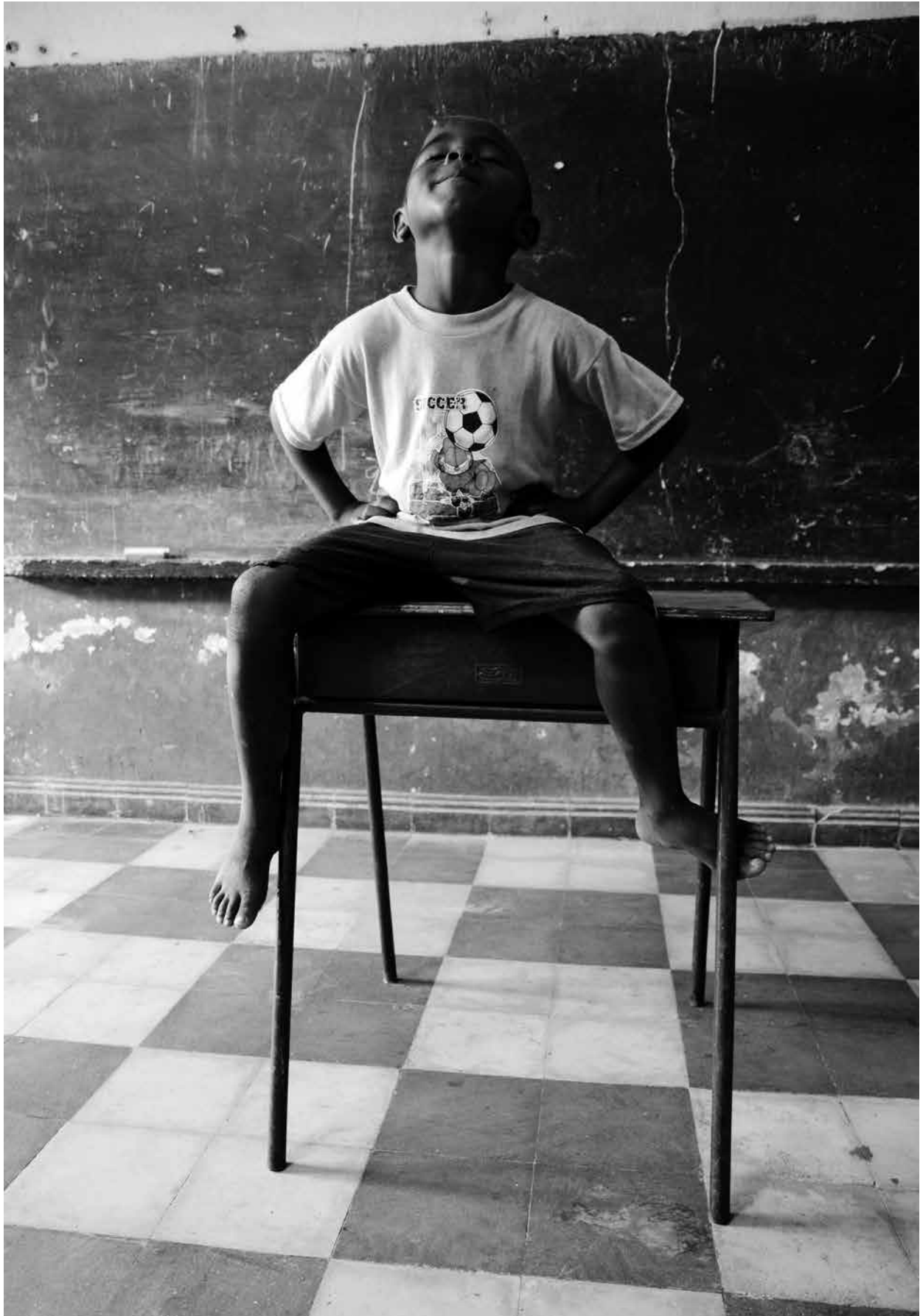




Reflexiones desde la universidad

*Reflexões desde
a universidade*

*Reflections from
the university*



Primer día de regreso a la escuela, El Charco, Nariño (Colombia) | FELIPE ABONDANO

FRONTERAS MÚLTIPLES Y MEDICINA PROPIA*

FRONTEIRAS MÚTIPLAS E MEDICINA PRÓPRIA

MULTIPLE BORDERS AND OWN MEDICINE

Luz Cristina Barajas Sandoval**

Este artículo describe y analiza algunas de las tensiones a las cuales se ven sometidas las mujeres indígenas que habitan en la frontera colombo-ecuatoriana, y que dan como resultado la intersección de vulnerabilidades a las que se ven expuestas por ser mujeres, por ser indígenas y por habitar en dicha zona. La recuperación de la medicina tradicional cobra una gran relevancia para reafirmarse en la diferencia, fortalecer su identidad étnica y como forma de resistencia.

Palabras clave: frontera colombo-ecuatoriana, mujeres indígenas de frontera, medicina propia, intersección de vulnerabilidades

Este artigo descreve e analisa algumas das tensões às quais se veem submetidas as mulheres indígenas que moram na fronteira colombo-equatoriana, e que dão como resultado a interseção de vulnerabilidades às que se veem expostas por ser mulheres, por serem indígenas e por morar em dita zona. A recuperação da medicina tradicional cobra uma grande relevância para reafirmar-se na diferença, fortalecer sua identidade étnica e como forma de resistência.

Palavras-chave: fronteira colombo-equatoriana, mulheres indígenas de fronteira, medicina

This article describes and analyzes some tense situations indigenous women have to endure living in the Colombian-Ecuadorian border. As a result they are exposed to an intersection of vulnerabilities, because they are women, native inhabitants and they live in this particular region. Recovering traditional medicine becomes greatly relevant to reassure themselves in the difference, strengthen their ethnic identity and as a form of resistance.

Key words: Colombian-Ecuadorian border, indigenous women from the border, own medicine, intersection of vulnerabilities.

* Este artículo constituye un resultado parcial de la investigación en curso iniciada en el 2010: "Los derechos de salud sexual y reproductiva femenina y la migración sur-sur", como investigación de doctorado de la autora en Radboud Universiteit (Países Bajos), con el apoyo de la Universidad Central de Bogotá. Agradezco a Leidy Rubiela Pacheco y su familia por su hospitalidad y amistad durante mi estadía en terreno y a la doctora Françoise Barten los comentarios a este artículo.

** Antropóloga, Magíster en Desarrollo Rural. Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales, Humanidades y Arte de la Universidad Central. E-mail: cbarajass@ucentral.edu.co

Lejos de los centros de poder político, el conflicto armado colombiano visibiliza circunstancias particulares de la vida social en la frontera con Ecuador. Los problemas ya existentes son ahora más evidentes que hace una década; algunos se han acentuado, y los generados por las nuevas circunstancias han resultado nefastos para las poblaciones de la zona, particularmente para las indígenas. Sin embargo, a pesar de la situación compleja, algunas colectividades de mujeres han logrado hacer de la crisis una oportunidad para organizarse o fortalecer sus agrupaciones ya existentes, introducir cambios en sus formas tradicionales de gobierno y conocer y defender sus derechos. La medicina propia, basada en los profundos conocimientos de la rica biodiversidad de la zona¹ y la forma holística de entender la salud/enfermedad están en el centro de estos procesos, como prácticas sociales² que se recuperan afanosamente y que otorgan un horizonte de sentido a sus vidas en tiempos difíciles. En este artículo se reseñan algunos ejemplos de esos procesos organizativos, el rol de las organizaciones en la búsqueda de respeto por los derechos de las mujeres indígenas, así como algunas de las respuestas institucionales ante sus demandas.

La frontera interestatal se hace más nítida cuando el conflicto armado se instala en la zona y motiva la presencia tanto de los Estados como de la cooperación internacional. La presencia de nuevos actores armados y no armados produce la pérdida de flexibilidad en el territorio y la intensidad de las relaciones tradicionales de los habitantes de la zona, y se altera hasta el punto de producir la ruptura de

procesos económicos, culturales y sociales de diversa índole, e incluso la separación de etnias y grupos de parentesco a cada lado de la frontera. En este contexto, afloran tensiones que si bien seguramente estaban presentes, no eran evidentes con la claridad que tienen en la actualidad: dificultades interestatales Colombia-Ecuador, tensiones entre lo local y lo nacional, conflictos étnicos, de género, entre otros, que a manera de fronteras se refuerzan y ante los cuales los habitantes de la zona se ven abocados a tener una posición y a emprender acciones para sobrevivir.

Actualmente cobran gran relevancia tres de estas tensiones: a) la interestatal, en el sentido de fragmentar continuidades históricas y de relaciones tradicionales incluso dentro de una misma etnia a uno y otro lado de la frontera; b) las vividas entre grupos indígenas y mestizos que se acentúan con la llegada de nuevos actores a la región; y c) la tensión de género masculino/femenino ya existente y profundizada por la violencia basada en género, propia de conflictos armados y generada por formas sutiles de discriminación. La sumatoria de estas tensiones da como resultado la intersección de vulnerabilidades (Chhachhi y Truong, 2009) a las cuales se ven expuestas las habitantes de la zona por ser mujeres, por ser indígenas y por morar en la zona fronteriza Colombia-Ecuador. Una de las respuestas a estos conflictos lo constituye el “Mandato de vida de las mujeres indígenas del departamento de Nariño” (Alianza de Mujeres de los Pueblos Indígenas del Departamento de Nariño, 2011) que reafirma su pertenencia a lo femenino, a lo indígena, buscando afianzar sus derechos y de paso, desdibujar la

rigidez que los Estados han conferido a la frontera. Ese “Mandato” y la forma como operan los colectivos aquí analizados son una expresión de resistencia a las múltiples fronteras en las cuales la historia las ha inscrito y una forma de reforzar la pertenencia a sus etnias.

Este artículo se refiere principalmente a las mujeres indígenas de las etnias Pasto, Inga y Awá de la zona correspondiente a la provincia de Carchi en Ecuador y el departamento de Nariño en Colombia³.

Inicialmente expongo aquí algunas características de la zona fronteriza y las relaciones entre indígenas de cada lado de la frontera, luego analizo algunos procesos organizativos de mujeres de las etnias de la zona, particularmente del departamento de Nariño, después reseño el proceso de recuperación de formas médicas tradicionales y finalmente doy algunas conclusiones.

Las tensiones de lo que aquí he llamado la *triple frontera* a veces son difusas y si bien aparecen organizadas bajo subtítulos que pretenden ser precisos, realmente no obedecen a uno solo de esos ámbitos sino que se intersecan y superponen. Así, por ejemplo, al dar cuenta de la búsqueda del respeto por los derechos en salud, quedan a la luz tensiones de género que se traslapan con el rol de cuidadoras de las mujeres, con las dificultades de organizarse e interactuar por estar en el área fronteriza y por ser indígenas en un contexto mestizo. Esta superposición deja ver la complejidad de la realidad que viven las mujeres en la zona, que no cabe en una sola forma de análisis.

LAS FRONTERAS SON MÁS QUE LOS MÁRGENES DEL ESTADO

En las zonas de frontera se construye una cultura compartida debido en parte al sentimiento de separación y otredad que aleja a sus habitantes del resto de la sociedad nacional, a los conflictos étnicos y de acomodación y al constante flujo migratorio de que son objeto (Lauret, 2009: 36). La región de frontera entre Colombia y Ecuador tiene una larga historia de intercambio social, económico y cultural desde el año 500 a. de C. que ha producido una importante confluencia multiétnica flotante con un importante componente indígena (Leyva *et ál.*, 2011).

En las dos últimas décadas, factores económicos macro de la zona han intensificado la movilidad; así, por ejemplo, en Cumbal y Chiles, siempre ha habido relaciones de intercambio, pero a partir de la dolarización de la economía ecuatoriana hubo mayor afluencia de indígenas colombianos para realizar labores agrícolas, cuyo jornal les favorece.

Los indígenas pastos y awá habitan a los dos lados de la frontera. Se dice con orgullo en la región que “para el gran pueblo Pasto no había fronteras”. En la actualidad, las condiciones alteradas por la violencia han acrecentado su separación y el reforzamiento interestatal de la frontera ha sido un obstáculo para la unión de estas etnias. Particularmente el pueblo Pasto en el último tiempo ha entrado en un proceso de reetnización que ha tenido más éxito en el lado colombiano. En Ecuador, a la mayoría de los indígenas pastos se les considera campesinos; a pesar de ello, los pastos han alcanzado un consenso en la búsqueda de alguna

forma de planeación binacional, desde finales del siglo XX. El objetivo es generar un espacio colombo-ecuatoriano para identificar la situación de los migrantes, recuperar tierras, gestionar los recursos naturales y ejercer una autoridad político-administrativa propia. Una de las formas de propiciar y mantener la unión ha sido la celebración conjunta de mingas (trabajos comunales) y de las fiestas tradicionales del Sol (Inti Raymi) y la Luna (Kulla Raymi) desde el 2005⁴.

Los procesos organizativos de mujeres indígenas del lado colombiano han sido necesarios ante el conflicto armado en la zona. Si bien ha habido apoyo de la cooperación internacional y de algunas instancias gubernamentales, algunas iniciativas han tenido su origen en las comunidades indígenas mismas. Gracias a estos procesos, la tensión hombre/mujer en lo privado es catalizada por la fuerza de lo colectivo y deja en evidencia el desequilibrio de poderes de sociedades típicamente patriarcales. A continuación ofrezco un análisis de ello.

EL FOGÓN, LA CHAGRA, EL TEJIDO

Existe una forma común de expresar la necesidad de unirse en estas etnias: “Tejido, fogón, chagra, son la base para construir y recuperar nuestras tradiciones. Por eso las llamamos las tres tulpas”⁵. La metáfora alude a las piedras del fogón indispensables para que se mantenga una olla en el fuego. Con sus tres piedras el fogón mantiene la esencia de las familias indígenas: “Ahí se cocinan los alimentos y se conversa, a pesar de que la televisión ya está en los campos aún se conversa. El

fogón se construye por la necesidad del alimento, lo hace y mantiene la mujer”. La cocina es el espacio en el que el producto del trabajo y de la tierra se transforma en satisfacción de deseos y necesidades de diversa índole. Allí la naturaleza se modifica para adquirir rasgos de cultura. Como la subsistencia de la familia depende de ese proceso transformador, en éste se evidencia más que una transacción cultura-naturaleza, una fluidez y continuidad entre estos dos órdenes. Los olores, la temperatura, la presencia del fuego son todas manifestaciones vivas de la producción de significados (Barajas, 1998).

“La chagra es compartida con los hombres, mientras que la sabiduría del fogón son los secretos de la mujer”. A través del alimento, se tiene acceso al interior del cuerpo del otro; este hecho hace que el cuerpo de quien come sea vulnerable a las acciones y deseos de quien cocina. En este sentido, podemos hablar de la cocina como un espacio de poder en el que la mujer domina, determina reparto, calidad y cantidades del alimento, decidiendo además en qué orden se sirve y se distribuye la comida (Barajas, 1998).

La chagra también es considerada femenina porque la mujer está pendiente de lo que allí se produce como alimento y como medicina; “los hombres siembran y no miran ni cuidan los cultivos, la chagra está basada en ciclos de la luna, así como la mujer, y por eso es femenina”.

Desde la chagra se educa a la familia a través de la agricultura, por eso en la educación hay un espacio para esa actividad, “vivimos por la agricultura; en la chagra están los alimentos y las plantas medicinales,

fundamentales para sobrevivir”. Así mismo, la salud no se separa de otros elementos y experiencias de vida. Una totalidad, un sentido holístico que involucra un *continuum* entre lo cultural y lo natural, da cuenta de los estados de bienestar físico, espiritual, emocional. “La chagra y el fogón están en el sanar: estoy ahí por sabiduría, allí se enseña, se educa, son como sitios sagrados”.

Luna es el nombre que recibe la menstruación en estas etnias, pues las dos están regidas por ciclos. Así mismo, se entiende que la mujer y la tierra tienen elementos en común, tales como la fertilidad, la posibilidad de nutrir o producir alimentos, de manera que la relación de las mujeres con la tierra es muy fuerte y es su deber cuidarla de acuerdo con los ciclos en los que están inmersas las tres: la luna, la mujer y la tierra.

[...] en menguante hay que palabrear, descansar... nuestro papel como mujeres indígenas es tener en cuenta los ciclos lunares para las cosechas de nuevo, no puede estar la tierra solo para parir, se enferma... Creemos que las mujeres hemos roto nuestra ley natural por ejemplo en torno a la menstruación. Yo como mujer puedo enfermar, “alunar” por realizar algunas tareas durante la menstruación. Nos han hecho perder nuestras costumbres, nos hemos vuelto consumistas y así perdemos también nuestros propios recursos.

Una tradición que se está recuperando es la del manejo antiguo de la menstruación, regresándola a la tierra en sitios que se convierten en sagrados para ellas, y cuidando de no realizar algunas actividades durante el periodo.

El nexo de la mujer con la salud y los conocimientos inherentes a ésta se recuperan actualmente y se refuerzan en esa díada fogón-chagra. No es sólo con medicinas como se asegura la salud, el alimento es fundamental para ello, es la base del bienestar; por ello, la chagra alberga especies vegetales comestibles y medicinales indistintamente. El intercambio de semillas y esquejes, conocimientos sobre alimentos tradicionales, plantas medicinales, sus usos y preparaciones, cobran de nuevo importancia. “Un carné no garantiza la salud”, aseguran, por ello vuelven a pensar en la alimentación, en las prácticas de producción en la chagra que han sido mantenidas tradicionalmente por ellas, así hayan sido los hombres los que hasta ahora hayan comercializado y difundido los productos en otras zonas del país, con la certeza de que permiten asegurar la provisión de alimentos y mantener la salud: “[...] hay que rescatar la medicina tradicional porque las mujeres nos hemos vuelto facilistas, y por eso actualmente usamos más las pastillas, pero cuando uno hace la experiencia por uno mismo se da cuenta de que las plantas funcionan”.

Las mujeres hacen un trabajo en salud cuando se esfuerzan por lograr mantener o recuperar el bienestar de todos y cada uno de los miembros de sus grupos domésticos. Al educar a los pequeños, y al cuidarles, las mujeres reafirman, reproducen, combinan prácticas y estrategias de sobrevivencia; son así generadoras de conocimientos. Por otra parte, al tener la responsabilidad del bienestar del grupo familiar, las mujeres reafirman su posición en la jerarquía del mismo, en la medida en que sus conocimientos se

hacen indispensables para todos (Barajas 1998: 53).

En cuanto a, la metáfora del tejido, esta se refiere a la forma como se entrecruzan relaciones sociales; recoge la cosmovisión de diferentes pueblos de esta región, y la plasma en los diseños que usan en su vestuario, en sus mantas y adornos. Así, por ejemplo, la *shina* recrea la cuadratura andina (la cruz del sur o chacana), lo femenino/masculino y el triángulo boreal austral (Shaquiñan, s/f: 14).

Así mismo, tanto los nombres de los utensilios del telar como las denominaciones de sus procesos sirven para ilustrar muy diversas actividades y hábitos culturales, y particularmente para fomentar la organización social. Por ejemplo, la cartilla redactada por mujeres pastos y utilizada en su Escuela de Mujeres está dividida en capítulos cuyos nombres pertenecen a los diferentes momentos de la actividad de tejer una manta.

Por su parte, las mujeres inga tejen adornos como pectorales, manillas, y las eperara y awá tejen cestas. El tejido es la metáfora que ilustra la forma como se logra fortalecer el conjunto de las relaciones sociales.

Organizadas es la única forma de hacer valer el papel de la mujer; yo sola no puedo enfrentar a los hombres machistas ni a las autoridades, la organización ayuda a fortalecer la palabra de la mujer. Las mujeres estamos ávidas de conocimientos; hasta ahora los hombres creen que ellos son los que tienen el conocimiento y se ufanan de sus conversatorios y mingas de palabra.

La Consejería de Mujeres Pastos se organizó en el 2006 con el apoyo



Niño desplazado hace dos años, El Charco, Nariño (Colombia) | FELIPE ABONDANO

de la ONU Mujeres y del programa Ventanas de Paz, y logró unir a 60 participantes de todos los resguardos pastos; inicialmente, con recursos propios las mujeres realizaron las reuniones tradicionales llamadas *mingas* en las que cada participante aportaba algo para compartir, se reunían tejiendo y para intercambiar pensamiento, buscando disminuir el machismo. “El tejido era el pretexto para tejer amistades también”.

A través de las mingas iniciales, lograron la identificación de líderes que han continuado un trabajo colectivo y que se reúnen regularmente. Buscan un enfoque étnico en el manejo de la justicia y de temas de violencia intrafamiliar, y para ello consideran indispensable fortalecerse en otros temas para lo cual han diseñado la llamada *Escuela de For-*

mación de Mujeres que se replicará en otros grupos e incluso en otras etnias de la zona.

En el 2011 realizaron la Minga de Pensamiento de Mujeres con la participación de seis pueblos indígenas, y como resultado escribieron el “Mandato de vida de las mujeres indígenas del Departamento de Nariño”. Buscaron hacer un encuentro en Ibarra para incluir a las mujeres ecuatorianas, pero no fue posible que participaran porque no están organizadas.

En el 2009 las mujeres indígenas pastos de Cumbal lograron posicionarse cuando una de ellas fue nombrada secretaria de gobierno. En ese momento quedaron en evidencia las tensiones entre lo indígena y lo mestizo, lo femenino y lo masculi-

no de forma muy clara, dando como resultado un proceso muy complejo:

Fue un proceso difícil, sufrí mucho por ser mujer, por ser indígena, los blancos del pueblo me rechazaban, la presión era muy grande, los comentarios eran: es que es mujer, es indígena, es muy joven no tiene experiencia, pero debí perseverar porque esa era la forma de abrir oportunidades para el tema de las mujeres; para poder perseverar hice mucho trabajo espiritual tradicional.

Y comenta otra mujer que ha seguido de cerca el proceso: “[...] estábamos orgullosas de verla en el gobierno, si ella renunciaba, quedaríamos burladas, ella debía seguir y siguió hasta que vimos que era escuchada, obedecida”.

Entonces ellas mismas propusieron una Oficina de la Mujer, se logró, funcionó por corto tiempo pero por maniobras políticas se cerró. Entendieron entonces que

[...] posicionar el tema de la mujer depende de personas y de posiciones políticas... Merecemos estar en diferentes espacios, no sólo en el fogón; la crianza se da también desde la comunidad; la sociedad contribuye también. Recuperar lo espiritual es lo más importante, así hasta les podremos enseñar a los hombres. Para conocer, hacernos conocer, las mujeres buscamos la parte más esencial, no sólo los espacios públicos que tienen los hombres, sino lo esencial, lo espiritual, lo que hemos soltado y debemos retomar: la

educación de los hijos, así la mujer garantiza que se mantenga el pueblo, a través de cómo curo, cómo alimento, así transmito la identidad cultural a los hijos, las costumbres, toda la visión tanto del pensamiento como del cuerpo. Es nuestra responsabilidad, la de las mujeres, también, cambiar a los pueblos, mucha pena me da que no cambie el mundo.

Uno de los logros de esta etnia es la Asamblea de Mujeres Pastos, con delegadas de cada uno de los resguardos, para la inclusión del tema de la mujer y la promulgación del “Mandato” mencionado anteriormente. Para ellas es muy clara la importancia de unirse, de organizarse y trabajar en conjunto: “Si unimos fuerzas nos escuchan y logramos

resultados”. Además sueñan con organizar un banco de mujeres, con la certeza de que si no tienen algún tipo de solvencia económica no pueden lograr autonomía.

A pesar de estos esfuerzos, el reconocimiento de la mujer pasto, según su propia percepción, es aún muy nominal:

[...] es urgente seguirse uniendo para obtener resultados. La capacitación es clave en ese proceso, resaltar la importancia de las mujeres. Hay buenas líderes en las veredas; hablamos en las reuniones pero al llegar a casa es diferente por el machismo. Debemos saber más acerca de qué es ser mujer pasto, acerca de nuestra identidad.



Un viaje por el río. Aún se puede reír, Atrato, Chocó (Colombia) | FELIPE ABONDANO

Para las mujeres del Cabildo Inga de Aponte, el proceso ha sido un tanto diferente. El cabildo empezó en el 2009, buscando darle un lugar a la mujer en los procesos de la comunidad, para infundir los valores propios y recuperar tradiciones medicinales, de vestido elaborado en telar, justicia propia, cultivo en chagra y educación propia.

Inicialmente, los hombres pensaron que serían desplazados por las mujeres con la organización del Cabildo Menor⁶ que las reúne, pero luego aceptaron que su integración les fortalecería. Entonces, les asignaron una casa y comparten la personería jurídica y la cuenta bancaria del Cabildo Mayor, y trabajan en ampliar el número de mujeres líderes para evitar que el poder se concentre en unas pocas. Al comienzo tuvieron muchos problemas con sus parejas y en las familias extensas por su participación en el nuevo Cabildo, y entre las líderes surgió el temor de quedarse solas, pero un impulso importante ha sido el del mayor del Cabildo (autoidígena).

Algunas mujeres somos conscientes, otras no por la educación que hemos tenido hasta ahora en la que es mejor callar. Tenemos la responsabilidad, en nuestras manos están las dificultades pero también las propuestas nuevas; es necesario mostrar que nuestro querer es para construir y crecer, no para destruir, y que es necesario conocer nuestros derechos *así sea desde lo occidental*, para desde ahí, defender nuestras visiones (cursivas mías).

El concepto de *derechos*, propio de los discursos institucionales y de la cooperación internacional, es retomado por estas organizacio-

nes indígenas, porque les permite introducir cambios en la relación hombre-mujer, marcada por patrones patriarcales muy fuertes que rigen sus sociedades. Las mujeres de los tres grupos coinciden en valorar y conocer los derechos que les protegen del machismo y de la violencia sexual que han experimentado.

¡Tenemos ideas pero por el temor no avanzamos! Porque se dice que desde que se empezó a hablar de VBG [violencia basada en género] en Colombia, aumentó la violencia, pero el quedarnos calladas aumenta nuestra vulnerabilidad, por eso, desde nuestra organización hacemos respetar nuestros derechos.

Aquí cabe mencionar la presencia de una “pluralidad legal” en los términos de Boaventura de Sousa Santos (Ziai, 2013) para explicar cómo movimientos indígenas recurren a la ley indígena para la mayoría de sus luchas sociales y recurren a la ley estatal ante eventos de violencia doméstica. Por ejemplo, durante mi trabajo de terreno se supo en Cumbal (Colombia) que un hombre indígena había matado a su esposa y a su hija para evitar darle el reconocimiento a la niña. Dos de las líderes de esa comunidad, a quienes yo entrevistaba en ese momento, decidieron organizar una marcha y divulgar la Ley 1257 del 2008 por el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia.

La necesidad de cambio y la oportunidad que presenta la coyuntura actual en las relaciones de género permite introducir formas novedosas de organizarse y está en el centro del trabajo de estos colectivos femeninos. La apuesta es complementar de la mejor forma las deficiencias de lo propio con lo ajeno.

Hay diferencias y matices entre las mujeres de una misma etnia, frente a estos procesos de reposicionamiento dentro de sus colectivos, y de la inclusión de formas occidentales de ser mujeres, que se expresan en el juicio o la envidia generadas por las que piensan y actúan de manera diferente a la mayoría y que trabajan de manera organizada. Entre las mujeres que no están en proceso de organizarse, hay mucha resistencia, incluso dentro de sus grupos domésticos: las cuñadas, suegras, hermanas no siempre están de acuerdo con el trabajo de algunas líderes. Adicionalmente, algunos hombres que tienen funciones importantes dentro de los resguardos han compartido sus espacios de poder y de toma de decisiones con sus esposas o familiares, de manera que pueden decir que tienen en cuenta a las mujeres, pero “son las que opinan como ellos y las que de tanto andar con ellos se volvieron como ellos y no trabajan para las otras mujeres”.

La relación estrecha de algunas mujeres con los hombres que detentan poder en el Cabildo puede ser una fuente de poder, pero también lo es el poseer conocimientos de la sociedad mayor, el ser profesional y mantener vínculos con la ciudad o con instituciones gubernamentales o no gubernamentales, así como poseer capacidad de gestión. Al tiempo es posible que los beneficios logrados por la gestión no sean sólo para los intereses comunales, sino también personales, circunstancia que puede generar conflictos y fortalecer prácticas clientelistas. Una líder lo expresa en los siguientes términos:

Ahora las mujeres negras e indias somos importantes: adornamos las reuniones, nos miran, la cooperación internacional se quiere

tomar fotos con nosotras, pero eso crea problemas en nuestras comunidades, porque crea divisiones y el trabajo de las líderes se convierte en algo personal que no comparten con las demás; eso crea conflictos y en vez de unir, divide.

En últimas, la capacidad de agencia de algunas mujeres puede significar el ejercicio de poder sobre otras; surge entonces un espacio en el que se reestructuran fuerzas dentro de la comunidad. Como estrategia para evitar esa concentración de actividades y de atención en una sola mujer, se busca formar y dar oportunidades de liderazgo a otras, mediante la Escuela de Formación de Mujeres y con la delegación de algunas funciones y actividades entre un grupo más amplio.

EL GRAN SUEÑO: UN QUERER QUE SE FORTALECE

La salud es entendida por estas etnias como un estado de equilibrio espiritual, físico y emocional; no se separan por ello aspectos fisiológicos, psicológicos y la curación física, de manera que el restablecimiento de la salud tampoco está fragmentado y está íntimamente ligado a la naturaleza. Este enfoque contrasta con el de la medicina occidental, y en ello radica una de las mayores dificultades para su aceptación.

En medio de la violencia generada por el conflicto, las etnias de frontera buscan revivir sus propias tradiciones. Uno de los temas que sale de manera más clara es el de la salud, así como el de la violencia VBG fuera y dentro de los grupos domésticos y que ahora las mujeres han empezado a denunciar.

“El gran sueño de articular la salud propia con la occidental”, como lo expresan las líderes inga, ha avanzado con el levantamiento de datos del número de parteras y médicos tradicionales realizado con el apoyo de la Secretaría de Salud y el Ministerio de Seguridad Social. Para saber cómo aplicar modelos de conocimiento ajenos a su tradición, recurren a formas tradicionales de deliberación con la toma de *ambiguasca*, extracto de plantas sagradas. Es decir, acuden a su tradición en búsqueda del camino para articular elementos occidentales.

Una de las dificultades mayores en este proceso es que a la Secretaría de Salud le interesan las metas en número de acciones realizadas, por ejemplo número de citologías, planificación familiar, y no tienen en cuenta conceptos más amplios ligados a la mujer como la luna, el número de hijos que tenían nuestras mayores, la forma como ellas planificaban, el efecto de la luna (menstruación) en odontología, y en otras cosas. Debemos negociar, no podemos permitir que se nos sigan imponiendo costumbres y medicamentos ajenos que nos producen más mal, tenemos nuestras propias formas y queremos recuperarlas y mantenerlas.

Otro proceso muy interesante en el sentido de recuperar la medicina propia articulando elementos del sistema colombiano de salud, es el de la etnia Awá. Con cerca de 21.000 miembros, se encuentra en una zona geográfica de muy difícil acceso, con formas de poblamiento disperso, bajo el fuego cruzado del conflicto armado colombiano y con extensas zonas con minas anti-persona. Esta etnia ha sufrido varios desplazamientos forzados como con-

secuencia de masacres que se dieron particularmente en el 2009 (Acnur, 2009)⁷.

La mencionada articulación de la medicina occidental con la propia es expresada en los siguientes términos:

Minsalud pide bases de datos muy complicadas, prestación del servicio solamente por una empresa promotora de salud (EPS) que no fue aceptada por la comunidad. Entonces fue necesario encontrar el enfoque indígena con una EPS llamada Covepa que se estableció con un grupo en el que cada usuario aporta recursos para la solución de problemas de salud de toda la comunidad, y prestamos la atención mediante formas de crédito para facilitar el acceso de los miembros de la comunidad con escasos recursos.

Actualmente existe una institución prestadora del servicio de salud (IPS) en el Diviso desde hace doce años y otra en Llorente desde abril del 2012. En cada una se cuenta con traductores y mínimo un indígena que presta algunos de los servicios para dar confianza a los usuarios. Por la topografía de la región, ha sido necesario garantizar el transporte y la alimentación para usuarios y sus acompañantes. Para ello, existe un Centro de Recuperación Nutricional para toda la familia con minutas diferenciadas por grupo de edad. Se trabaja con los médicos tradicionales, de manera que antes de ir al alópata, la persona ha sido auscultada por alguno de ellos. Este sistema ha permitido seguimiento y continuidad de la medicina tradicional, pues los médicos occidentales van por muy poco tiempo, para realizar su práctica rural y no se quedan en la zona. Además se ha logrado que

los medicamentos naturales conocidos tradicionalmente sean usados nuevamente. “Así entendimos la necesidad de trabajar con lo nuestro. Estos elementos han originado lo que llamamos el *enfoque de salud integral*”.

A partir de las masacres y los subsiguientes desplazamientos forzados de awás, hubo gran actividad por parte de agencias de cooperación internacional que prestaron servicios de psicólogos para atender la salud mental, pero fueron rechazados completamente por las comunidades. En el 2010 la IPS sensibilizó a líderes acerca de la importancia de ese trabajo y las organizaciones awá aceptaron establecer una ruta de acción para respuesta inmediata frente a la violencia armada; ese trabajo se compartió con comunidades de las etnias Kofan y Nasa. “[...] es muy difícil que se acepte la intervención psicosocial entre nuestra gente, porque el enfoque es muy diferente al que tradicionalmente se ha manejado de protección espiritual, por ejemplo, y con la intervención de las y los mayores de la comunidad”.

La ruta está en proceso de desarrollo; en ésta trabajan tanto profesionales occidentales como autoridades espirituales y profesionales awá. Esta articulación de medicinas tradicionales indígenas con el sistema de salud nacional no es privativo de estas etnias; tiene que ver con la implementación del Sistema Indígena de Salud Propia e Intercultural (Sispi) adelantado actualmente en Colombia, que se espera promueva y desarrolle la práctica de las medicinas ancestrales indígenas en el país. Los lineamientos de este proceso quedaron definidos en mayo del 2010, durante la realización de la Primera Asamblea Nacional de Autoridades



Familia desplazada por minas antipersonales, Punta de Ocaidó, Antioquia (Colombia)

FELIPE ABONDANO

Indígenas y fueron recogidos en el Plan Nacional de Desarrollo, hoy Ley 1450 del 2011, de manera que han quedado reglamentados en diferentes decretos y planes, entre otros en el de víctimas indígenas del conflicto armado⁸.

Entre las etnias Awá e Inga particularmente, hay mucha esperanza en que este Sistema sea un apoyo importante para los pueblos indígenas y para la preservación y uso de sus conocimientos tradicionales.

CONCLUSIONES

Ser mujer, ser indígena y habitar en la zona fronteriza Colombia-Ecuador, región que constituye actualmente un foco sustancial del conflicto armado colombiano, son condiciones que al intersectarse han potencia-

do la vulnerabilidad de las mujeres indígenas y las expone a mayores riesgos de marginalidad.

La recuperación de lo propio se ha convertido no sólo en una forma de reafirmación de sus identidades étnicas, sino en una manera de resistir, ante la presencia de tantos y tan diversos actores institucionales y grupos armados en la zona. Uno de los elementos que a manera de eje articulador está presente en esa recuperación de aspectos culturales propios, es el de la medicina tradicional. Esa recuperación de lo propio se da mediante el retorno a prácticas sociales ancestrales como las mingas, los encuentros para festejar de nuevo las tradiciones del Sol y la Luna, círculos de palabra, encuentros para tejer, la toma de *ayahuasca* y de *ambiguasca* y de muchas otras formas tradicionales

de medicina. Estas prácticas sociales renovadas constituyen un corpus de acciones colectivas compartidas culturalmente dentro de cada etnia, y algunas compartidas entre etnias gracias a algunas características comunes, pero sobre todo por el interés común de volver a lo propio y de establecer y reafirmar las diferencias con la sociedad mayor.

Es claro que en estos procesos de las etnias aquí referidas, existen objetivos comunes parciales construidos sin comprometer su autonomía ni diferencia étnica. Un excelente ejemplo de esto lo constituye la Alianza de Mujeres Indígenas del Departamento de Nariño, que logra articular a las siete organizaciones más fuertes y numerosas del departamento sin homogeneizarlas, buscando ser escuchadas en sus diferencias culturales. La Alianza se ha convertido en un escenario para diversas acciones y actividades de reivindicación de los derechos de las mujeres; escenario de su unión, conocimiento y reconocimiento. El contacto entre etnias ha sido muy estimulante para generalizar el proceso de recuperación de tradiciones y de reafirmación étnica, guardando, eso sí, la coherencia: si se trata de rescatar lo propio eso vale también ante otras etnias indígenas, no sólo

ante lo mestizo, sea ecuatoriano o colombiano.

Las prácticas sociales de la vida cotidiana son las que de manera más contundente pueden generar cambios, pero es precisamente ahí, en lo microsocioal, donde las mujeres indígenas de frontera han encontrado más obstáculos: hombres e incluso otras mujeres dejan sentir su inconformidad con la posibilidad del cambio. Esa resistencia al cambio parece ser una frontera muy ardua de pasar.

Parece ser que el mayor efecto de la acción institucional en estas etnias ha sido la inclusión del concepto de *derechos de las mujeres*; si bien no parece que las condiciones permitan afirmar que realmente las mujeres indígenas de la frontera sean ya sujetos de derecho, sus organizaciones han aceptado el concepto, buscan adoptarlo y difundir sus principios, particularmente en lo referente a violencia basada en género, que ha sido uno de los frentes en los que más claramente han sido afectadas tanto dentro como fuera de sus etnias. En ese sentido, existe una pluralidad legal, relacionada con acudir a las leyes indígenas para recuperar lo propio, y recurrir a las leyes nacionales cuando las propias no atienden suficientemente sus necesidades.

La intersección de vulnerabilidades que muestra este artículo, da cuenta de otras fronteras, basadas no sólo en un sustrato espacial, estatal, territorial, sino que aluden al conjunto de relaciones de otros órdenes como los de género, etnia y a otras formas de conocimiento y de pensamiento. La frontera como mero espacio geográfico se agota actualmente. Organizaciones sociales como las aquí descritas están trazando y buscando caminos en medio de la pluralidad de tensiones en las que se ven inmersas para ocupar otro lugar social, y otras formas de relacionarse y diferenciarse de otros/as. Abordar esta pluralidad de significados de frontera constituye un reto para las ciencias sociales contemporáneas.

El esbozo de los procesos de organización de estos colectivos aquí presentado es fundamental para reconocer la historicidad de las experiencias sociales en las que se han desarrollado, y acercarse a la conflictividad social desde la perspectiva de la subordinación histórica de las mujeres. Así mismo, es valioso conocer las respuestas institucionales, en la medida en que nos permiten conocer la incidencia de formas de reafirmación de los derechos en la construcción de la democracia.



NOTAS

¹ La región de frontera Colombia-Ecuador posee una altísima variedad de plantas medicinales, véase información disponible en: <<http://www.humboldt.org.co/iavh/component/k2/item/129-colombia-en-el-mundo>>.

² Siguiendo a Andreas Reckwitz (2002), las prácticas sociales son campos de actividades humanas entrelazadas, que son incorporadas colectivamente en torno a elementos y rituales compartidos y que implican agentes diversos interactuando de manera coordinada entre sí y con el medio. Incluyen las representaciones, los saberes, imaginarios, valores éticos, las formas de hacer y sus dinámicas, es decir, los haceres, sus tiempos y sus espacios.

³ El pueblo Awá está ubicado al suroccidente de Colombia en los departamentos de Nariño y Putumayo y en el noroccidente de Ecuador en las provincias de Carchi, Imbabura y Esmeraldas; reúne una población de 25.813 personas. Los pastos se encuentran en 15 municipios del departamento de Nariño, 8 municipios de Putumayo y 6 cantones de la provincia de Carchi en Ecuador, con una población total aproximada de 70.000 personas. La comunidad indígena Inga se encuentra en Nariño en el Municipio de El Tablón de Gómez y en el valle del Sibundoy (Nariño) y es de origen inca, habla lengua quechua, y posee 15.450 integrantes (Acnur, 2011).

⁴ En el 2011 se consolidó el proyecto “Desarrollo territorial transfronterizo con identidad al sur de Colombia y norte de Ecuador”, con apoyo de la Unión Europea, los Estados y las organizaciones de base.

⁵ Ésta y las siguientes citas provienen de testimonios recogidos durante el trabajo en terreno; por respeto a la privacidad de las entrevistadas y participantes en los grupos focales, no se mencionan sus nombres.

⁶ El Cabildo es una instancia indígena colombiana cuyos miembros son elegidos y reconocidos por una parcialidad localizada en un territorio determinado y que representa legalmente a su grupo.

⁷ Información disponible en: <http://www.acnur.org/index.php?id_pag=8303>.

⁸ Información disponible en: <<http://cms.onic.org.co/2012/01/sistema-indigena-de-salud-propia-intercultural-alternativa-de-buen-vivir-para-la-humanidad/>>.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ACNUR, 2009, información disponible en: <http://www.acnur.org/index.php?id_pag=8303>, consultada en septiembre 15 de 2013.
2. ALIANZA de Mujeres de los Pueblos Indígenas del Departamento de Nariño, 2011, *Mandato de vida de las mujeres indígenas del departamento de Nariño*, mimeografiado.
3. BARAJAS, Cristina, 1998, “La tierra, la cocina, la salud: flujos de poder y de energía en grupos domésticos campesinos”, en: *Cuadernos de Desarrollo Rural*, No. 41, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 47-56.
4. CHHACHHI, Amrita y Thanh-Dam Truong, 2009, “Gender, Poverty and Social Justice”, en: *Working Paper*, No. 482, Internacional Institute of social Studies, pp. 1-28.
5. LAURET, Sander, 2009, *La frontera norte ecuatoriana ante la influencia del conflicto colombiano*, Quito, Abya Yala.
6. LEYVA, René, Germán Guerra y Rodrigo García, 2011, *Fronteras y salud en América Latina: migración, VIH-Sida, violencia sexual y salud sexual y reproductiva*, México D. F., UNFPA.
7. RECKWITZ, Andreas, 2002, “Toward a Theory of Social Practices”, en: *European Journal of Social Theory*, Vol. 5, No. 2, pp. 243-263.
8. SHAQUIÑAN, Asociación de Cabildos y Autoridades Tradicionales del Nudo de los Pastos, (s/f), *Kinshill, la indumentaria y nuestra identidad. La cultura ancestral y la educación propia en el tejido andino Pasto. Plan estratégico binacional para el fortalecimiento cultural, natural y ambiental del nudo de los Pastos*, Ipiales.
9. ZIAI, Aram, 2013, “Interview with Boaventura de Sousa Santos”, en: *Development and Change*, Vol. 44, No. 3, International Institute of Social Studies, pp. 727-738.