart Hall (1990), la identidad no es un punto fijo de origen, sino una producción continua; una historia que se reescribe cada día. En el caso Wounaan, esta identidad se actualiza en medio de la ciudad a través de prácticas como el tejido en werregue y chaquiras, la transmisión oral de sus símbolos, y la preservación de su lengua, elementos que funcionan como puentes entre el pasado ancestral y el presente urbano. Estas acciones constituyen formas de reterritorialización, donde la comunidad resignifica los espacios de la ciudad como territorios simbólicos, tejiendo la memoria y la espiritualidad del Pacífico dentro del entorno urbano.

Desde Bonfil Batalla (1987), la noción de una civilización negada permite ver que los Wounaan Baud Mos en la ciudad no comparece como reliquia, sino como infraestructura cultural que sostiene prácticas, decisiones y expectativas. Pero si se quedaran desde esta mirada, se romantizaría la continuidad, cuando está en verdad solo es posible gracias a una intensa labor de selección y resguardo, de su identidad y trabajo.

Esta autoridad no se sostiene solo en el plano simbólico. Al analizarlo desde Gladys Tzul Tzul (2016), se recuerda que el gobierno comunal no es una etiqueta cultural sino un arreglo institucional de lo cotidiano. Si se lleva a las prácticas y funciones de la comunidad Wounaan Baud Mos, se identifica que las asambleas, la rotación de tareas, y protocolos de acompañamiento en reuniones o eventos, no se trata de “ayuda mutua”, sino de instituciones mínimas que fundan reglas, resuelven conflictos y generan mandatos para interlocutar con entidades.

Aunque el contexto urbano les impone una lógica individualista, las mujeres responden mediante prácticas de cuidado y reciprocidad que sostienen el tejido comunitario. Cada reunión, cada minga o feria artesanal, se convierte en un acto político donde se reafirma la autonomía del grupo y la capacidad de autogobernarse. De esta forma, la identidad Wounaan se fortalece como práctica viva, sostenida en el trabajo colectivo y la defensa de los saberes propios.

Sin embargo, en este proceso, el cuerpo se convierte en un eje central de transformación y resistencia. En la ciudad, el cuerpo de la mujer Wounaan experimenta una reconfiguración constante, ya que deja de estar vinculado exclusivamente a la selva, al río y al territorio ancestral, para adaptarse a los ritmos urbanos, al concreto y a nuevas formas de movilidad. Las mujeres relatan cómo sus cuerpos sienten el cambio del clima, la contaminación o las largas caminatas, pero también cómo resisten a la fragmentación impuesta por la ciudad mediante rituales cotidianos de autocuidado, danzas, uso de plantas medicinales y la preservación de la estética tradicional del cabello, los collares y la vestimenta, tal como lo menciona Dora Elsa (MLW,2025 “Utilizar la paruma, pintarme la jagua, tejer y enseñarles a mis higas, hacen que no pierda mis tradiciones, y también se las trasmito a mis hijas, para que sigan vivas acá”. En este sentido, el cuerpo se reterritorializa como un espacio de memoria, donde la identidad étnica se encarna y se actualiza.

Los cambios en la alimentación son otro de los ámbitos donde el cuerpo y la etnicidad se entrecruzan. El paso del territorio natural al urbano transformó profundamente las prácticas alimentarias de la comunidad, la pesca, la caza y la recolección fueron reemplazadas por la compra de alimentos procesados y por la escasez de productos tradicionales como el plátano, el coco o el pescado de río. Esta transición alimentaria no solo altera la salud física, sino también los vínculos culturales, espirituales y simbólicos que sostenían la vida comunal. Frente a ello, las mujeres han comenzado a recrear recetas tradicionales y a realizar mingas gastronómicas que funcionan como ejercicios de memoria corporal y colectiva, recuperando los sabores del Baudó como una forma de sanar el desarraigo y resistir al olvido.

En esta misma lógica, la partería, los sobanderos, sabedores, entre otros, emerge como una práctica ancestral que conecta cuerpo, territorio y espiritualidad. Las parteras Wounaan, incluso en la ciudad, mantienen su rol como guardianas de la vida, portadoras de conocimientos que van más allá del acto de parir, ellas preservan la relación con las plantas medicinales, las fases de la luna y los cantos que acompañan el nacimiento. En contextos urbanos, estas prácticas enfrentan tensiones con el sistema biomédico y las instituciones de salud, pero también se resignifican como espacios de autonomía donde el cuerpo de la mujer recupera su poder de decisión, su vínculo con la naturaleza y su lugar en la comunidad.

Así, el cuerpo se vuelve territorio político y simbólico, donde se inscriben las huellas del desplazamiento, la memoria ancestral y las luchas contemporáneas. Es en el cuerpo donde se experimenta la tensión entre la ciudad y el territorio, entre la modernidad y la tradición, entre la imposición y la resistencia. En cada gesto, en cada alimento preparado, en cada parto atendido o collar tejido, las mujeres Wounaan Baud Mos reivindican la continuidad de su cultura, transformando el dolor del desarraigo en acción colectiva y en afirmación de su identidad étnica.

### **Horizontes de autonomía y comunalidad**

Ahora bien, desde la mirada de Catherine Walsh (2007) y Lorena Cabnal (2010), el cuerpo y el territorio están intrínsecamente unidos. El despojo territorial vivido por la comunidad Wounaan Baud Mos, no solo significó la pérdida de su espacio físico, sino también la colonización de sus cuerpos, su tiempo y su modo de vida. En Bogotá, las mujeres

reterritorializan la ciudad a través del cuerpo, desde caminar con sus vestidos tradicionales, hablar su lengua o tejer juntas se convierten en formas de inscribir su territorio en la urbe. Ya que se comprende desde Cabnal (2010), el cuerpo, como primer territorio político, que se transforma en un espacio de memoria y resistencia. Lo que la autora plantea que dominar el cuerpo es dominar el territorio, por ello, es por ello que el autocuidado que realizan las mujeres dentro de la comunidad y ellas mismas, como lo menciona Maria Moña (MLW,2025) “siempre apoyamos la una a la otra, desde el cuidado, la enseñanza y la solidaridad”, el acompañamiento entre mujeres y la transmisión de los saberes se convierten en estrategias de emancipación. En este sentido, la lucha por el territorio Wounaan en la ciudad no es únicamente física o económica, es una lucha por reapropiarse del cuerpo y de la palabra como lugares legítimos de existencia.



*Fotografía 9. Desde el cuerpo y la Paruma se resiste en el territorio urbano.*

En esta línea, Milton Santos (2000) y Rogério Haesbaert (2011) explican que el territorio se construye a través de las relaciones que lo habitan, más que por sus límites geográficos. En esa clave, las mujeres Wounaan Baud Mos transforman sus hogares y espacios de encuentro en territorios de vida. Aunque el río y la selva quedaron atrás, en cada fibra trenzada y en cada relato sobre los ancestros se mantiene el vínculo espiritual con el Pacífico. Esta reterritorialización no significa un retorno idealizado, sino una adaptación que crea continuidad entre el pasado y el presente, entre la tierra que se perdió y la ciudad que ahora se habita. Tal como sostiene Escobar (2014), este proceso representa una defensa ontológica, donde el territorio no es solo un lugar, sino una forma de ser en el mundo.

No obstante, este esfuerzo por sostener la identidad enfrenta las jerarquías que Quijano (2000) y Grosfoguel (2011) describen como colonialidad del poder, en la cual los saberes indígenas siguen subordinados al conocimiento occidental. En las interacciones con programas estatales o ferias artesanales, las mujeres se ven obligadas a traducir sus prácticas a los lenguajes del desarrollo o del emprendimiento para ser reconocidas. Aunque estas alianzas les brindan visibilidad y recursos, también las colocan ante el riesgo de que su cultura sea evaluada por criterios externos de productividad o innovación. Frente a ello, las lideresas Wounaan redefinen el sentido de progreso desde una lógica comunitaria, donde el éxito no se mide solo en ingresos, sino en la capacidad de mantener el equilibrio entre la economía, la cultura y la espiritualidad. Este gesto encarna la ecología de saberes de Boaventura de Sousa Santos (2010), un diálogo horizontal entre racionalidades que permite reconocer que las artesanías, más que productos, son expresiones de un conocimiento ancestral.

Por otro lado, la noción de cuerpo-territorio también permite comprender que las violencias estructurales contra las mujeres son expresiones de la violencia sobre los territorios. Rita Segato (2014) argumenta que el cuerpo femenino ha sido históricamente el primer espacio de colonización, donde se inscriben las relaciones de dominación. En los relatos de las Wounaan, las experiencias de desplazamiento, discriminación y precariedad económica muestran cómo la colonialidad sigue actuando sobre sus cuerpos. Sin embargo, ellas transforman el dolor en acción colectiva, reconfigurando su vulnerabilidad en fortaleza. El tejido, entonces, no solo es un medio económico, sino un acto sanador y una práctica política de memoria, en el que cada canasto es una cartografía corporal que narra la historia de la comunidad, sus heridas y su resistencia.

Desde una perspectiva interseccional, esta identidad que camina con los pasos de las ancestras se construye también desde la experiencia de género. La migración urbana ha reconfigurado los roles de las mujeres Wounaan, quienes ahora combinan el trabajo productivo con el liderazgo comunitario. Estas nuevas responsabilidades han ampliado su participación en los espacios de decisión, permitiéndoles cuestionar las jerarquías tradicionales y consolidarse como sujetas políticas. Tal como lo plantea Tzul Tzul (2016), las mujeres indígenas sostienen la vida comunal y deciden sobre el destino del territorio, incluso

cuando ese territorio ya no es la selva sino la periferia urbana. En sus manos, el tejido se convierte en una práctica de gobierno que ordena los tiempos, distribuye los recursos y fortalece los lazos del grupo.

El territorio y la identidad de las mujeres Wounaan Baud Mos en Bogotá constituyen una geografía viva donde cuerpo, memoria y comunidad que se entrelazan. Su experiencia muestra que la reterritorialización no es solo un proceso espacial, sino también emocional y epistémico. La ciudad, que inicialmente representó desarraigo, se ha transformado en un escenario de resistencia, donde las mujeres han logrado mantener viva la espiritualidad y la cultura del Pacífico. Como sugiere Fals Borda (1986), estas mujeres sentipensan el territorio, lo habitan con el cuerpo y lo piensan con la memoria, transformando el dolor en fuerza colectiva. Su identidad, lejos de diluirse en el contexto urbano, se fortalece como una práctica política que desafía la colonialidad, reconstruye el sentido de comunidad y reescribe el mapa del territorio desde la dignidad y la vida.

## **Conclusiones**

En correspondencia con el primer objetivo específico, la investigación caracterizó las formas de participación política de las mujeres Wounaan y sus espacios de incidencia. Se identificó que las ferias artesanales, las mingas, los encuentros culturales y las asambleas comunitarias no solo funcionan como espacios económicos o culturales, sino como escenarios de disputa simbólica y política, donde las mujeres reafirman su autoridad moral y comunal. Estas formas de acción colectiva encarnan lo que Julieta Paredes (2010) denomina feminismo comunitario, en tanto surgen desde la vida cotidiana y desde la defensa del territorio-cuerpo, proponiendo una forma de gobierno basada en el consenso, el diálogo y la memoria.

Fue especialmente revelador constatar que, a pesar de su participación activa, las mujeres aún enfrentan barreras estructurales para acceder a los espacios de decisión formal dentro del cabildo. La persistencia de un sistema patriarcal interno reproduce lógicas de exclusión, lo cual coincide con lo planteado por Lorena Cabnal (2015), quien advierte que la descolonización del cuerpo y del pensamiento exige una ruptura no solo con las estructuras

coloniales externas, sino también con las jerarquías internas que perpetúan la subordinación de las mujeres dentro de sus propias comunidades.

En este sentido, la investigación permitió comprender que las mujeres Wounaan han transformado la noción misma de lo político, desplazándola del ámbito de las instituciones hacia el ámbito del cuidado, la crianza, el tejido y la palabra. Como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui (2010), estas acciones se inscriben en una lógica ch'ixi donde lo tradicional y lo moderno, lo indígena y lo urbano, lo femenino y lo masculino coexisten en tensión creativa. Así, la participación de las mujeres Wounaan no se orienta a reemplazar el liderazgo masculino, sino a complementarlo y reequilibrarlo desde la ética del cuidado y la sostenibilidad comunal.

De acuerdo con el segundo objetivo planteado, la investigación evidenció la reconfiguración de los roles de género en relación con el cuerpo y la etnicidad. El cuerpo femenino, en el contexto urbano, se convierte en un espacio de resistencia frente a la fragmentación cultural que impone la ciudad. Las mujeres Wounaan reterritorializan su corporalidad mediante prácticas como la partería, el uso de plantas medicinales, la elaboración de artesanías y la transmisión de saberes orales, resignificando el cuerpo como territorio político y simbólico.

Siguiendo a Djamila Ribeiro (2019) y a Mohanty (2003), estas prácticas demuestran que la lucha de las mujeres indígenas no puede entenderse desde categorías universales de emancipación, sino desde un marco interseccional donde se entrecruzan el género, la etnicidad, la clase y el desplazamiento. Las Wounaan no se reconocen a sí mismas como “feministas” en sentido occidental, sino como mujeres de comunidad, tejedoras de vida que ejercen poder desde la palabra, el cuidado y la gestión colectiva.

No obstante, el estudio revela una paradoja que resulta fundamental para la lectura crítica del proceso: aunque las mujeres han logrado mayor visibilidad y participación pública, persiste la sobrecarga del trabajo doméstico y comunitario. Las lideresas enfrentan dobles y triples jornadas que combinan las responsabilidades del hogar, el sustento económico y la participación política, lo que genera tensiones entre el reconocimiento y la sostenibilidad personal. Esta situación reafirma la advertencia de Verónica Gago (2020) sobre la economía

política del cuerpo, donde la reproducción de la vida se convierte en un campo de disputa y resistencia frente al capitalismo y al patriarcado.

El cuerpo, entonces, no solo es un lugar de opresión sino también de creación. Desde las prácticas de partería y curación hasta la organización de ferias o encuentros, las mujeres Wounaan ponen en acto una política del cuidado que redefine la noción de poder. Esta visión conecta con las reflexiones de Hannah Arendt (1993) sobre la acción política como praxis colectiva, en la que el hacer común y la palabra compartida constituyen la base del mundo público.

En relación con el tercer objetivo específico, la investigación permitió identificar las trayectorias de liderazgo femenino que han posibilitado la participación política dentro de la comunidad. Estas trayectorias se construyen sobre experiencias de desplazamiento, dolor y desarraigo, pero también sobre la capacidad de reconstruir comunidad en contextos adversos. Las mujeres lideran desde la empatía, la mediación y la transmisión de conocimientos, encarnando una forma de gobierno comunal que, como plantea Gladys Tzul Tzul (2016), se basa en la responsabilidad compartida más que en la autoridad jerárquica.

Los procesos de liderazgo observados no emergen de un deseo de reconocimiento individual, sino del compromiso colectivo por preservar la vida comunal y la identidad cultural. Esta forma de liderazgo cuestiona la idea liberal de representación, proponiendo una política del nosotras que desafía la noción occidental del poder como dominio. Las mujeres Wounaan, al asumir roles de liderazgo en ferias, talleres, mingas y espacios de interlocución con instituciones, no buscan ocupar un lugar predefinido, sino producir nuevas formas de gobierno desde lo cotidiano.

Sin embargo, persisten desafíos. Las asambleas del cabildo siguen siendo espacios donde predomina la voz masculina, y los liderazgos femeninos son a menudo limitados a ámbitos de lo “cultural” o lo “familiar”. Este hallazgo sugiere la necesidad de avanzar hacia mecanismos de institucionalización de la participación de las mujeres indígenas en espacios decisorios, no solo como invitadas sino como actrices políticas con voz y voto en las estructuras de gobierno comunal y urbano.

Desde una mirada autocrítica, la investigación reconoce limitaciones que abren camino a futuras indagaciones. En primer lugar, la falta de una profundización en la percepción masculina sobre el liderazgo femenino constituye una brecha importante, ya que comprender las resistencias o apoyos masculinos podría ofrecer una visión más integral de las transformaciones comunitarias. Asimismo, el estudio no alcanzó a explorar con amplitud los impactos económicos del liderazgo femenino ni la relación entre economía del cuidado y autonomía económica, aspectos fundamentales para entender la sostenibilidad de la participación.

En este sentido, mi involucramiento previo con la comunidad Wounaan facilitó el acceso a espacios íntimos y significativos, permitió la construcción de confianza y posibilitó comprender prácticas que una observación externa difícilmente habría revelado. No obstante, esta cercanía también exigió un ejercicio constante de reflexividad para evitar sesgos, no romantizar las prácticas comunitarias y mantener una lectura sociológica crítica. Reconozco que mi presencia interviene en las dinámicas observadas, y que la ética del cuidado y la reciprocidad fue una guía permanente para no instrumentalizar la relación con la comunidad.

En segundo lugar, la condición de acompañamiento etnográfico —aunque rica en experiencias y cercanía— generó también límites metodológicos. Las mujeres, por razones de tiempo y carga laboral, no siempre pudieron participar de todos los espacios de diálogo, lo cual restringió el alcance comparativo entre generaciones. Aun así, la investigación mantuvo un enfoque participativo coherente con la Investigación-Acción Participativa (IAP), permitiendo que las propias mujeres orientaran el proceso de análisis y sistematización.

Ahora bien, esta investigación abre caminos para futuras indagaciones. Se sugiere profundizar en el análisis de la reterritorialización urbana mediante metodologías participativas que permitan mapear las nuevas territorialidades del pueblo Wounaan en Bogotá, estudiar cómo las generaciones más jóvenes reinterpretan el cuerpo-territorio y las prácticas de liderazgo en la ciudad; así como explorar los encuentros y tensiones entre comunidades indígenas urbanas y las instituciones estatales en procesos de participación política. También resultaría valioso investigar cómo el tejido, la memoria y la sanación colectiva pueden convertirse en herramientas políticas reconocidas y valoradas dentro de escenarios más amplios de toma de decisiones.

En términos prácticos, los hallazgos evidencian la urgencia de incorporar las experiencias de las mujeres indígenas en el diseño e implementación de políticas públicas interculturales. Su participación debe ser reconocida no como un gesto de inclusión simbólica, sino como un eje estructural de la gobernanza territorial. Incluir sus voces en las mesas de diálogo, asambleas decisorias y espacios de planeación no solo garantiza equidad, sino que fortalece la democracia comunal y el tejido social urbano.

Finalmente, esta investigación reafirma que las mujeres Wounaan Baud Mos producen conocimiento, política y comunidad desde la vida misma, ya que sus prácticas de cuidado, liderazgo y memoria no son complementarias a la política, sino constitutivas de ella. En sus cuerpos, sus tejidos, sus palabras y sus resistencias cotidianas se expresa una forma de gobierno comunal descolonial, que desafía las fronteras entre lo público y lo privado, entre lo político y lo doméstico. En este sentido, el estudio contribuye a reconocer que la participación de las mujeres indígenas no es un acto aislado de empoderamiento, sino una apuesta colectiva por reexistir y gobernar la vida desde el territorio, el cuerpo y la comunidad.

## **Bibliografía**

- Bohórquez, R. (2021). Violencia territorial y daño ambiental en Colombia: Relaciones entre control territorial y degradación ambiental. *Territorios*, 45, 261–282. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.10689>
- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo: Una civilización negada*. Grijalbo.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En A. Hernández Castillo (Ed.), *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. CEIICH-UNAM.
- Cabnal, L. (2010). *Desde el cuerpo-territorio: Una propuesta política del feminismo comunitario*. Red de Sanadoras Ancestrales.
- Cabnal, L. (2015). *Cuerpo-tierra y feminismo comunitario*. Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2009). *El desplazamiento forzado en Colombia: Un camino sin retorno hacia la pobreza*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *La tierra en disputa: Memorias del despojo y resistencias campesinas*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *La guerra no tiene rostro de mujer indígena*. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH] & Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2019). *Tiempos de vida y muerte: Memorias y luchas de los pueblos indígenas en Colombia*. CNMH-ONIC.

- Consejo Regional Indígena del Cauca [CRIC]. (2022, 14 marzo). Aida Quilcué Vivas, la senadora indígena: Trabajaré por la vida y la paz. CRIC. <https://www.cric-colombia.org/portal/aida-quilcue-vivas-la-senadora-indigena-trabajara-por-la-vida-y-la-paz-y-su-decision-defender-la-diversidad-y-la-permanencia-de-los-pueblos-originarios/>
- Crampton, J. W., & Krygier, J. (2006). An introduction to critical cartography. *ACME: An International E-Journal for Critical Geographies*.
- Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi*, 17(1), 71–84.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. Minuit.
- De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Envión.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra*. Editorial UNAULA.
- Fals Borda, O. (1987). La ciencia y el pueblo: Nuevas reflexiones sobre la investigación-acción. *Revista Mexicana de Sociología*.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista o el deseo de transformar todo*. Tinta Limón.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, border thinking and global coloniality. *Transmodernity*.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2018). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas del Estado y del capital*. Traficantes de Sueños.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización*. Siglo XXI.
- Hall, S. (1990). Cultural identity and diaspora. En J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, culture, difference* (pp. —). Lawrence & Wishart.

- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in practice* (3rd ed.). Routledge.
- Harley, J. B. (1989). Deconstructing the map. *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization*.
- Jelin, E. (2017). *Los trabajos de la memoria* (2.<sup>a</sup> ed.). Siglo XXI Editores.
- Kvale, S. (2011). *Las entrevistas en investigación cualitativa*. Morata.
- Lamas, M. (2016). Mujeres guerrerenses: Feminismo y política (y otros trabajos sobre género, política y praxis feminista). <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcyps/article/view/53668>
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial/modern gender system. *Hypatia*, 22(1), 186–209.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73–101.
- Massé, F. (2001). *Violencia y negociación política en Colombia*. Norma.
- Massé, F. (2003). *Los actores armados ilegales en el Pacífico colombiano*. Fundación Ideas para la Paz.
- Mignolo, W. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. En *The darker side of western modernity*. Universidade Federal do Paraná.
- Mignolo, W. (2011). *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Duke University Press.
- Morgan, D. L. (1997). *Focus groups as qualitative research*.
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [OHCHR]. (2022). *Violencia territorial en Colombia: Recomendaciones para el nuevo gobierno*. Naciones Unidas. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/2022->

[07/reporta-Informe-Violencia-Territorial-en-Colombia-Recomendaciones-para-el-Nuevo-Gobierno-Oficina-ONU-Derechos-Humanos.pdf](#)

Organización Nacional Indígena de Colombia [ONIC]. (2009). Pueblos indígenas en riesgo de exterminio: Informe de derechos humanos. ONIC.

Organización Nacional Indígena de Colombia. (2023). Informe del Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas en Colombia. ONIC. <https://www.onic.org.co>

Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo comunitario. *Mujeres Creando Comunidad*.

Paredes, J. (2019). Julieta Paredes: Hilando el feminismo comunitario. *Cuadernos de Pensamiento Latinoamericano*, 14(28), 23–49. <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.79125>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 50(168), 533–580.

Quijano, A. (2000). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*.

Quilcué, A. (2019). Entrevista a Aída Quilcué, dirigente del pueblo indígena Nasa y consejera de derechos de los pueblos indígenas. [Entrevista]. <https://www.researchgate.net/publication/332142304>

Rengifo, L. (2018). Cartografía corporal y memoria: Experiencias de mujeres en contextos de violencia. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 9(1), 150–170. <https://doi.org/10.21501/22161201.2871>

Restrepo, E. (2004). *Pacífico: Historia, cultura y conflicto*. Editorial Universidad del Cauca.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Sánchez, G. (2006). *Guerras, memoria e historia*. Editorial Norma.

- Sánchez Néstor, M. (Coord.). (2005). La doble mirada: Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas. ILSB / UNIFEM.
- Segato, R. (2010). Las estructuras elementales de la violencia. Prometeo.
- Triana Gallego, L. X. (2024). La Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad: Agencia cultural y participación política desde la creación audiovisual. *Revista Colombiana de Antropología*, 60(3). <https://doi.org/10.22380/2539472X.2696>
- Tzul Tzul, G. (2016). Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'. *Comunidad de Estudios Mayas*.
- Tzul Tzul, G. (2016/2018). Sistemas de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena' (2.<sup>a</sup> ed.). Instituto Amaq' / Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad bajo Palabra. <https://www.researchgate.net/publication/351175999>
- Tzul Tzul, G. (2017). Sistema de gobierno comunal indígena: Mujeres y tramas de parentesco en Chuimekená. FLACSO.
- Tzul Tzul, G. (2018). Gobierno comunal indígena y democracia comunal. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales II* (pp. 157–172). Abya-Yala.
- Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas. (2024). Registro Único de Víctimas – Estadísticas por enfoque diferencial étnico. <https://www.unidadvictimas.gov.co>
- Uribe, M. V. (2011). Matar, rematar y contramatar: Las masacres en Colombia, 1980–2010. Editorial Planeta.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y territorio. *Revista Andina*.