



Descolonizando el cuerpo: conversaciones con mujeres jóvenes indígenas emberas*

<https://doi.org/10.22395/csye.v11n22a4>

Adriana Arroyo-Ortega

Investigadora asociada Minciencias, Medellín, Colombia
arroyoortegaadriana28@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9522-4116>

Andreina Sarai Zúñiga Tirado

Canal Teleantioquia, Medellín, Colombia
andreinasaraizu@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-8236-9175>

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo analizar las experiencias que un grupo de mujeres jóvenes de la comunidad Emberá Chamí—de un resguardo indígena en Colombia— tienen de sus cuerpos. La metodología utilizada fue la Investigación Acción Participación (IAP), la cual se adaptó a las perspectivas de investigación con comunidades indígenas. Los resultados se centran en las tensiones que viven las mujeres jóvenes del pueblo emberá en torno a sus cuerpos, así como las violencias y visiones que tienen sobre estos. Las conclusiones principales muestran que ellas buscan interrogar los esquemas patriarcales a la vez que intentan descolonizar sus propias construcciones corporales.

Palabras clave: mujeres; jóvenes; indígenas; cuerpo; territorio; equidad de género.

* Cómo citar: Arroyo-Ortega, A. y Zúñiga Tirado, A. S. (2022). Descolonizando el cuerpo: conversaciones con mujeres jóvenes indígenas emberas. *Ciencias Sociales y Educación*, 11(22), 75-95. <https://doi.org/10.22395/csye.v11n22a4>

Recibido: 8 de diciembre de 2021.

Aprobado: 15 de junio de 2022.

Decolonizing the Body: Conversations with Young Embera Indigenous Women

ABSTRACT

This article emerges from research that aimed to analyze the experiences that a group of young women from the Emberá Chamí community of an indigenous reservation in Colombia have about their bodies. The methodology used was the Participation Action Research —IAP— adapting it to the research perspectives with indigenous communities. The results are focused on the tensions that the young women of the Emberá people must assume around their bodies, the violence, and visions they have around them. The main conclusions show how they seek to interrogate patriarchal schemes while trying to decolonize their own body constructions.

Keywords: women; youths; indigenous; body; territory; gender equity.

Descolonizando o corpo: conversações com mulheres jovens indígenas Emberas

RESUMO

Este artigo surge de uma pesquisa que teve como objetivo analisar as experiências que um grupo de mulheres jovens da comunidade Emberá Chamí de uma reserva indígena na Colômbia tem sobre seus corpos. A metodologia utilizada foi a Pesquisa-Ação Participativa (IAP), adaptando-a às perspectivas de pesquisa com comunidades indígenas. Os resultados estão focados nas tensões que as jovens do povo Emberá devem assumir em torno de seus corpos, a violência e as visões que têm ao seu redor. As principais conclusões mostram como eles buscam interrogar os esquemas patriarcais enquanto tentam descolonizar suas próprias construções corporais.

Palavras-chave: mulheres; jovens; indígena; corpo; território; igualdade de gênero.

Introducción

En América Latina las mujeres indígenas han tenido trasegares diversos en aras de conservar sus herencias ancestrales, su cultura y la protección de su territorio (Leyva Solano et al., 2019). Asimismo, han sufrido violencias sistémicas que, en muchos casos, han sido legitimadas por los contextos culturales y coloniales de los que son parte. Esto se debe a que, dentro y fuera de sus familias, se ha centralizado su papel en la concepción y crianza de los hijos, así como en diversas labores de cuidado y de sostenimiento básico de la economía familiar. Sin embargo, no reciben remuneración monetaria, horas de descanso, estímulos ni reconocimientos (Zent, Zent y Quatra, 2016), siendo estas actividades consideradas como obligatorias y gratuitas, a la vez que desvalorizadas socialmente y políticamente, al igual que ellas al ejercerlas.

También existen otras prácticas naturalizadas de reproducción de las violencias, tales como la esterilización forzada e intervenciones generalizadas sobre los cuerpos de las mujeres racializadas —que se han constituido en experiencias cotidianas para muchas de ellas (Stavig, 2022)—, así como las violencias sexuales o los dispositivos de discriminación sistemática en distintos contextos.

Todos estos factores hacen que la situación de las mujeres indígenas en Latinoamérica sea particularmente compleja. Como lo expresa García Dussán (2020), la configuración de las ciudades y de muchos otros lugares en América Latina se ha dado desde “la tensión excluyente de cuerpos y la consecuente marginalidad de aquellos que no comparten rasgos esenciales ni aparentes con la nobleza” (p. 141). De ahí que estas formas de exclusión racistas y coloniales históricas estén aún presentes. En ese sentido, para entender las experiencias de las mujeres jóvenes indígenas, es necesario examinar las condiciones histórico-materiales en que han vivido desde el empobrecimiento y la negación de sus derechos, así como la importancia de su presencia en sus comunidades en Colombia y otros países de América Latina (Cumes, 2012).

No existe un fuerte corpus de investigaciones sobre las maneras en que las mujeres indígenas, especialmente las jóvenes, experimentan sus cuerpos. Por ello, se hizo la indagación de la cual emerge este artículo y en la que se tiene presente que la categoría *joven* en las comunidades indígenas no se identifica como en la cultura occidental (Zent et ál., 2016). Pero tampoco se desconoce que, en el caso del resguardo indígena Karmata Rúa, donde se realizó esta investigación, se han vivido y siguen viviendo procesos de occidentalización que hacen que puedan incorporar algunos de los elementos de esta categoría a la cotidianidad de sus vidas.

No podría decirse que la juventud está siendo abordada de manera igual a como se concibe en el mundo occidental, pero sí se mueve en algunas de sus claves. Ahora bien, la moratoria social no se mantiene en estos contextos, ya que en América Latina las mujeres rurales e indígenas —en muchos casos las más jóvenes— se han movilizado en defensa de sus territorios y han construido alianzas estratégicas con movimientos feministas urbanos y mestizos (Leinius, 2020), además de incorporarse a modos de producción agrícola o de servicios para contribuir con el sustento de sus familias.

La importancia que tiene conocer lo que sucede con las mujeres jóvenes indígenas está ligado a entender cómo afectan los procesos de occidentalización las narrativas sobre sus cuerpos. En este sentido como lo explicita Svampa (2019): “la dimensión de disputa y de conflicto introducida por la nueva dinámica de acumulación del capital basada en la presión sobre los bienes naturales, las tierras y los territorios” (p. 12) tiene implicaciones ético-políticas, dado que las comunidades indígenas, los movimientos sociales y los colectivos de corte ambiental están en la primera línea de defensa ante los nuevos y viejos escenarios de extractivismo que recorren el continente.

Por lo tanto, para la indagación de la que emerge este texto fue primordial la pregunta por la experiencia del cuerpo que han tenido las mujeres jóvenes indígenas de la comunidad emberá de Karmata Rúa, pues las narrativas de sí y del mundo que ellas despliegan en este espacio-tiempo son fundamentales para comprender la cotidianidad de la vida en la que transcurre su existencia y las luchas que están sosteniendo dentro y fuera de sus comunidades. Además, este entramado investigativo parte del reconocimiento de la diversidad de la experiencia de las mujeres y la reflexión sobre lo indígena como un campo no homogéneo que está compuesto por prácticas diversas que se entretajan entre lo ancestral y lo moderno. Igualmente, retomamos la perspectiva de que la creación y reproducción de la vida no es solo la reproducción del capital, sino que el cuerpo se convierte en un territorio de disputas, un espacio de tensión y una trama de significados complejos (Santamaría et al., 2019). Frente a este aspecto es importante retomar la perspectiva de Quintana (2020):

[Una] cuestión clave que interesa a la reflexión ético política contemporánea es pensar cómo las corporalidades una vez que se reconocen como inscritas desde múltiples dispositivos de poder y dominación, que se despliegan en sus prácticas, formas de percibir y sentir habituales, pueden revertir esas sujeciones y transformarse. (p. 30)

Por lo que es necesario interrogar, desde los escenarios corporales y afectivos, las sujeciones sociales, las maneras en que se ve y se siente el mundo en común, así como las prácticas coloniales instaladas. Esto tiene importancia dado que no se trata de victimizar a las mujeres indígenas, sino de reconocer que la

materialidad del cuerpo se produce por un sinnúmero de relaciones e historias que se superponen simultáneamente (TaüChina, Forero Romero y Rodríguez Lizarralde, 2021). Los cuerpos no son materialidades fijas, sino que están en construcción y flujo permanente entre articulaciones e intersecciones entre líneas (Latour 2004), así como están atravesados por disposiciones de género, raza o clase. Estas disposiciones, a su vez, pueden configurarse como escenarios de discriminación, opresión, explotación, despojo o violencias.

La interseccionalidad de múltiples opresiones aparece como una perspectiva analítica que permite entender la complejidad de estas y las afectaciones que tienen en las subjetividades de quienes las sufren. Esto se debe a que la interseccionalidad, de acuerdo con Wandschneider, Miani y Razum (2022), enfatiza que la posición social está desarrollada por formas interconectadas y superpuestas de poder como el sexo/género, la orientación sexual, la clase social, el origen étnico, la raza/racialización, la edad y muchas más. Estas se consideran interconectadas en lugar de separadas; por lo tanto, crean sistemas de ventajas y discriminación/desventajas (Wandschneider, Miani y Razum, 2022).

Las participantes de la investigación de la que emerge este texto son jóvenes, indígenas y mujeres, dado que “las mujeres encarnan luchas que aún se encuentran invisibilizadas y subestimadas, especialmente en sus mismos territorios” (TaüChina, Forero Romero y Rodríguez Lizarralde, 2021, p. 130), además de reconocer que si bien históricamente las mujeres indígenas han sido invisibilizadas en muchas investigaciones producidas, procesos más recientes muestran que el rol político de las mujeres indígenas en muchos pueblos incluye su acción en la gestión cotidiana de las comunidades y también en espacios de negociación, además de la operación de políticas públicas, entre otras acciones (Chaves, 2022).

Interlocuciones metodológicas desde la investigación acción participación: técnicas utilizadas y participantes

La investigación acción participación (IAP) retoma las apuestas definidas por Orlando Fals Borda, quien “orientó de manera explícita la investigación hacia los objetivos políticos de las comunidades populares y estableció el cimiento de gran parte del trabajo colaborativo posterior en América Latina” (Rappaport, 2018, p. 238). En este contexto se generaron alternativas para la construcción de procesos investigativos con las comunidades en los cuales se tuvieron en consideración sus intereses, necesidades y posibilidades. Por lo tanto, se retoma lo que plantean Arroyo-Ortega y Robayo Noreña (2022) de la IAP en comunidades indígenas como “una apuesta metodológica de colaboración, como una perspectiva

ética y política que, desde la descolonización pedagógica, proponga otros modos de generar investigaciones y propuestas educativas” (p. 137).

Desde ahí se apalanca el giro de la investigación y de la aproximación realizada a las jóvenes, porque era fundamental generar espacios de comodidad para ellas, confianza y de acercamiento con profundo tacto. Esto implicó ir entendiendo que era más fácil forjar espacios de conversación desde grupos pequeños en lugares donde se sintieran más a gusto y pudieran narrarse con calma, desde sus propias pausas y silencios. Las jóvenes participaron en la organización de las distintas técnicas, momentos, tiempos y formas en que se generarían la investigación, dado que

para que efectivamente esta perspectiva de construcción del proceso investigativo se tejiera de manera colaborativa, desde el principio los líderes de la comunidad participaron en algunos procesos del diseño de la investigación y posteriormente en la ejecución de la misma; dos personas de la comunidad con formación profesional fueron parte del equipo investigador en todo momento, lo que facilitó la realización de los talleres y entrevistas que se desarrollaron tanto en emberá como en español. (Arroyo-Ortega y Robayo Noreña, 2022, p. 137)

Se realizó una convocatoria donde se invitó a un grupo inicial de quince personas con el fin de encontrar mujeres jóvenes que quisieran ser parte de la investigación y facilitaran la realización de la indagación planteada. Una vez realizado el primer encuentro y después de explicarles a todas los objetivos de la indagación, se inició la aplicación de las técnicas con cinco mujeres jóvenes que aceptaron, mostraron disposición narrativa y dedicaron tiempo para ser parte del proceso, siendo estos los criterios de inclusión centrales para la investigación. Todas las jóvenes pertenecían al resguardo y tenían edades entre los dieciocho y veintiséis años. Casi todas son mujeres escolarizadas, graduadas del bachillerato y, en su mayoría, madres. Solo una de ellas no era madre aún y se encontraba en grado décimo del bachillerato.

Las técnicas que se utilizaron fueron cartografía del cuerpo, fotografía y entrevista individual, cada una de ellas nombrada acorde a las intenciones investigativas e impulsada mediante varios momentos. En primer lugar, la cartografía “Ver mi cuerpo desde el dibujo con mis manos” estuvo centrada en el acercamiento a lo corporal como un entramado fundamental de las subjetividades. En este encuentro se inició con una relajación y construcción desde el sentir el cuerpo. Mediante la meditación, las jóvenes reconocían cada parte de su ser; iniciaron desde el movimiento lento de la imagen de su cuerpo para empezar a sentir de manera reflexiva el mismo.

El siguiente momento estuvo caracterizado por un círculo de la palabra, donde se generó un espacio de reflexión y se construyó un espacio de

confianza entre ellas y las investigadoras. Este espacio contó con algunas preguntas guías para la reflexión: ¿Cómo sienten su cuerpo? ¿Qué sienten al ser mujeres jóvenes indígenas? ¿Qué poder tienen como mujeres?

El tercer momento de este encuentro tuvo como actividad la realización de mapas del cuerpo, con los cuales se enfatizó la fortaleza del mismo desde la perspectiva cultural, política y social. Desde la visión de Harley (2005), esta técnica propone entender y construir, tanto en ellas como en las investigadoras, los mapas como productos culturales de conocimiento propio y de poder (Montoya Arango, 2007). De esta manera, el desafío es leerlo más allá de una imagen fiel a lo real para explorarlo como un texto que conmemore y establezca lo que allí está plasmado desde diferentes perspectivas y referentes del paisaje.

Para la técnica de la fotografía y entrevista individual se inició con la fotografía "Mis fotos, mi cuerpo... YO". Este espacio permitió generar acercamientos desde la fotografía a las narrativas sobre sí, sobre su imagen y sus cuerpos. Según Mirzoeff (2005), hoy en día la fotografía hace parte de un lenguaje universal. Es más, podría decirse que en la actualidad las imágenes fotográficas adoptan el poder de construir otras miradas sobre el mundo, de organizar y tener otras percepciones de conocimiento. Así, la fotografía crea una nueva cultura visual que se caracteriza esencialmente por enfatizar en la imagen un lugar donde se crean diferentes escenarios de discusión.

En un primer momento, se realizó un encuadre de lo que se pretendía desarrollar a través de una exposición sobre los valores de la fotografía desde lo estético, lo histórico, lo académico, lo científico y desde el lenguaje mismo de ellas frente a las percepciones de quien toma la fotografía y de quien es fotografiado. Frente a la cámara, mediante los maquillajes y su vestimenta tradicional, se permitió que revelaran su postura frente a cómo se ven.

En un segundo momento se propuso planear un trabajo fotográfico con las mujeres jóvenes participantes. Para la toma de fotografías, se dispuso todo un espacio tipo estudio fotográfico en el que ellas hacían parte de la construcción de las fotografías de las otras. Mientras una estaba frente al lente, otra de las chicas sostenía la luz, otra organizaba el espacio, otra ponía el espejo. Así, todas participaron en la construcción de la foto. Posteriormente, al terminar las fotos de cada una, se conversó acerca de lo vivenciado mediante reflexiones alrededor de un reconocimiento de su cultura ancestral que quedaron plasmadas en algunas fotografías, sus configuraciones y subjetividades en la comunidad Emberá Chamí.

Luego se pasó a la entrevista individual, que permitió conversar y fluir mediante la palabra para avanzar en la comprensión conjunta. Para este encuentro

se usó como dispositivo de inicio sus fotos impresas en tamaño tabloide como regalo para ellas, esto es, las fotos de lo que ellas quisieron fotografiar de su cuerpo. De manera individual, en un espacio íntimo y tranquilo, se propició una conversación que tuvo como eje fundamental la experiencia de ser mujer joven indígena.

Para el desarrollo de las técnicas planteadas y sus instrumentos específicos, se realizaron tres encuentros con una duración de aproximadamente dos horas una vez por mes. Los escenarios de consentimiento informado y consideraciones éticas fueron refrendados con ellas. Les explicamos nuestros intereses concretos y las apuestas que metodológicamente se irían generando y que se fueron construyendo en cada uno de los encuentros a partir de la reflexión de lo que fue funcionaría con ellas y lo que no, lo que les apasionaba y permitía que la conversación fluyera.

Es importante aclarar que, por solicitud de ellas, los nombres aquí reflejados serán seudónimos en aras de garantizar su confidencialidad y anonimato, así como respetar el grado de confianza que se generó en los encuentros.

Este proceso de las distintas técnicas, orientadas desde la inspiración de la IAP como apuesta metodológica, no solo nos permitieron construir este recorrido investigativo, sino acercarnos a ver la vida con ellas y ampliar la sensibilidad de las preguntas, como lo que plantean Olive, Osmond y Phillips (2019) la clave para este tipo de investigaciones son las voces de las mujeres sobre las que se está investigando y escribiendo.

Toda la información generada en los talleres y las distintas técnicas aplicadas fue grabada, transcrita y organizada. El análisis de la información se realizó a través de la construcción de matrices categoriales. Con ellas se trató de encontrar las regularidades que se habían suscitado en los distintos encuentros y se tuvo como norte el objetivo planteado en la investigación, lo que llevó a la lectura conjunta de los datos por parte de las investigadoras. Posteriormente, cuando se construyeron las categorías, estas fueron compartidas y validadas con las jóvenes y se realizaron ajustes a las comprensiones iniciales de acuerdo con la conversación con ellas.

Resultados

La lucha por el cuerpo como territorio propio ante esquemas de violencia

En los territorios de las comunidades y en sus resistencias a los procesos de occidentalización, las mujeres indígenas han estado expuestas históricamente a distintas violencias que se han ejercido sobre sus cuerpos. Y aunque las

tecnologías de muerte se han ampliado y profundizado en el sur global, el despojo ocurre a través de una panoplia de viejas y nuevas lógicas, incluida la superposición de marcos jurídicos y políticas que privan a las comunidades indígenas de sus medios de vida (Altamirano-Jiménez, 2021) y sitúan a las mujeres en lugares de marginación cada vez más fuertes. Frente a estos marcos, muchas de ellas han generado rutas de empoderamiento y de construcción de alternativas cotidianas de resistencia corporal.

Los cuerpos de las mujeres indígenas han sido colonizados, al igual que el de otras mujeres, en la medida en que la sociedad impone cánones de belleza y de formas corporales homogenizadas, que excluyen cada vez más, a un número importante de mujeres y que las sitúan en el lugar de subordinación, dado que el no sentirse bello tiene implicaciones subjetivas que inciden de manera negativa en la vida de los sujetos. Como lo afirma Arroyo-Ortega (2022):

la belleza como constructo cultural está fuertemente atravesado por los procesos de colonialidad y racismo estructural que en muchos casos exotizan y peyorativizan la diferencia, centrándola en el lugar de lo distante, lo desconocido que puede ser invadido, fagocitado o instrumentalizado. (p. 86)

Este hecho hace que sea más difícil para muchas mujeres construir procesos de liderazgo y cooperación colectiva cuando son juzgadas en términos físicos y en torno a los estereotipos de lo que pueden o no hacer. Pero frente a esto, muchas de ellas se sobreponen y generan espacios colectivos con otras y otros. Diana, una de las entrevistadas, afirma que las mujeres indígenas, a pesar de que históricamente han sido relegadas de muchas decisiones políticas, han logrado, con persistencia y por el papel de madres y abuelas mayores, estar involucradas en tomas de acciones políticas para su comunidad:

Mi mamá decía, vaya a la asamblea, tiene que ir porque tiene que escuchar las cosas y aunque al principio no me gustaba y me aburría, hoy lo valoro porque me gusta vivir en comunidad y ayudar. (Diana, comunicación personal, agosto de 2019)

Esta narrativa, como algunas otras, muestra que las mujeres jóvenes indígenas desean retomar —para sí y para las demás— procesos de autonomía y libertad, así como la convicción para actuar, decidir, hablar, emplearse, tomar decisiones, estudiar y tener conciencia de la necesidad de “deshacerse de la jerarquía étnica de origen colonial” (Gargallo, 2014, p. 54) y de la visión de algunas comunidades frente al papel de las mujeres.

Anteriormente, la mujer indígena era para el hombre. La mujer indígena representaba ser ama de casa. Anteriormente, a las mujeres indígenas, desde los diez años ya los padres la mandaban a convivir con el hombre obligatoriamente. Ya hoy en día, ser mujer indígena aquí ha cambiado ese paradigma. (Laura, comunicación personal, agosto de 2019)

Aunque esta lucha por la toma de decisiones sobre el cuerpo ha tenido algunos avances y mujeres de diferentes comunidades indígenas en Latinoamérica tienen la opción de decidir sobre sus cuerpos y sus vidas, muchas de ellas denuncian dispositivos sociopolíticos de opresión que imponen la obligatoriedad de ser madres y heterosexuales, así como el maltrato y la exclusión (Chirix García, 2012). En este sentido, aunque se van tejiendo cambios que las mismas mujeres jóvenes reconocen, también dan cuenta de situaciones dolorosas que todavía siguen pasando al interior de sus propias familias, lo que genera escenarios de violencia que, en muchos casos y por distintas razones, no se atreven a comunicar:

Y cuando me estaba bañando sentí el ardor, pero nunca más me vi en el espejo, y ya mi hermana me llevó la ropa, nos vestimos y él me llevó al hospital [padre]; entonces en el camino me decía, si los doctores le preguntan le dices que te aporriaste [sic] tú sola, jugando con tu hermana, que te diste contra una piedra puntuda. Entonces como cuando uno es niño se queda callado, no dice nada, los doctores preguntaron qué pasó, yo me recuerdo de ello, entonces él empezó a explicar eso, y a mí no me preguntaron nada, yo me quedé callada. Entonces ese día bajando a la casa él me dijo: "Yo voy a cambiar con ustedes, yo no les voy a volver a pegar" [pero] siguió con lo mismo. (Melissa, comunicación personal, septiembre de 2019)

Como lo expresa el anterior relato, la mayoría de las violencias contra las mujeres se generan en sus propios entornos familiares o cercanos. Y, de manera desafortunada, muchas comunidades indígenas de América Latina tienen desigualdades de género profundamente arraigadas que se combinan con vulnerabilidades étnicas (Gamlin, 2020), como la dificultad de emplear su lenguaje en ámbitos culturales y sociales, y los escenarios del racismo y el sexismo combinado. Por esto, al ver sus cuerpos y los de otras mujeres que sufren los estragos de una violencia simbólica y fáctica, como en la historia que cuenta Melisa, es importante retomar a Vargas (2019) cuando afirma:

Una nueva conceptualización del cuerpo-territorio engloba todos los cuerpos, en su diversidad, y los contextos donde se insertan: cuerpos indígenas, afrolatinos, mestizos, blancos, de capacidades especiales, de afirmación y disidencia sexual. La politización del cuerpo ha sido una forma de impregnar, desde una mirada interseccional, las reivindicaciones históricas que levantan estos cuerpos. (p. 185)

Los cuerpos de las mujeres jóvenes indígenas no solo se sitúan en estos escenarios de violencia al interior de sus comunidades, en las que en muchos casos pueden ser instaladas exclusivamente en el trabajo doméstico, la familia y la reproducción, sino que además tienen que asumir escenarios de violencia de género dentro y fuera de las mismas, que se constituye como bien lo plantea (ONU Mujeres, UNFPA, PNUD, USAID, 2017) como la forma más insidiosa de discriminación contra las mujeres, que reduce la autonomía de ellas en todos los ámbitos de la vida impidiendo el logro de otros objetivos, pero además también

pueden sufrir discriminaciones y violencias étnicas (Stavig, 2022), que hacen cada vez más compleja las realidades y posibilidades de agenciamiento cotidiano.

En este marco de complejidades estructurales y socio políticas, las jóvenes indígenas participantes de la investigación reconocen su papel al interior de las comunidades y, desde los regímenes de conocimiento existentes, las distintas formas de cuidado de sí y de lo vivo:

Yo creo que hay dos funciones principales como mujer indígena, en general, todas las mujeres indígenas somos portadoras vitales del conocimiento entonces al ser portadoras vitales del conocimiento desde el vientre, desde el proceso de crecimiento nosotras estamos juntas. (Andrea, comunicación personal, septiembre de 2019)

Esta construcción colectiva parte de una perspectiva de “producciones ‘otras’, del conocimiento que tienen como meta un proyecto distinto del poder social, con una condición social del conocimiento también distinta” (Walsh, 2005, pp. 20–21). Al mismo tiempo se visibilizan las múltiples opresiones y resistencias de las mujeres indígenas (Macleod, 2018), las cuales se explicitan en el querer inventar, crear, manifestarse y tejer vínculos de sensibilidad desde sus propios cuerpos.

Estas resistencias no solo son necesarias frente a las formas de construcción colonial erigidas desde afuera de las comunidades, sino frente a los modos de reproducción de las mismas al interior de estas, que fijan estereotipos para los cuerpos y las vidas de las mujeres indígenas:

Nosotras estamos en el riesgo, viendo lo que pasa en el territorio y aunque eso no quiere decir que vivíamos en la opresión y que todos los hombres del resguardo sean machistas, uno tiene que convivir con lo que pasa en el resguardo y fuera de él [...] Son dos temas que marcan a las mujeres indígenas, por ejemplo yo tuve mi hijo a los 22 años, entonces me decían que era lesbiana porque no había tenido hijos antes, era una cosa muy complicada y tenía que lidiar con lo de afuera, con los que se burlaban de uno por ser mujer indígena o los que creían que por no tener hijos ni marido, los hombres podían acceder fácilmente a mí. (Andrea, comunicación personal, septiembre de 2019)

Por lo que la forma en que los cuerpos de las mujeres indígenas aparecen en las retóricas occidentales y en las de sus propias comunidades es un asunto fundamental, en términos de entender los procesos de fijación estereotipada y de control colonial de los mismos, especialmente cuando como lo expresa Coetzee (2021) el pensamiento nacionalista y de integración o exclusión al proyecto nacional, y por lo tanto también a menudo las luchas anticoloniales por la autodeterminación, comúnmente conciben al hombre como actor de la nación, mientras que la mujer se convierte en símbolo de nación por ser reproductora biológica de colectividades étnicas y transmisora de cultura (Coetzee, 2021), lo

que las sigue ubicando en un lugar de cosificación corporal y existencial, y en el eje de la heterosexualidad obligatoria o de la maternidad como única forma válida de existencia.

Además, esto se exacerba con las maneras en que el extractivismo colonizador y patriarcal encuentra en sus cuerpos la última frontera, como lo expresa Svampa (2019):

El rol protagónico que asumen en América Latina las mujeres en las luchas contra la expansión de la frontera extractiva y el acaparamiento de tierras es una ilustración paradigmática de este doble proceso [...] Detrás de la denuncia y el testimonio no solo es posible ver la lucha concreta y acuerpada de las mujeres en los territorios, lo que conlleva una fuerte identificación con la tierra y sus ciclos vitales de reproducción, sino también la desacralización del mito del desarrollo y la construcción de una relación diferente con la naturaleza. (p. 118)

Los cuerpos de las mujeres indígenas, y mucho más de jóvenes y niñas, se encuentran atezados por distintas fuerzas y prácticas constantes de violencias simbólicas y físicas que se intersecan, además de que estas van acompañadas de discursos sociales de invisibilización, naturalización o justificación. Esta retórica hace que los cuerpos de las mujeres indígenas sean vistos como desechables y se disfraza la opresión estructural al culpar a las mujeres de la violencia sexual cometida contra ellas (Wieskamp y Smith, 2020). En muchos casos, los etnofeminicidios o vulneraciones por parte de grupos armados en Colombia y en otros países de América Latina, son formas de dominación y control, en los que las mujeres son usadas para enviar mensajes a las sociedades con imposiciones morales establecidas como dispositivos de control y exhibición del poder (Meneghel et al., 2019).

El patriarcado y los micromachismos cotidianos se entrelazan con las formas de dominación neoliberal. Frente a estas, las mujeres en las comunidades indígenas, especialmente las más jóvenes, van insurgiendo desde sus cuerpos como posibilidades de encuentro para sí mismas frente a las violencias:

“El cuerpo es de nosotras y [...] nadie tiene derecho de hacernos daño, físicamente, psicológicamente, de ninguna forma” (Yadira, comunicación personal, agosto de 2019).

Las indígenas han sido poco escuchadas, y aunque durante decenas de años sus cuerpos han sido botines de guerra, siguen construyendo la posibilidad de sentirlos y pensarlos aunados a los territorios de los que son parte, del empoderamiento en aras de construir senderos distintos de encuentro consigo mismas, desde el camino tejido por sus ancestras que les permita vivir el cuerpo como territorio de su propia existencia.

Como me veo en el espejo, quiero mostrar mis aretes, veo cómo me proyectó hacia mi comunidad y aunque recordaba que ese día habíamos tenido un problema de seguridad en la comunidad, pensé que uno es mucho más fuerte y es capaz de todas las cosas que se proponga. (Andrea, comunicación personal, agosto de 2019)

La lucha para apropiarse del cuerpo como territorio propio es tener la posibilidad de buscar la emancipación como una opción política y de vida que les permita enfrentarse a las violencias cotidianas que aún viven, que inicia con verse en el espejo y reconocer sus fortalezas, sus capacidades; pero también los entramados sociohistóricos en relación con la naturaleza como forma de encuentro, de aproximación-otra a los relacionamientos con todo lo vivo, incluso con ellas mismas. Por ello, como lo expresa Leinius (2020), el cuerpo está moldeado por su contexto temporal, geográfico y social. En este se entrelaza lo que le sucede al cuerpo y lo que le sucede a la tierra que se habita; de la lucha por denunciar esas violencias instaladas y por las transformaciones de dichas experiencias, por construir un cuerpo territorio que cuestione desde las prácticas cotidianas el sexismo, el racismo, la misoginia y la colonialidad existente en la sociedad colombiana.

Aproximaciones de las mujeres jóvenes indígenas de Karmata Rúa a la descolonización

La precarización y pocas oportunidades laborales y educativas, en comparación con los hombres, son parte de la cotidianidad de la vida de muchas mujeres latinoamericanas —indígenas, mestizas y afrodescendientes en su mayoría empobrecidas (Meneghel et al., 2019)—, quienes en muchos casos terminan renunciando a sus sueños por las presiones sociales que reciben en sus contextos cercanos:

Quedé en embarazo en mes de febrero, a finales; me di cuenta en abril y en eso la mamá de Al* [pareja] me empezó a decir: “Salgase del estudio, usted pa’ que va a poner a perder tiempo ahí”, y yo por un momento me dejé llevar, yo me quedé como dos semanas sin ir a estudiar y me agarró la pereza también. Entonces fui al colegio, donde la mamá de A* para sacar unas fotocopias del control que necesitaba para ingresar al Servicio de Atención Familia, Mujer e Infancia del Instituto de Bienestar Familiar y ella me empezó a regañar, me empezó a decir que por qué no quiere estudiar, “Estudie que eso le va a servir para más adelante, usted por qué va a poner a hacer caso a otras personas que no quieren que usted siga adelante”. Entonces yo por una parte sentía que el lado oscuro mío decía que no, y por otra parte, el lado bueno me decía que sí, entonces yo me puse a reventar cabeza y tenía miedo, entonces yo temblaba, como si fuese mi mamá, yo le dije a esa señora, yo voy a seguir estudiando entonces ella se quedó callada, no me dijo nada y así fue que yo terminé el colegio. (Melissa, comunicación personal, octubre de 2019)

Esto da cuenta de que la maternidad se sigue viendo como un obstáculo para la educación y las posibilidades vitales también de las mujeres jóvenes en

el mundo indígena, lo que mantiene círculos de pobreza y como otras mujeres de la comunidad pueden o no propiciar que los horizontes personales de las más jóvenes se amplíen.

El patriarcado y la colonización han dejado huellas muy fuertes en la sociedad que han generado comportamientos de dominación, estigmatización y exclusión. Estos involucran a las mismas mujeres, dado que el patriarcado, mecanismo impuesto como poder dominante, se relaciona de manera directa con la colonialidad de género (Cubillo Almendra, 2014). En este contexto, se establece la necesidad de generar cambios en el régimen político en términos de la visibilidad y audibilidad de la palabra de las mujeres indígenas, de las enunciaciones de ellas y el reconocimiento de los modos de construcción del mundo que agencian:

Desde que la mujer indígena empezó a saber hablar, empezó a liderar procesos diferentes de otra manera. [...] No es lo mismo cómo soluciona un conflicto un compañero indígena a como lo solucionan las mujeres indígenas. Entonces, por eso les digo que somos las portadoras de la palabra, porque las palabras hacen que las cosas surjan o se caigan. (Andrea, comunicación personal, septiembre de 2019)

La palabra aparece como posibilidad de enunciación, de reivindicación, marca la contingencia de pensarse el mundo, de ponerle nombre a lo que sucede y a lo que se siente, de poder expresar lo que se quiere, vinculado a la libertad de poder existir y desde la cual se entrelazan las otras luchas. La lucha por la tierra trajo consigo la voz de estas mujeres, así como en el ejército zapatista vislumbró el poder femenino (Marcos, 2017); hoy las mujeres jóvenes indígenas de Karmata Rúa siguen el camino de la resistencia con la palabra, pero también con las prácticas cotidianas.

Esto no implica desconocer las opresiones patriarcales y las violencias colonizadoras que se continúan reproduciendo desde la misma familia, desde sus líderes y con más fuerza incluso desde el mismo Estado, que desde las discursividades imperantes trivializan las culturas indígenas y posicionan especialmente los cuerpos de las mujeres como desechables, capaces de ser destruidos sin repercusiones. Tal deshumanización contribuye a un clima en el que las mujeres y niñas indígenas son violadas y constantemente vulneradas con relativa impunidad (Wieskamp y Smith, 2020), con lo que se establece el sufrimiento como una condición inherente a la vida como mujer indígena:

No es una cosa ajena para decir que desde hace mucho tiempo los hombres abandonan mucho a su familia. Ha habido muchas cosas en el territorio que de alguna manera se han dado para que pase eso y las mujeres somos las que asumimos las riendas de la familia. Entonces así como hay mujeres que están preparadas para eso y lo pueden hacer, hay mujeres que no están preparadas para asumir una familia. No las justifico porque uno siempre puede hacerlo, pero también es complicado el

tema de que a veces como te criaron y te dijeron que como mujer no puedes, también es complicado sacar eso de la cabeza, a nosotros sí nos enseñaron que te da duro la vida en muchas cosas, uno como mujer sufre de muchas cosas ante la sociedad, pero hay que formarse y hay que hacer las cosas de la mejor manera que se puedan hacer. (Andrea, comunicación personal, septiembre de 2019)

Las relaciones de pareja se constituyen en otro de los retos que las mujeres jóvenes tienen en torno a la visibilización de las violencias en una estructura comunitaria que las ve fuertemente como madres y que no permite todavía formas otras de constitución de lo femenino más allá de la maternidad. Las violencias no están solo en lo físico, sino también en la soledad en que a veces se encuentran en la crianza de los hijos, en los desafíos propios de la maternidad o en las preguntas sobre cuándo serán madres y las presiones al respecto, así como en las discriminaciones que pueden sufrir por fuera de los espacios comunales:

La gente cree que uno de indio es bruto, o que uno tiene que hacer las cosas que ellos digan, o que los territorios indígenas son como ellos dicen, y así no son las cosas. La gente de la comunidad, sobre todo las mujeres, se quedaban calladas porque había muchas personas que de pronto hacían misiones en comunidades y, claro, pues a veces para las comunidades lejanas pues todavía los curas son los que dicen qué puede uno hacer o no, aquí es diferente. Entonces a la gente le choca que uno le diga las verdades. Tuve muchos choques, más que todo con gente que estudiaba cosas religiosas, fui rebelde porque un día dijo mi mamá “Es que yo les enseñé a ser rebeldes”, pero es que uno tiene que aprender a ser rebelde para que las cosas sean verídicas y las cosas sean como son, es que no es lo mismo comparar cómo viven los compañeros indígenas que aún viven en el monte y se dejan manipular de las personas que vienen de afuera a cómo vive uno aquí tratando de mantener una cultura, de mantener la lengua materna y todo ese proceso que a los mayores les ha tocado tan duro mantener, uno tiene que ser rebelde para no dejarse, para no agacharle la cabeza a una persona de afuera, eso no... eso a mí no me lo enseñaron. (Andrea, comunicación personal, agosto de 2019)

A pesar de lo predominante que pueda ser el patriarcado y las formas de colonización planteadas, especialmente desde las religiones o los esquemas occidentales de obediencia y normalización, la rebeldía generada por las mujeres indígenas —que pasa de una generación a otra o de una mujer a otra—, se constituye en una forma de descolonizar, insurgir y resistir desde la palabra y la acción política para tener independencia en las decisiones, lo que ya hace parte de un camino trazado en muchas de estas mujeres.

La rebeldía es esa palabra que circula de una mujer a otra, cuestiona las injusticias y el *estatus quo* establecido y crea procesos de pensamiento frente a la neocolonialidad que quiere instalarse. Como lo expresa Quintana (2020), implica procesos de emancipación que pasan por la palabra y por “una ruptura con una corporeidad, con una forma de experimentar el cuerpo, que trae consigo

una transformación en su posición” (p. 35). Así, se involucran transformaciones importantes en la forma de ver el mundo y de moverse en él.

En ese sentido, plantea Chávez Ixcaquic (2014):

El ejercicio de la libre determinación en nuestros seres significa tomar nuestras propias decisiones como una práctica cotidiana que guíe nuestro modelo de vida, desde lo íntimo hasta lo comunitario, desde lo privado hasta lo público y desde lo individual hasta lo colectivo en sus múltiples expresiones. (p. 11)

Los procesos de descolonización de las mujeres jóvenes indígenas están atravesados por la riqueza de su pensamiento y de su práctica cotidiana. Como lo menciona Altamirano-Jiménez (2021), las mujeres indígenas no solo están al frente de las luchas por la defensa de la tierra, sino que insisten en la necesidad de repensar el lugar desde el que luchan. Si sus vidas están incrustadas en relaciones que crean comunidad, también quieren reimaginar formas de organización social comunitaria que dividan las responsabilidades de manera equitativa entre hombres y mujeres, formas que les permitan continuar aprendiendo a la vez que sigan manteniendo la riqueza del legado ancestral de sus prácticas.

Independiente de cómo haya cambiado el contexto cultural, independiente del proceso que hay ahora, somos las que vamos a seguir portando y transmitiendo nuestra identidad ancestral. Entonces toda la vida, hasta las mayores están aprendiendo. Todas en algún momento vamos a seguir aprendiendo, en este momento de la juventud mira hacia donde se va a enrutar: si se va a enrutar a su familia, si se va a enrutar a su proceso educativo, si se va a enrutar a un proceso político, participativo y comunitario; entonces creo que las mujeres jóvenes cumplen o cumplimos la función de transmitir el conocimiento ancestral, pero también cumplimos la función de decidir qué vamos a hacer con nosotras mismas; pero siempre apuntando a los procesos colectivos comunitarios porque es como a nosotras nos enseñaron a crecer, en lo colectivo. (Andrea, comunicación personal, septiembre de 2019)

Lo colectivo, lo comunal, aparecen como un punto central de los entramados de las comunidades indígenas. Por ello, el cuerpo mismo no está pensado exclusivamente desde la autodeterminación individual, ya que en el caso de las mujeres indígenas hay una relación directa entre él y sus territorios. No existe un afuera, sino un *continuum* de la relación con el cuerpo, el territorio, el encuentro con los ancestros y los espíritus.

Las jóvenes indígenas, aunque reconocen la interdependencia, también tienen sueños de construcción de ejercicios autónomos de libertad, de descolonizar los procesos del patriarcado que están inmersos en sus escenarios culturales y que se intersecan con los procesos de occidentalización que están viviendo sus comunidades:

Mi anhelo es ser alguien en la vida, poder defenderme yo sola, no depender de las otras personas como con mi pareja que a veces me ha sacado en cara los pasajes que a veces me da por el estudio, entonces yo no quiero que nadie a mí me saqué en cara. Yo quiero demostrar mi propio esfuerzo que hice alguna vez y poder descansar bien, y más que todo ahora sí pienso que debo y tengo que seguir estudiando para dejarle un futuro a Isabela mi hija. (Melissa, comunicación personal, septiembre de 2019)

Estos anhelos no solo se remiten a ellas, sino que tienen una directa relación con descolonizar la vida y desinstalar las prácticas patriarcales para sus hijas y para las futuras generaciones de mujeres indígenas que puedan habitar el mundo. Pero esto no implica necesariamente transgredir todos los procesos culturales en los que están inmersas, sino alterar los registros coloniales de la sujeción sobre sus cuerpos y sus vidas, interrogar las maneras hegemónicas de representación de las mujeres indígenas al interior de sus comunidades y por fuera de ellas, para generar prácticas de autocuidado y otros lenguajes en sus relaciones cotidianas.

Reflexiones para el cierre

Este texto no pretende situar a las mujeres indígenas en una relación esencialista con respecto a la naturaleza. Sin embargo, ante el contexto de la crisis por la COVID-19 es fundamental establecer que los pueblos indígenas, y precisamente las jóvenes indígenas, tienen interrogaciones profundas que se han venido generando frente a los modelos extractivistas neoliberales, los escenarios de despojo y ecocidio de las especies o de la exacerbación de las desigualdades. En este escenario contemporáneo de transformación, es fundamental incluir las reflexiones y debates sobre lo que representa la vida buena en la cosmovisión de quienes históricamente han generado relaciones distintas con la naturaleza.

De manera particular, las mujeres jóvenes indígenas que participaron en esta investigación han expresado las diversas vulneraciones a las que se han visto expuestas en sus cuerpos y posibilidades por hombres cercanos, sus parejas, padres o amigos, o por otras mujeres. Pero también han sido otras mujeres, sus madres, abuelas, amigas, quienes han establecido rutas para la rebeldía, la afirmación propia, encontrar pistas para el reconocimiento de su propio cuerpo, afianzar sus sueños y descolonizar poco a poco las prácticas instaladas.

Estas vulneraciones no solo podrían leerse en clave de lo individual, lo que le pasa a cada mujer, sino en una lectura más completa de los derechos colectivos de las mujeres indígenas. En este sentido es importante que se reconozca la interseccionalidad de su experiencia y las interlocuciones existentes entre el mundo indígena y el occidental, lo que involucra al cuerpo especialmente porque

El proyecto moderno implicó siempre el ejercicio de un biopoder sobre la naturaleza, entendido como poder sobre los espacios físico geográficos, los suelos y los subsuelos, los recursos naturales, flora y fauna, el aprovechamiento de las condiciones climáticas, pero también poder sobre los cuerpos humanos subalternizados por la dominación. La biopolítica de los discursos moderno/coloniales no produce solamente subjetividades y territorialidades, produce también "naturalezas", es decir, pone en evidencia la colonialidad de las naturalezas. (Alimonda, 2011, p. 52)

Y en lo que desde las visiones de los pueblos indígenas y de las mujeres se explicitan modos otros de relacionamiento con la naturaleza misma, con lo humano, no humano, con lo vivo y los espíritus, como lo explicita Chaves (2022) "Ao tratar o território como continuidade do próprio corpo e do povo, a perspectiva indígena convida para uma atuação cosmopolítica, uma vez que aponta para a superação da dicotomia entre natureza e sociedade" (p. 52). Aunque estos modos no están exentos de encuentros y desencuentros, se establecen procesos de conexión que retoman el hecho de una relación inseparable entre la naturaleza y el cuerpo:

La integración del cuerpo con el universo significa que la curación solo puede ser concebida en términos cosmológico-religiosos. Es decir, para reparar el cuerpo, uno necesita también, en algún sentido, reparar al mundo, alinear la relación de uno mismo con él y sus poderes que penetran por todas partes. (Marcos, 2017, p. 149)

Desde allí se hace necesario construir nuevas prácticas desde el corazón y la acción, que no solo no violenten los cuerpos humanos de mujeres y niñas, sino que extiendan el cuidado a lo vivo, a la naturaleza y a los espíritus, a las fuerzas inmateriales de la vida.

Los cuerpos de las mujeres jóvenes indígenas de la comunidad emberá chami han experimentado violencias diversas desde formas de dominación colonial y patriarcal que se han reproducido en sus comunidades, pero ellas mismas han comenzado a interrogar estos esquemas de cosificación corporal y a generar formas de construcción subjetiva y de sus cuerpos un poco más amplias de lo que históricamente les han dicho que son sus posibilidades. El cuerpo aparece como un territorio que involucra a la naturaleza, como un campo de luchas y disputas por el sentido de la indigeneidad a la vez que de la experiencia de ser mujer que en muchos casos sigue estando asociada a la maternidad y a la construcción colectiva de espacios de encuentro.

Debido a que aún se consideran que algunos asuntos pertenecen al ámbito de lo íntimo y no deben ser explicitados en espacios públicos, se evidencia una ausencia del cuerpo erotizado, como posibilidad deseante y de deseo, en los relatos de las mujeres jóvenes indígenas. Por otro lado, se explicita mucho más un cuerpo asociado a la maternidad o a la continuidad de la memoria ancestral. La rebeldía y los procesos autorreflexivos sobre el cuerpo y las experiencias

corporales vividas aparecen tímidamente en sus relatos, como vestigios de las revoluciones internas que se están viviendo en la comunidad alrededor de los derechos de las mujeres, su participación política en escenarios de tomas de decisiones y de visibilización, que antes eran desconocidas en el espacio comunal.

El cuerpo, en el caso de las jóvenes indígenas, no solo es una entidad biológica, sino ante todo una experiencia sagrada de encuentro con la naturaleza, los ancestros y consigo mismas, lo que deslocaliza las formas occidentales de concebir la subjetividad y el cuerpo como una entidad separada. En este sentido, se sitúan los aspectos ético políticos en torno a la apropiación históricamente instalada sobre los cuerpos de las mujeres racializadas como un escenario fundamental que no solo debe interesar a las comunidades indígenas o afrodescendientes, sino a la sociedad en su conjunto.

Agradecimientos

Este texto emerge de una investigación financiada por la Gobernación de Antioquia, ejecutada por Cinde y supervisada por Minciencias denominada “Prácticas Pedagógicas y los usos de las TIC en el Resguardo Indígena Cristianía – Karmanta Rúa para el diseño y desarrollo de aplicación móvil con contenidos etnoeducativos que favorezcan los tránsitos de los jóvenes hacia la educación superior” y dentro de la cual una de las investigadoras desarrollo su trabajo de grado de la Maestría en Educación y Desarrollo Humano vinculada a uno de los objetivos investigativos y la otra era investigadora principal.

Referencias

- Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana. En H. Alimonda (ed.), *La naturaleza colonizada* (pp. 21-58). Clacso. https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=638&pageNum_rs_libros=75&totalRows_rs_libros=756
- Altamirano-Jiménez, I. (2021). Indigenous women refusing the violence of resource extraction in Oaxaca. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, 17(2), 215-223. <https://doi.org/https://doi.org/10.1177/11771801211015316>
- Arroyo-Ortega, A. (2022). Desplazamientos corporales de una mujer afrodescendiente desde la deshumanización de los cuerpos racializados. *Ánfora*, 29(52), 71-93. <https://doi.org/10.30854/anf.v29.n52.2022.835>
- Arroyo-Ortega, A., y Robayo-Noreña, S. M. (2022). Educación superior y tecnologías: trazados interculturales desde los relatos de la comunidad Emberá en Antioquia, Colombia. *Prospectiva. Revista de Trabajo Social e Intervención Social*, (34), 133-152. <https://doi.org/10.25100/prts.v0i34.11811>
- Chávez Ixcaquíc, A. (2014). *Mujeres indígenas, cuerpos, territorios y vida en común*. Acsur.
- Chirix García, E. (2012). *Los deseos de nuestro cuerpo*. Ediciones Pensativo.

- Coetzee, A. (2021). *Women, time and the incommunicability of non-Western worlds: understanding the role of gender in the colonial denial of coevainess*. *Feminist Theory*, 22(3), 465-482. <https://doi.org/10.1177/1464700120987391>
- Cubillo Almendra, J. (2014). *Reflexiones sobre el proceso de investigación. Una propuesta desde el feminismo decolonial*. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación*, 14(4), 261-285. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1343>
- Cumes, A. (2012). *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo. Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio*. *Anuario Hojas de Warmi*, (17), 1-16. <https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/view/180291>
- Chaves, K. A. (2022). *Corpo-território, reprodução social e cosmopolítica: reflexões a partir das lutas das mulheres indígenas no Brasil*. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 25(4). <https://doi.org/10.1344/sn2021.25.32707>
- Gamlin, J. (2020). "You see, we women, we can't walk, we can't have an option...". The coloniality of gender and childbirth practices in indigenous Wixárika families. *Social Science and Medicine*, 252, 112912. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2020.112912>
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección.
- García Dussán, E. A. (2020). Producción social de cuerpos, divisiones sociales y marginación. *Ciencias Sociales y Educación*, 9(18), 137-157. <https://doi.org/10.22395/csye.v9n18a6>
- Harley, J. (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. Tezelontle.
- Latour, B. (2004). How to Talk About the Body? the Normative Dimension of Science Studies. *Body & Society*, 10(2-3), 205-229. <https://doi.org/10.1177/1357034x04042943>
- Leinius, J. (2020). Articulating Body, Territory and the Defense of Life: The Politics of Strategic Equivalencing between Women in Anti-Mining Movements and the Feminist Movement in Peru. *Bulletin of Latin American Research*, 40(2), 204–219. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/blr.13112>
- Leyva Solano, X., Escobar, A., Köhler, A., Cumes, A., Sandoval Icasa, R. y Garza, R. (2019). *En tiempos de muerte: Cuerpos, rebeldías y resistencias*. Clacso.
- Macleod, M. (2018). Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate. En X. Leyva Solano, C. Pascal, A. Köhler, H. Olguín Reza y M. Velasco Contreras (eds.), *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras. Tomo II* (pp. 32–58). Retos; Clacso; Taller Editorial La Casa del Mago.
- Marcos, S. (2017). *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. Eón.
- Meneghel, S., Maciazeki-Gomes, R., Sagot, M., Lozano Lerma, B., Bairros, F. y Martins, A. (2019). Mujeres conversando con mujeres: un encuentro en el seminario Rutas Críticas. *Salud Colectiva*, 15(23), 1-20. <https://doi.org/https://doi.org/10.18294/sc.2019.1871>
- Mirzoeff, N. (2005). What is a visual culture? *Kunst og Kultur*, 2(88). <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3029-2005-02-03>
- Montoya Arango, V. (2007). El mapa de lo invisible. Silencios y gramáticas del poder en la cartografía. *Universitas Humanística*, 63, 55-179. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2341>

- Olive, R., Osmond, G. y Philips, M. (2019). Sisterhood, pleasure and marching: Indigenous women and leisure. *Annals of Leisure Research*, 24(1), 13-28. <https://doi.org/10.1080/11745398.2019.1624181>
- ONU Mujeres, Unfpa, PNUD, Usaid. (2017). *Brechas de género y desigualdad: de los Objetivos de Desarrollo del Milenio a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. ONU Mujeres, Unfpa, PNUD, Usaid. <https://colombia.unwomen.org/es/biblioteca/publicaciones/2017/05/brechas-de-genero-ods>
- Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos: emancipaciones desde y más allá de Jacques Ranciere*. Herder Editorial.
- Rappaport, J. (2018). Más allá de la observación participante: la etnografía como innovación teórica. En X. Leyva Solano, C. Pascal, A. Köhler, H. Olguín Reza y M. Velasco Contreras (eds.), *Prácticas otras de conocimiento (s). Entre crisis, entre guerras Tomo I* (pp. 323–343). Retos; Clacso; Taller Editorial La Casa del Mago.
- Santamaría, A., García, D., Hernández, F. y Pardo, A. (2019). Kaleidoscopes of violence against indigenous women (VAIW). Colombia: the experience of Pan-Amazonian women. *Gender, Place & Culture*, 26(2), 227–250. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/0966369x.2018.1518313>
- Stavig, L. (2022). Unwittingly agreed: Fujimori, neoliberal governmentality, and the inclusive exclusion of Indigenous women. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 17(1). <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/17442222.2021.1935683>
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos ambientales, giro territorial y nuevas dependencias*. UCR.
- TaüChina, N., Forero Romero, N. y Rodríguez Lizarralde, C. (2021). Üyeane maügü: cuerpos femeninos en frontera, territorios de explotación en la Amazonía. *Nómadas*, 54, 119-133. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n54a7>
- Vargas, V. (2019). El cuerpo como categoría política y potencial de lucha desde la diversidad. En X. Leyva Solano y R. Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias. Tomo IV* (pp. 179-196). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; Cooperativa Editorial Retos; Institute of Social Studies. https://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/buscar_libro_detalle.php?id_libro=1759&campo=autor&texto=
- Walsh, C. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50. <https://www.redalyc.org/pdf/860/86012245004.pdf>
- Wandschneider, L., Miani, C. y Razum, O. (2022). Decomposing intersectional inequalities in subjective physical and mental health by sex, gendered practices and immigration status in a representative panel study from Germany. *BMC Public Health*, 22(1). <https://doi.org/10.1186/s12889-022-13022-1>
- Wieskamp, V. y Smith, C. (2020). "What to do when you're raped": Indigenous women critiquing and coping through a rethoric of survivance. *Quarterly Journal of Speech*, 106(1), 72-94. <https://doi.org/https://doi.org/10.1080/00335630.2019.1706189>
- Zent, E., Zent, S. y Quatra, M. (2016). Baje-ja: ¿Ser joven? Entre los jotí de la Guayana venezolana. *Cultura y Representaciones Sociales*, 10(20), 143-186.