

# Memorias corporales de mujeres indígenas excombatientes de las FARC en Colombia: De «guerreras a princesas» en los Espacios Territoriales de Formación y de Capacitación (ETCR) de Tierra Grata y Pondóres

Body memories of ex-combatant indigenous women of the FARC in Colombia: From «warriors to princesses» in the Territorial Training and Training Spaces (ETCR) of Tierra Grata and Pondóres

ÁNGELA SANTAMARIA

Centro de Paz, Conflictos y Postconflictos  
Universidad del Rosario, Colombia  
angela.santamaria@urosario.edu.co

## Abstract:

This article explores the corporal memories of a group of indigenous women ex-combatants of the FARC settled in the Colombian Caribbean, under analyze in the specialize literature. Using the methodological approach of participatory-action research, the critical pedagogy, and the communitarian feminism, techniques such as social cartographies, autobiographical workshops, memory albums, doll making and ethnographic observations, were implemented, to make these memories as a place of representation and identity construction. The corporeal memories of this group of indigenous women, showed the emergence of new identities in production and recreation, between the tensions of corporal discipline and individual autonomy conveyed by indigenous traditional dresses, the FARC's uniform and the «trousseau of the princesses».

Key words: Corporal Memories; Women ex-combatants; Indigenous and FARC.

## Resumen:

En este artículo se exploraron las memorias corporales poco estudiadas, de un grupo de mujeres indígenas excombatientes de las FARC asentadas en el Caribe colombiano. Desde un enfoque metodológico basado en la investigación-acción-participativa, la pedagogía crítica, y el feminismo comunitario, se implementaron técnicas como las cartografías sociales, los talleres autobiográficos, los álbumes de la memoria, la elaboración de muñecas y observaciones etnográficas, para visibilizar estas memorias como lugar de representación y construcción identitaria. Las memorias corporales de este grupo de mujeres indígenas, mostraron la emergencia de nuevas identidades en producción y recreación, entre las tensiones del disciplinamiento corporal y la autonomía individual indígenas y guerrillera, vehiculadas por las mantas y los vestidos tradicionales indígenas, el uniforme de las FARC, y el «ajuar de las princesas».

Palabras clave: Memorias corporales; mujeres excombatientes; indígenas y FARC.

# 1. Introducción

Este artículo consagra algunos resultados de un proceso de investigación-acción-participativa (IAP) desarrollado con 34 mujeres excombatientes y 10 hombres de las FARC desde mayo de 2017 hasta mayo del 2018 en los departamentos de Cesar y Guajira. Este, estuvo centrado en la reconstrucción de sus memorias corporales y procesos de construcción identitaria en los Espacios Territoriales de Capacitación y Reconciliación (ETCR) de Pondóres y Tierra Grata. Sin embargo, por cuestiones de espacio me concentraré aquí, en la experiencia de seis de las mujeres indígenas participantes. El objetivo de este artículo es dar algunas herramientas de comprensión sobre sus identidades, para contribuir al vacío frente a la intersección entre la pertenencia étnica/género.

Para ello, me apoyaré en el término «memorias corporales» en contextos de guerra, propuesto en Irlanda del Norte y Mozambique, refiriéndome a las memorias sensoriales cotidianas creadas desde los cuerpos de las mujeres excombatientes, y excluidas del relato común y dominante (Katto, 2013; Wahidin, 2016). Al respecto Foucault (1982) menciona que sobre el cuerpo, aparece la huella de los sucesos pasados, sus deseos y los desfallecimientos. Así, he optado por las corpografías/mapas del cuerpo como herramienta metodológica privilegiada para acceder a las experiencias de mujeres indígenas, explorando recuerdos desde el cuerpo de la «guerrera» que muta hacia una corporalidad de mujer indígena en los ETCR, alejadas del contexto comunitario indígena.

Retomando los trabajos de Pérez (2017) sobre los cuerpos de los guerreros del ELN, y sus procesos de construcción corporal y subjetiva en el contexto del conflicto colombiano, quise hacer énfasis en la experiencia de este grupo de mujeres indígenas, ya que en la literatura existente la pertenencia étnica de las excombatientes, ha sido poco explorada. Así, mi lugar privilegiado de observación fue el cuerpo de estas exguerrilleras indígenas en contextos de guerra, como lugar de construcción identitaria, entendida esta, como el proceso de interconexión, y, como productor de representaciones simbólicas de una matriz de significados sociales y culturales. Por ello, me parece importante poner en el centro de reflexión a este grupo de mujeres indígenas, puesto que sus cuerpos y las memorias corporales emergentes de la visualización y diagramación de estos, se erigen como lugar privilegiado para comprender «la diferencia» en contextos de reincorporación, poniendo en el centro del debate la diversidad de sus prácticas corporales (Maluf, 2002). En el contexto colombiano, es importante destacar el informe sobre las memorias del Movimiento Quintín Lame, elaborado por el Centro Nacional de Memoria Histórica CNMH (2015). Este documento, se fundó en varias entrevistas con excombatientes indígenas, tres de ellas eran mujeres. Sin embargo, sin desconocer la importancia del informe, las memorias de las mujeres ex combatientes indígenas, siguen siendo sub-exploradas.

La lucha insurgente ha sido considerada como «un asunto de hombres», olvidando la «corpOralidad de las guerreras» como instrumento en donde se vive, se significa y se narra la guerra y la reincorporación. En este sentido, el valioso trabajo desde el «feminismo de la diferencia» ofrece elementos importantes, sin profundizar sin embargo sobre la experiencia de las mujeres indígenas (Londoño, 2005). Es así, como busco darle aquí, prioridad a sus relatos y memorias corporales.

Algunas autoras a nivel internacional afirman que son pocos los análisis sobre las relaciones de poder que afectan a los cuerpos de las mujeres en los contextos bélicos (Anctil 2017; Butler, 2009). Esta brecha en la literatura impide comprender suficientemente las experiencias complejas de las mujeres indígenas en los grupos armados desde sus memo-

rias sensoriales. En este sentido, varias publicaciones cuestionan la dicotomía tradicional entre los hombres/«violentos» y las mujeres/ «pacíficas» (Enloe, 2004). Por ello, pienso es importante enfatizar en la complejidad identitaria de las mujeres excombatientes durante la transición política.

Gran parte de la literatura sobre las mujeres en «escenarios intrafilas» plantea dos perspectivas analíticas. Por un lado, esta presenta «subjetividades femeninas débiles y sin capacidad de agencia» a partir de roles pasivos (CNHM, 2017). Por otro lado, estos roles de pasividad y dominación son cuestionados, sugiriendo que no siempre las mujeres permanecen como espectadoras pasivas o «víctimas» durante la guerra (Jiménez, 2014). Con frecuencia estas han asumido nuevos roles y responsabilidades, participando en las luchas armadas (Gardam y Charlesworth, 2000). Sin embargo, reiterativamente, la experiencia particular de las excombatientes indígenas no es suficientemente trabajada. Así, quiero destacar a Brown (2014), quien analiza la experiencia ruandesa, mostrando como las mujeres Hutus, fueron también perpetradoras de violencia al participar activamente en asesinatos y violaciones a otras mujeres.

Frente al caso colombiano, Dietrich (2012) e Ibarra 2009, mencionan la trivialización de los relatos y las memorias escritas de las mujeres en la lucha insurgente como un mecanismo de marginación y subordinación. El Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) elaboró el informe «La guerra inscrita en el cuerpo» en el que da especial prioridad a los relatos de mujeres víctimas de violencia sexual en el escenario «intrafilas», analizando las reglas y normas que se expresan en sus corporalidades, y que entran a ser una constante regulación de la vida cotidiana (CNMH, 2017). Los cuerpos de las mujeres (de víctimas y perpetradoras) se encuentran en la intersección de los sistemas de poder, como producto de la misma narrativa de violencia/agencia en el conflicto armado colombiano. Por lo tanto, el cuerpo es un lugar político para entender la complejidad de la violencia contra y por parte de las mujeres, la perpetuación del militarismo y el patriarcado durante la guerra y el proceso de reincorporación, y para promover la reconstrucción de la memoria de las mujeres (Anctil, 2017; CNMH, 2015, 2017; Lelière *et al.*, 2004). Sin embargo, las memorias corporales de las mujeres indígenas excombatientes continúan siendo una suerte de caja negra.

## 2. La metodología

Mi enfoque metodológico se funda en la IAP (Fals-Borda y Moncayo, 2009) y la pedagogía crítica como base para la reconstrucción de memorias a través de los procesos formativos comunitarios. Sin embargo, he constatado como tras su aplicación en las comunidades indígenas, estas, tienden a visibilizar mayoritariamente, las memorias de los hombres indígenas, quienes culturalmente ocupan lugares de poder. Para contrarrestar lo anterior, he ido articulando este enfoque con el feminismo comunitario propuesto por Lorena Cabnal (2016), y una caja de herramientas metodológicas centradas en la visibilización de las memorias corporales de las mujeres indígenas, y en este caso particular de las mujeres indígenas exguerrilleras. Las técnicas privilegiadas en este artículo, fueron los mapas del cuerpo utilizados en otros contextos transicionales africanos (la República del Congo, Ruanda, Costa de Marfil), para acceder a la experiencia corporal de la violencia y agencia de las mujeres indígenas, poco documentada y estudiada, ya que se han privilegiado técnicas y enfoques metodológicos centrados en las narrativas políticas y guerreras mascu-

linas. Así, basándome también en los trabajos biográficos sobre mujeres exguerrilleras, y el uso de diarios y retratos de estas para visibilizar sus cuerpos y memorias individuales propuestos por Nieto-Valdivieso y Londoño (2006), busqué hacer visibles las memorias corporales indígenas, generalmente, ocultas bajo las memorias colectivas de las comunidades y en este caso, las memorias guerrilleras (Thomann, 2016). Centrándome en las memorias corporales de la reincorporación de este grupo de mujeres indígenas, propuse las siguientes preguntas: ¿Cómo acceder a las memorias corporales de este grupo de mujeres excombatientes indígenas en una situación de incertidumbre política y precariedad social? ¿Qué metodologías y talleres inspirados en el feminismo comunitario, la IAP y los estudios sobre la memoria de mujeres exguerrilleras me permitieron la recreación de espacios para la reconstrucción de memorias plurales? ¿Cuáles fueron los resultados de esta experiencia?

### 3. Memorias de cuerpos de mujeres indígenas en transición

Este primer encuentro fue el resultado de un largo y difícil proceso de construcción de confianza con las lideresas de los ETCR para la obtención de los datos tras los talleres durante el proceso formativo. Los temas generales del proceso formativo y el enfoque de la investigación, fueron discutidos durante las 6 visitas durante la fase preparatoria. Las estrategias de aprendizaje e investigación, y las preguntas y herramientas metodológicas fueron discutidas en el marco de un taller de memoria colectiva. Durante este, dos de las lideresas propusieron las siguientes preguntas: ¿Cómo podemos materializar las historias y las experiencias de las mujeres excombatientes de los ETCR en un libro con perspectiva de género y étnica? ¿Qué tipo de herramientas podemos proponer para revitalizar la cultura de las mujeres indígenas excombatientes? Cada grupo compuesto por 5 personas y una tallerista, iniciaron la elaboración de los mapas corporales a través de la diagramación del cuerpo de una de las mujeres del grupo, recordando diferentes momentos de la guerra y el período de reincorporación. Al final de la sesión, una poderosa imagen apareció ante mis ojos en el muro del quiosco donde trabajábamos: Un Atlas Corporal sobre las memorias corporales. Este Atlas, para retomar el concepto de Richter y Warburg (2013), abrazó la representación de múltiples fronteras, rupturas y límites corporales. A primera vista, esta frontera fue invisible durante las conversaciones y primeros encuentros que sostuvimos durante la preparación del Diplomado. Sin embargo, los trazos y líneas de los mapas revelaron los complejos y penetrantes procesos de deconstrucción de la identidad guerrera, y de la reconstrucción de la identidad de género y étnica.

Tras la obtención de las 8 corpografías, inicié el análisis de estas en Bogotá, contrastando los datos obtenidos, con algunas observaciones etnográficas en el marco de reuniones de trabajo con el SENA, desde su división de acceso al trabajo, y la transferencia de «competencias blandas» a excombatientes de los ETCR. Igualmente, los trabajos de Nieto-Valdivieso, Antcil e Ibarra me permitieron interpretar los mapas, observando las transformaciones vestimentarias exigidas por distintos actores implícitamente o no, como el SENA, las comunidades indígenas, las familias, los excomandantes autoridades en los ETCR, los representantes de entidades nacionales e internacionales, a las mujeres indígenas exguerrilleras. Así, ubiqué un nuevo proceso de re-disciplinamiento corporal, dibujado en los mapas, y presente en las narrativas de las excombatientes indígenas durante los ejercicios de socialización de estos. La exigencia de tener un código vestimentario «civil», viéndose

obligadas en algunos casos por las normas de los ETCR, o por el SENA o la ONU, a esconder y enterrar la imagen corporal, la memoria y los códigos vestimentarios asociados a la identidad guerrera que las acompañó durante varias décadas.

Figura 1: Elaboración propia con base en las corpografías realizadas por las mujeres participantes (Diciembre 2017, Pondóres, Guajira).



Fuente: Elaboración propia.

Lo anterior, estaba atravesado por el horror que el uniforme y el fúsil de las FARC representaba para familias, comunidades, y actores gubernamentales y de la sociedad civil, a diferencia del caso de la reconversión de exmilitares, en la que la transición identitaria, les permite hablar abiertamente de sus saberes y competencias militares anteriores. Por motivos de espacio, me centraré aquí en el análisis detallado de uno de los mapas corporales elaborado por un grupo de mujeres exclusivamente de origen indígena. Este, mostró un cuerpo dividido habitado por identidades y experiencias juxtapuestas. Sin embargo, a pesar de la distinción entre las dos mitades opuestas de un mismo cuerpo, estas coexistían bajo un solo rostro. La figura de una mujer sonriente con dos «colas de caballo» representó a Sol, una joven exguerrillera Kankuama. La mitad izquierda de su cuerpo portaba

camuflaje militar y «botas pantaneras». Una representación de un rifle en miniatura, apareció al lado de una gran mano abierta. A pesar del disciplinamiento y la uniformización de los cuerpos indígenas, mujeres como Sol, describieron espacios de libertad y autonomía durante las largas marchas por la Sierra Nevada de Santa María y el uso del cómodo uniforme y las botas, que no se ceñían al cuerpo, y las hacía sentir a todas iguales. Las botas, según ella, le permitieron disfrutar de los paisajes inéditos, y el intercambio con los pueblos indígenas en tierras a las que no tiene acceso «cualquiera». A pesar de las dificultades que debían enfrentar las mujeres cargando el pesado equipo (el cual pesaba aproximadamente 5 kilos), retándose físicamente para poder aguantar como los «compañeros», Sol, describió el placer de bañarse por ejemplo en los manantiales cristalinos de la Sierra, y el contacto con la montaña.

A veces ni siquiera podíamos bañarnos porque nos estaban cercando. Pero otras veces, lo hacíamos en aguas cristalinas y ríos hermosos. En esas ocasiones teníamos 20 minutos para bañarnos y lavar el uniforme. Lo que más me gustaba era el contacto con la naturaleza, con los animales. En medio de todo, teníamos una vida muy sana, en el corazón de la montaña. Estaba prohibido por reglamento cortar árboles o cazar a los animales (Sol, Pondóres, diciembre de 2017).

Otros espacios de libertad evocados por ella, fue la posibilidad de dormir al aire libre, oyendo los ruidos de la Sierra, y la dotación de uniformes, lo que no les exigía gastar recursos en vestuario. Esta mimesis con la alta montaña, y la vida colectiva asociada a esta, se fue perdiendo poco a poco en los ETCR, según la narrativa de Sol.

Figura 2. Del rifle a la cartera... transformaciones radicales

	<b>Antes: lado izquierdo del cuerpo</b>	<b>Después: lado derecho del cuerpo</b>
	<b>Tipo de vestido:</b> Uniforme militar compuesto por pantalones camuflados y una camiseta larga color verde militar.	<b>Tipo de vestido:</b> pantalones camuflados de color rosado, azul y gris.
	<b>Objetos y accesorios:</b> Rifle asociado a la idea de fuerza (escrito con letras mayúsculas). <b>Colores:</b> verde fosforescente y negro.	<b>Objetos y accesorios:</b> Cartera verde, con botones y cremallera rosada. <b>Colores:</b> rosado, azul y negro.
	<b>Emociones positivas evocadas:</b> <b>Ubicado en la cabeza:</b> Amor, resiliencia, optimismo, fuerza, autodeterminación. <b>Ubicado en el aparato sexual y reproductivo:</b> Placer, autodeterminación. <b>Ubicado en las manos:</b> Fuerza.	<b>Emociones positivas evocadas:</b> <b>Ubicadas en la cabeza:</b> resiliencia, sueños, amor, alegría, fuerza, autodeterminación, optimismo, empoderamiento. <b>Ubicadas en el aparato sexual y reproductivo:</b> Placer, autodeterminación, autocuidado. <b>Ubicadas en las manos:</b> Fuerza, sanación.
	<b>Emociones y experiencias negativas:</b> <b>Ubicadas en la cabeza:</b> angustia, miedo, violencia psicológica, discriminación. <b>Ubicadas en el aparato sexual y reproductivo:</b> dolor, dificultades de la vida cotidiana, como las relacionadas con el senderismo.	<b>Emociones y experiencias negativas:</b> <b>Ubicadas en la cabeza:</b> incertidumbre, angustia. <b>Ubicadas en el tubo gástrico:</b> Miedo, angustia. <b>Ubicadas en el aparato sexual y reproductivo:</b> Dolor.

Fuente: Elaboración Paula y Sol.

Tras el análisis cualitativo de cada detalle de los mapas y de la narrativa de Sol, identifiqué como hito de esta geografía corporal, la referencia al uniforme de las FARC. Sol, quien seguía usando pantalones y botas militares, representó un camuflaje colorido para la transición, mostrando la dificultad de dejarlo atrás, al constituir este, un símbolo identitario, una segunda piel. Algunas mujeres, como María, indígena wiwa, lo seguían guardando en secreto, en las estanterías de los alojamientos. Otras como Lina, mujer wayúu, decidieron quemarlo como un comienzo de su nueva vida. La omnipresencia del uniforme y las botas, apareció también en los relatos y narrativas. El deseo de portarlo, fue definitivo en el caso de Paula, indígena kankuama, enfermera y excomandante, quien a sus 45 años, así lo narró:

La violencia paramilitar contra el pueblo Kankuamo fue muy dura en mi comunidad. Mataban a cualquiera que tuviera el apellido Arias, y todos nos llamamos ¡Arias! Recuerdo cuando ví por primera vez a las mujeres guerrilleras caminando con sus botas y sus uniformes en el pueblo. Parecían tan fuertes y yo quería ser como ellas. Cuando cumplí quince años, me fuí con ellos sin decírselo a nadie, ni siquiera a mi novio (Paula Galindo, Tierra Grata, enero de 2018).

La guerrilla se convirtió en una opción deseable para ella debido a la posibilidad de recuperar el control y la fuerza a través del porte de armas, las botas y el uniforme, tras la situación de vulnerabilidad experimentada en los contextos comunitarios azotados por la violencia paramilitar. El camuflaje militar, fue asociado en sus narrativas a emociones y sentimientos positivos como el amor, la resistencia, el optimismo, la fuerza y la autodeterminación. Me fue difícil entender cómo las representaciones del uniforme de las FARC podían fundarse en este tipo de emociones, ya que, para mí, este ha sido un símbolo de horror y guerra. Una de las participantes, quién estaba en estado de embarazo, me mostró varias fotos de bebés recién nacidos, portando rifles enormes. Estas imágenes me impactaron y reavivaron mis prejuicios y mi miedo. Sin embargo, contuve mis emociones y traté de comprender las razones por las que se habían unido a las FARC, imaginando que, para ellas, dotar al bebé de un arma, implicaba una suerte de bautizo y bienvenida a su comunidad de afectos.

Después del desarme y su concentración en las zonas de normalización, los cuerpos de las excombatientes indígenas y sus subjetividades fueron expuestas a los responsables del proceso de reincorporación: es decir, a los observadores de las Naciones Unidas y los miembros de la cooperación internacional encargados de observarlos, medirlos y analizarlos. El proceso de deconstrucción de la identidad de las guerreras, y sus corporalidades fue doloroso para algunas mujeres indígenas, para quienes su uniforme simbolizaba la seguridad física y emocional, y un conjunto de valores que jugaban el papel de referentes emocionales fundamentales. En el caso de María:

Me dolió quitármelo. Todavía lo guardo. Además, fue muy difícil dejar mi rifle atrás. Para nosotros, las armas eran nuestra protección y el uniforme era un símbolo de respeto e identidad. Me permitía caminar libremente y descubrir muchos lugares. Me permitió defenderme, alcanzar metas personales y ser parte de una lucha colectiva (María, Pondóres, diciembre de 2017).

Sin embargo, a medida que pasaban los meses, algunas excombatientes comenzaron a usar vestidos, reinventando sus identidades de género con ropas coloridas. Poco a poco,

comenzaron a dejar atrás sus botas y uniformes. Estas fueron reemplazadas por sandalias, y muchas participantes comenzaron a pintarse las uñas, y cambiaron radicalmente su apariencia. Durante mis visitas, fui testigo de la transformación de mujeres, como Paula y María. La oportunidad de recrear sus códigos vestimentarios, a través de la reconfiguración de su identidad corporal fue muy interesante pues me ayudó a desarrollar mi capacidad de escucha y a comprender y respetar sus necesidades. Sin embargo, tuve que trabajar fuertemente en una comunicación asertiva, enfatizando en mi rechazo a la lucha armada de las FARC, pero al mismo tiempo, comprender el afecto y respeto que estas tenían por sus uniformes y fusiles.

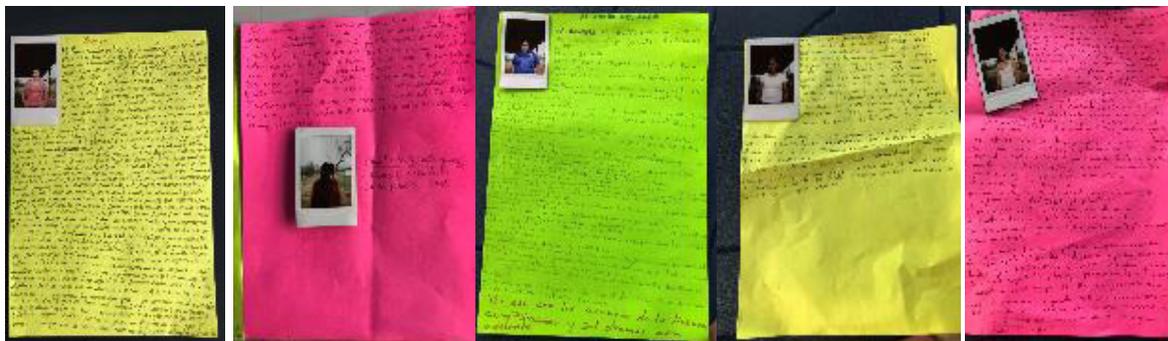
#### **4. Los rostros de la reincorporación: talleres autobiográficos interculturales**

A continuación, quiero centrarme en el análisis de los relatos de dos mujeres indígenas excombatientes quienes participaron voluntariamente en el taller de autobiografías. Este ejercicio fue desarrollado durante dos días en la segunda fase del proceso formativo, con la participación de todas las mujeres. Sin embargo, no todas optaron por el lenguaje escrito, e hicieron aportes a la historia de estas dos protagonistas como en el caso de Paula, Pili y Lina. Es importante resaltar que esta herramienta metodológica buscó articular la observación etnográfica, los mapas corporales y las narrativas asociados a estos, ahondando en la pertenencia étnica y en las tensiones que esta implicó en el proceso de reincorporación. Más allá de la producción de fuentes primarias, busqué la co-construcción de testimonios «dignificantes» de las luchas y el compromiso de estas mujeres indígenas. Observé durante mi inmersión en los ETCR, los enormes retos y las dificultades económicas, y los profundos procesos de estigmatización y discriminación a las se veían expuestas. Por ello, busqué el fortalecimiento de sus capacidades participativas, su autoestima y su empoderamiento político. Al profundizar en el análisis de sus trayectorias, vi como la frontera entre víctimas/ victimarias emergió tenuemente y llena de porosidades. Por ello, con el apoyo de mi colega psicóloga, quisimos ofrecer también un espacio de reconocimiento de sus afectos. El taller estuvo dividido en tres fases (álbumes de la memoria, circulando la palabra y muñecas y ancestras), cada una con un objetivo diferente.

##### **4.1. Álbumes de la memoria**

Esta primera fase, buscó proponer momentos de reconocimiento colectivo y de auto-reconocimiento de los cuerpos y emociones, a través de una sesión fotográfica con una polaroid. Cada participante recibió su retrato corporal inmediatamente después de la toma fotográfica, como regalo, y para su utilización durante el ejercicio autobiográfico. Así, quería romper con el uso extractivo de las fotografías en este tipo de talleres, en donde rara vez se realiza un ejercicio de devolución del material fotográfico, como una forma de reconocimiento de los cuerpos de las mujeres indígenas excombatientes en este momento de la transición. El reconocimiento de estas memorias corporales no contadas a través de la corpografía, buscó ser reforzado por el retrato de las mujeres indígenas exguerrilleras, y un taller de reconstrucción de narrativas personales antes de la incorporación y después de ella, enfatizando en el vínculo con sus comunidades indígenas. Pude realizar además observaciones etnográficas durante estos dos procesos. Me impactó saber que durante muchos años fue imposible para ellas tener acceso a fotografías por el peligro inminente

de que su posición geográfica fuera ubicada por el uso de celulares. Una llamada o una foto, hacía la diferencia entre la vida o la muerte en el monte. El ejercicio permitió, además, la participación de algunas mujeres como fotógrafas, quienes apoyaron la toma de las fotografías, escogiendo los paisajes que servían de fondo, dando además consejos sobre las poses y expresiones corporales más convenientes para el ejercicio.



Fue así, como comencé a indagar en la creación de un espacio intercultural para rescatar este tipo de recuerdos y sus formas de encarnación. Como lo afirma Gutiérrez (2017), la relación entre los testimonios y el arte es muy interesante. Para acceder al hueso del trauma y sus representaciones simbólicas, propone la articulación entre la producción de testimonios y las actividades artísticas (Gutiérrez, 2017). Este tipo de metodologías también son retomadas por Smith (1999) y McLean (2018) como formas decoloniales de colaborar. El lenguaje de las imágenes, las fotografías, las metáforas y el lenguaje del cuerpo como espacio de observación pueden contribuir al cerramiento de brechas entre las culturas. Así, puesto que las formas creativas son altamente simbólicas y pueden penetrar en diferentes ámbitos de la conciencia y proporcionar transformaciones personales y culturales, este ejercicio sirvió como una herramienta de recolección de testimonios de vida (Lengel, 2005; Al-Adeeb, 2008). Obras similares como la de Dena Al-Adeeb (2008) reconstruyen la memoria femenina dolorosa proporcionando herramientas para la curación personal y colectiva. Me inspire también en la obra de Christine Vega (2018) y Vizenor (2008), quienes visibilizan sus propias heridas, como un acto activista para recordar y reconstruir.

#### 4.2. Circulando la palabra

La mayoría de las mujeres participantes entraron muy jóvenes a la guerrilla, después de experiencias tempranas de violencias múltiples. Sol inició su historia narrando experiencias de duelo y abandono, y el ingreso a la guerrilla, como único medio para escapar a la sumisión de su padre y hermano indígenas. Estudios realizados por Blair y Nieto (2004), Ibarra (2009), Lelière *et al.*, (2004), Londoño y Nieto (2006) y Toro (1994), coinciden en que las condiciones para la incorporación de las mujeres en las guerrillas contemplan situaciones dramáticas de limitación económica, baja escolaridad de sus miembros, trabajo infantil para incrementar el ingreso familiar, familias tradicionales que cumplen con los estereotipos de género, padres y en algunos casos madres maltratadores y prácticas de violencia contra las mujeres y niñas.

En palabras de Ibarra, muchas mujeres ingresaron a la guerrilla por venganza, buscando poder, como escape o huida del maltrato familiar y/o por déficit emocional y buscando camaradería y *esprit du corps* (2009). Narrativas de incorporación como acto de agencia,

son analizadas por Anctil, en el caso de las excombatientes de Santander (2017). En este sentido, en la Guajira y en el Cesar, observé la experiencia de Sol, María y Pili, indígenas kankuama, wiwa y wayúu respectivamente, quienes fueron víctimas a muy corta edad de la violencia paramilitar que azotó sus territorios y comunidades indígenas. Estas ingresaron a la guerrilla buscando venganza, tramitando sus duelos, o buscando transformarse en guerrilleras, como respuesta al asesinato de padres o a la violación sexual de parientes cercanas por parte de las AUC. Estas formas de violencias diferenciadas y superpuestas, impidieron a estas mujeres indígenas el seguimiento de un proceso de escolarización normal. Por ello, María, me pidió ser su escribiente durante la realización de su autobiografía, pues estaba validando sus estudios, y justamente en el aprendizaje de la lectoescritura.

Así, por parejas, las talleristas nos adentramos en sus historias, escuchando atentamente y escribiendo pasajes de sus vidas. Otras mujeres, me solicitaron hojas y se dedicaron a escribir durante la noche. Al día siguiente, me preparé para adentrarme en sus dolores y alegrías, en un círculo de la palabra, que construimos cuidadosamente a través de un óvalo blanco formado por las sillas plásticas blancas, que jugaron el papel de contenedor emocional. Fuimos testigas durante más de 5 horas de los recuerdos dolorosos, y las memorias corporales que emergieron a través de distintos registros, lenguajes y tonos. La mayoría de las mujeres participantes oscilaban entre los 18 y los 41 años. Las participantes más jóvenes, fueron Pili y Sol, quienes estaban entre los 18 y 21 años. Estas dos jóvenes, fueron criadas y formadas en la guerrilla, pues su ingreso tuvo lugar hacia los 11 años. Ninguna de ellas, tuvo hijos durante la guerra. Algunas están en pareja, o en embarazo, y es desde allí y sus relaciones de amistad, que han venido estructurando sus referentes emocionales y económicos para la elaboración de micro-proyectos productivos para su reincorporación. Lamentablemente, durante su reincorporación su situación sigue siendo de alta vulnerabilidad.

#### 4.2.1. Sol: mujer kankuama

Esta mujer indígena nació aproximadamente en 1996 en territorio Kankuamo en la Sierra Nevada de Santa María. Su verdadero nombre es Adriana. Combatió en el Frente 19 durante más o menos 10 años, después de su ingreso a los 11 años de edad. El período de su incorporación, corresponde con fuertes violencias paramilitares contra su territorio ancestral, y la persecución de los líderes Kankuamos por el secuestro y asesinato en territorio Kankuamo de Consuelo Araujo, «la Caciqua», a manos de las FARC, ante su rescate iniciado por el ejército nacional. A sus 23 años, tras la desmovilización, terminó sus estudios de bachillerato en el ETCR, y es actualmente una de las encargadas de los temas de género en Tierra Grata. Sol describió su incorporación a la guerrilla de la siguiente manera:

Mi abuela me crio, nunca conocí a mi madre. Yo viví varios años en Valledupar con ella hasta que murió. Su muerte, fue muy difícil para mí, pues mi padre me vino a buscar tras su muerte, y me llevó para la Sierra cuando yo tenía 9 años. Mi vida con él fue muy dura y triste. Yo vivía con él y con mi hermano, y me tocaba hacerme cargo de la casa. Yo no quería vivir más con ellos, y me gustaba ver a los guerrilleros cuando llegaban al pueblo. Yo desde pequeña me quería ir con ellos, para tener una mejor vida. Le pedí varias veces al comandante el ingreso, pero él me decía siempre que estaba muy pequeñita. Sólo hasta que cumplí 11 años, después de varios intentos, aceptó mi ingreso y me asignó a la rancho [la cocina]. Paula me dio la bienvenida. Ella siempre me ha cuidado, y durante esos años me enseñó muchas cosas. Ella ha sido como una madre para mí (Sol, Pondóres, diciembre de 2017).

Sol resaltó en su autobiografía, experiencias traumáticas tempranas asociadas a la pérdida de su cuidadora principal, su abuela materna, y la ruptura con su comunidad originaria de afectos constituida por esta y su tía materna. Tras la muerte de la primera, y ante la imposibilidad de su tía de hacerse cargo de su crianza, su padre, indígena kankuamo, con quien no tenía mucho contacto, retomó la potestad sobre ella, trasladándola a una comunidad indígena atravesada por la violencia paramilitar ante el control territorial histórico de la guerrilla. Esta situación de aislamiento, transformación de su rol de niña, a encargada de oficios diversos en un hogar compuesto por hombres indígenas, la exposición a la violencia paramilitar de forma directa en territorio Kankuamo, la ruptura con su tía y la obligación de asumir roles tradicionales en el cuidado de padres y hermanos, culturalmente normalizados en la comunidad, pero no en el caso de Sol, incubó un profundo rencor hacia su padre, el cual se vio suspendido, cuando esta se incorporó a la guerrilla y se transformó en una niña soldado. Por ello, algunas excombatientes indígenas como ella, hacen referencia a la incorporación como una forma de ruptura con los estereotipos sexuales, y una respuesta al «entronque patriarcal» enfrentado por las mujeres y niñas indígenas. Así, es interesante como las escogencias de esta niña y luego joven indígena, recogen varios de los planteamientos del feminismo territorial comunitario propuesto por Lorena Cabnal, quien aboga por la defensa del «cuerpo-tierra-territorio» de las mujeres y niñas indígenas en los contextos comunitarios (2016). Así, lo manifestó en el siguiente apartado:

Durante los años de guerra, caminando la Sierra, fui testigo de cómo los pueblos indígenas ejercen demasiada subyugación de sus mujeres. Por ejemplo, cuando una niña indígena se desarrolla (primera menstruación), se la entregan a un hombre por lo general mayor, en matrimonio. Así, ella ya no puede estudiar, pues se tiene que ocupar del marido y los niños. Y le toca a ella, estar atendiendo todo el día. Aquí, con la guerrilla, todos hacemos los mismos trabajos de la misma manera. Para tomar las decisiones, todo se vota (Sol, Pondóres, diciembre de 2017).

Siguiendo el razonamiento de Cabnal en el caso de Sol, pienso que esta se unió a las FARC como una forma de resistencia contra el «entronque patriarcal» que deben enfrentar las mujeres y niñas indígenas en sus comunidades, el cual, constituye un amalgama de concepciones patriarcales de los colonos y de algunos hombres indígenas, que ejercen formas de violencia contra estas a través de matrimonios forzados a temprana edad, que como lo afirma la autora, no hacen parte de las memorias ancestrales espirituales de los pueblos originarios, y por ende, deben ser combatidas y revisadas por los emergentes procesos territoriales de mujeres indígenas (2017). En el mismo sentido, una antigua comandante Paula, afirmó:

Conocimos el patriarcado en nuestras comunidades. Pero en las FARC, obtuvimos conocimientos que nos permitieron tener una visión crítica de la tradición indígena. Las mujeres indígenas a menudo están subordinadas a la cultura. Nos dicen que las mujeres indígenas nacimos para estar en casa y hacer mochilas, para cuidar a los niños y a los animales y para servir a nuestros esposos. Pero mire, a lo largo de esta batalla nunca hemos visto a una mujer cabilda [líder indígena] (Paula, Pondóres, diciembre de 2017).

Después de 25 años en la guerra, Paula y Sol mantienen su identidad Kankuama. La afiliación étnica se materializó en historias personales como un importante marcador iden-

titario. Julia, otra de las exguerrilleras kankuama insistió en este hecho: «Cuando me uní, a diferencia de afuera, me sentía orgullosa de ser una mujer indígena, nadie se burlaba de mí. Aquí, todos somos iguales» (TG, Enero 2018). Para éstas ex combatientes indígenas hubo una revitalización de su identidad étnica durante la reincorporación, enriquecida por el discurso de género de las FARC. Sin embargo, la dificultad del diálogo con las autoridades indígenas, fue dando lugar a una identidad indígena de las mujeres exguerrilleras, desarrollada en el relacionamiento con entidades nacionales e internacionales, quienes han adoptado el enfoque diferencial.

En la misma línea, otras ex combatientes wiwa y wayuú, como Pili y María, afirmaron cómo fueron testigos de terribles masacres y violencia sexual contra mujeres de la mano de los paramilitares y decidieron unirse a la guerrilla a causa de ello. Verbalizaron sus sueños de reincorporación en torno a proyectos sociales y planes de estudio para aquellas comunidades indígenas «que son los guardianes de los árboles, las aguas cristalinas y viven en el frío inclemente y el hambre de la Sierra» (María, TG, enero de 2018). Los batallones, frentes y comandantes se convirtieron en referentes emocionales para ellas, los cuáles comenzaron a dar paso a recompuestas relaciones familiares indígenas tras la desmovilización.

Las mujeres indígenas excombatientes, narraron acciones feministas a muy corta edad, basadas en el deseo de autonomía, emancipación, y en algunos casos venganza. En todos los casos, estas cuestionaron las estructuras de poder paramilitar, o las designaciones de la cultura patriarcal indígena, generando una transgresión del género y los roles tradicionales establecidos al interior de sus comunidades (2009).

Fue así, como muchas de ellas encontraron en la representación corporal de la guerrillera, en el símbolo del uniforme y del fusil, una mujer poderosa, libre, con oportunidades que su espacio social y cultural no les ofrecía. Así, rompieron con un tipo de mujer, familia, destino social y sexualidad indígenas, al entrar a la guerrilla. Su incorporación les permitió hacer parte de la revuelta que muchas mujeres habían iniciado contra el trabajo doméstico y la redefinición feminista del trabajo, la lucha de clases y la crisis capitalista, para retomar los términos de Federici (2016, p. 29).

#### 4.2.2. María, mujer wiwa

María nació el 2 de Julio de 1978 en San Juan del Cesar (Guajira). Es hija de una familia humilde de la región de Potrerito. Su padre era miembro de una familia afrocolombiana y su madre es de origen wiwa. Tenía 8 hermanos con quienes creció en una finca en Curazao<sup>1</sup>. Durante el círculo de palabra, María recordó su infancia antes de la guerrilla, cuando vivía en la finca familiar. Sus recuerdos estaban atravesados por la alegría y la nostalgia sobre el bienestar que sintió al lado de sus padres y hermanos durante su infancia.

Me críe ahí en el ambiente del pueblo. La casa de mis padres era de barro en morcones de madera de guayacán, corazón fino, varas de fique y barro. Tenía un patio grande, árboles de chirimoya, limón, cerezas, cultivos de yuca, maíz, popocho, cuatro filos, ahuyama, batata, fríjol de cabecita negra o guajirito, fríjol rosado y patilla. A nosotros nos criaron a punta de fríjol y maíz. Todos los días nos tocaba pilar y hacer bollo o arepa. Se acompañaba con queso y suero. La sobremesa era agua de maíz. Criábamos gallinas criollas, marranos, chivos y bestias. Mi papá trabajaba en los cultivos ya mencionados e iba a vender a Valledupar yuca, maíz, chirimoya y limón. Él era también amansador de bestias, mulas y caba-

1. El corregimiento de Curazao pertenece al municipio de San Juan del Cesar, y está ubicado en la Baja Guajira.

llos. Mis padres eran analfabetas. La familia de mi padre, nunca compartió su relación con mi madre, por ser ella indígena. Poco a poco fuimos organizando la finca de mis padres. En esa época la vida era buena en esa región. Dormíamos con las puertas abiertas, en una enramada. La gente y las poblaciones en esa época eran sanas. La situación se daña desde 1996<sup>2</sup> con la incursión de los paramilitares y el desplazamiento de los pobladores (María, Tierra Grata, Enero 2018).

A diferencia de sus dos compañeras, María evocó recuerdos positivos de su infancia al lado de su padre, quien representó para ella seguridad y afecto. Sin embargo, tuvo que dejar su familia nuclear para entrar en el servicio doméstico a muy corta edad para contribuir a la economía familiar y los estudios de sus hermanos. Su padre era cantor en el pueblo, y su madre se encargaba de la finca. En octubre del 2002 su familia fue desplazada por la violencia paramilitar. Es así, como ingresa a las FARC debido al asesinato de su padre y las amenazas contra su familia.

Como no todo es color de rosa, el 18 de octubre del 2002 nos desplazan, y se dañan los sueños de esa gran familia. Yo era la mayor con mi hermano. Me llené de miedo, pues habían matado a mi padre, y a todos los de mi familia nos habían amenazado. Yo veía cuando los guerrilleros pasaban por el camino de la finca, y entonces me fui con ellos. Fue algo muy duro para mi familia que yo me fuera. También para mí, fue difícil acostumbrarme a la vida en las montañas, en el monte. Aprender a caminar en la noche, las largas marchas con el peso del equipo, aprender a defenderse de un adversario que no conocíamos, ni entendíamos. Estábamos en medio de un conflicto, era muy difícil (María, Tierra Grata, enero del 2018).

Al igual que muchas de las excombatientes entrevistadas por Ibarra (2009), María se incorporó a las FARC por venganza y para asegurar su vida y la de su familia frente a nuevas incursiones paramilitares. Su decisión en este sentido, «estuvo prescrita por la polarización del conflicto y las disputas por el control territorial» (Ibarra 2009). María describió a la organización como una escuela en donde aprendió a valorarse y a ser una mejor persona. Sin embargo, manifestó buenas relaciones con sus hermanos y su madre, a quien rendía tributo permanentemente reivindicando su pertenencia wiwa.

Yo me pinto yendo a todos esos caseríos con ayuda para los indígenas que están en el olvido total por parte de los gobernantes. A pesar de que ellos se mueren de hambre, no dejan a la Sierra Nevada sola. Protegen los sitios sagrados, y prohíben que la gente que llega se bañe. Tienen costumbres propias en sus kankurwas, en donde los *Mamos* mambean la conchita de mar con hoja de coca (María, Tierra Grata, enero del 2018).

Sus actividades se han centrado en el último año en actividades agrícolas en la Granja Nueva Colombia a través de la siembra de tomates, yuca, maíz y frijol orgánicos. Como lo observé en varios de los ejercicios desarrollados con María, ella reivindicó durante todo el proceso formativo su identidad wiwa. Sin embargo, no observé ningún acercamiento a las organizaciones indígenas wiwa, ni a las comunidades wiwa cercanas a Póndores, a pesar de que durante los ejercicios de memoria y la elaboración de «ancestras y muñecas», todas, representaron como uno de sus principales referentes a sus abuelas kankuama, wiwa y wayúu respectivamente. María está en pareja con un joven excombatiente, con quien tuvo a su primer hijo hace algunos meses. Observé como el cuerpo colectivo guerrero dibujado por el grupo de María en la primera parte del Diplomado, fue transformándose

2. La incursión paramilitar inicia en el departamento en la década de los años 1980 hasta su desmovilización en el 2006.

y re-significándose a través de la reinención de una nueva corporalidad alrededor de la maternidad, en conexión con sus orígenes indígenas, en los ejercicios individuales como el retrato y la autobiografía (Pérez, 2017). Retomando los términos de Armitage, su cuerpo militarizado y la anulación de lo hegemónicamente considerado como lo femenino, fue cediendo hacia una corporalidad desmilitarizada, reinventada desde su identidad indígena, la seductora imagen de la mujer caribeña, un nuevo cuerpo para el trabajo agrícola y ahora una mujer embarazada (Armitage, 2003). Como lo afirma Ibarra en su trabajo, en el caso de María, la dilación de la maternidad hasta la reincorporación ha implicado la emergencia del cuerpo embarazado.

### 4.3. Evocando a las abuelas indígenas

En la fase final del proceso, desarrollé un taller sobre la elaboración de muñecas. Quiero detenerme en primer lugar en Lina, una joven wayúu de unos 20 años. Lina, originaria de La Guajira, no participó en los talleres autobiográficos, sin embargo, se mostró muy entusiasmada por el taller «Ancestras y muñecas» (Foto 4). Ante mi pregunta sobre por qué escogió representar a su abuela wayúu, me contó lo siguiente:

Mi abuela era una mujer wayúu. Ella me cuidó desde que yo tenía 7 años hasta que me fui para la guerrilla. Al volver a visitar a mi familia después del desarme, mi abuela ya había muerto. Por eso decidí recordarla a través de esta muñeca (Lina, Tierra Grata, Abril 2018).

Las prácticas corporales de las mujeres wayúu implican que la niña se someta a procesos de formación o moldeamiento corporal (como el aprendizaje de los oficios del hogar, uso de *japunas* y *tirapos* (fajas), y rituales como el «encierro»). En este proceso formativo tradicional, las abuelas, tías y madres juegan un rol fundamental (Durán, 2010). Por ello, durante la representación corporal del objeto-muñeca, aparecieron diferentes sentidos y representaciones simbólicas sobre los cuerpos de las mujeres indígenas, como en el caso de Lina. Algunas culturas como la wayúu, han utilizado las muñecas para narrar cuentos, expresar deseos o temores, materializar lenguajes y comunicaciones diversas o establecer vínculos con otro espacio-tiempo. En este caso, me interesaba profundizar en la representación de los cuerpos de las mujeres indígenas wayúu por parte de las participantes, poco estudiada en la región (Durán 2010). Retomando esta idea, Lina, joven exguerrillera wayúu, a través de la elaboración de la muñeca de la Abuela Lucinda, contribuyó a la reproducción de los saberes indígenas asociados a ella, reafirmando su pertenencia étnica al clan que esta lideró en vida. Es importante recordar que las mujeres wayúu, poseen una práctica cultural denominada: «las wayunkeras» o mujeres de barro. Estas permiten la transmisión cultural del legado de las mujeres wayúu, y han sido usadas como recurso pedagógico para iniciar a las niñas en la educación sexual, en el rol de la mujer en la cultura, y sus prácticas tradicionales relacionadas con la corporeidad (Durán 2010).

El taller de muñecas, permitió también a Paula, mujer kankuama, representar a su abuela Mama Chichi, mayora Kankuama, también fallecida. Fue así como emergieron las mantas guajiras, wiwa y kankuamas vistiendo a las mujeres-ancestras. Este taller, nos relanzó a la memoria colectiva de los referentes femeninos indígenas de las participantes. Como lo afirma Ibarra, algunas identidades pre-incorporación como la indígena, quedaron en segundo plano, siendo postergadas y reemergiendo durante la reincorporación (Ibarra, 2009). Sin embargo, estas mujeres indígenas, no se reapropiaron durante la rein-

corporación del uso de los vestidos tradicionales en su cotidianidad, o en momentos de celebración como lo mostraré a continuación.

#### 4.4. De guerreras a princesas

Como lo muestra Anctil, el uso de nuevos códigos vestimentarios para las excombatientes indígenas, representó una oportunidad para reinventar su corporalidad y subjetividad, puesto que durante su vida «adentro» de la organización y en la guerra, el porte del uniforme militar era estrictamente obligatorio. El uso del uniforme las liberó y alejó de las exigencias estéticas del vestido tradicional indígena, pero implicó el control del cuerpo y la disciplina vestimentaria, anulando en cierta forma su feminidad, interrumpiéndola o reprimiéndola en su re-invenición cotidiana como guerrilleras. Según lo narraron Paula y Sol, en su primer encuentro con las autoridades indígenas en el ETCR, prepararon con mucha dedicación danzas tradicionales como el chicote, para el encuentro con sus autoridades y familias kankuamas. Para la presentación de las danzas, usaron mantas kankuamas elaboradas por ellas mismas. Sin embargo, la reacción de las autoridades indígenas fue implacable: «ustedes no pueden usar la manta tradicional, pues son exguerrilleras» (Conversatorio con Paula y Sol, Tierra Grata Mayo, 2017). Aquí es importante resaltar, que dentro de la memoria corporal del «renacer kankuamo» y su construcción identitaria, esta danza es considerada como la «más indígena y más tradicional», como el resultado histórico de movimientos corporales acumulados dentro de la memoria colectiva del pueblo (Mateus, 2016). Este hecho, desincentivó el uso de la manta en las exguerrilleras kankuamas y la danza del chicote, abriendo, sin embargo, otros caminos posibles. Así pude observarlo durante la explosión de la disciplina vestimentaria guerrillera e indígena, durante la ceremonia del diplomado, en abril del 2018. Cada una de las participantes, transgredió la jerarquía corporal guerrillera en la que sólo según Anctil, las compañeras de los comandantes podían vestirse «común y corriente», «verse más bonitas» y mantener «las uñas pintadas» (Anctil, 2017).

Figura 3: «De guerreras a princesas». En esta fotografía, aparezco con María quien usa un traje largo de seda rojo para su grado. Hoy conviven en un mismo cuerpo, la identidad guerrera de la excombatiente que fue por 20 años, la madre gestante de un niño de la reincorporación, la joven indígena wiwa que ingresó a la guerrilla, y la agricultora comunitaria de los proyectos productivos de los ETCR de Pondóres.

Figura 3 . De guerreras a princesas



Fuente: Elaboración propia

La ceremonia de grado, mostró una reapropiación de la feminidad bajo el uso de vestidos largos, telas coloridas, tules y sedas, tacones y plataformas variadas, maquillaje, peinados, alisados y manicures trabajadas durante varias horas, generando imágenes que no parecían coincidir con los códigos vestimentarios kankuamos, wiwa o wayúu, representados en las muñecas de las ancestras. Muy temprano, en medio de las múltiples actividades de organización de la recepción de los invitados al grado, la organización del salón, la finalización de los talleres, las mujeres indígenas planeaban citas con la peluquera y manicurista que las atendía por turnos en los alojamientos de Tierra Grata.

## 5. Conclusiones

El uso de la corpografía, me permitió indagar gráficamente sobre la memoria corporal colectiva de las mujeres indígenas exguerrilleras de una manera participativa. Así, sus cuerpos emergieron como lugar de representación y construcción identitaria, enfatizando en los códigos vestimentarios asociados al uniforme y su paulatino abandono durante la transición. El vestuario como forma de recreación de la identidad de género y de materialización de la subjetividad, sirvieron para transitar de la guerrera hacia otras subjetividades femeninas como la indígena (Fournier, 2002). Algo aparentemente superfluo como la producción del vestuario, emergió como nuevo «material de la subjetividad» volviéndose un lugar de observación perfecto para la fabricación de lo social (Latour 1991; Law y Mol, 1995).

El attas de cuerpos guerrilleros, acompañados de las narrativas durante la socialización de estos, me permitió adentrarme en algunas dimensiones colectivas y en los atisbos de sus historias individuales. Pude observar, cómo fue emergiendo de manera *caleidoscopar* un proceso de construcción identitario complejo, en el que se traslaparon durante largos años, la identidad de la mujer guerrillera, con la de la mujer indígena guerrillera. El uso de la autobiografía y del retrato fotográfico, me permitió ahondar de manera individual, en las pistas develadas por las corpografías de manera más íntima con cada una de las participantes, y en su pertenencia étnica y las memorias corporales asociadas.

Fue tras el uso de estas técnicas, como pude ahondar en las identidades indígenas que habían permanecido latentes, asociadas a pérdidas y duelos por la violencia paramilitar y en algunos casos a situaciones de vulnerabilidad y abandono. Sin embargo, estas re-emergieron con fuerza, tras el encuentro con las familias y comunidades indígenas, y ante la búsqueda de recrear corporalidades nuevas para reinventarse como mujeres indígenas «civiles». No en todos los casos, fueron bien recibidas por las autoridades indígenas, sin embargo, el ejercicio de la elaboración de cuerpos de muñecas y el recordar a sus ancestras indígenas, permitió la re-emergencia de mantas y vestidos tradicionales indígenas, habitando sus memorias corporales antes de la incorporación, y como un referente emocional durante la reincorporación. Sin embargo, en el momento de la celebración, del presentarse en público, ante la cooperación internacional, la ONU, sus familias, y las autoridades políticas de los ETCR y de la región, y tras la frustración de no ser consideradas como dignas de usar el vestido tradicional indígena por algunas autoridades indígenas, este grupo de mujeres optó por usar un «ajuar de princesa», basadas en el deseo de fabricar un cuerpo adornado para la celebración. Así, el uso del vestido de fiesta para el grado, mostró un exceso de feminidad, ocultada y reprimida durante la guerra. La corporalidad que las mujeres buscaron privilegiar, fue una mezcla entre, la reapropiación y la celebra-

ción de una «concepción hegemónica de lo femenino» y la fuerza de la experiencia de supervivencia en situaciones extremas de la antigua guerrera (Daly, 1984).

Estas nuevas identidades en producción y recreación, basadas en lo aprendido, y en lo exploratorio, aparecieron como espacios de libertad y autonomía individual, tras la posibilidad de tener el tiempo, los lugares, algunas condiciones materiales y la mirada del «otro» sobre ellas, para centrarse en sus corporalidades lejos del uniforme y el fusil, y al mismo tiempo de las mantas y vestidos tradicionales indígenas. Sin embargo, estos nuevos procesos, también obedecieron al moldeamiento y al disciplinamiento corporal e identitario e impuesto implícitamente, por la mirada de los asistentes al grado, a quienes las egresadas del diplomado querían impresionar.

## 6. Referencias bibliográficas

- Anctil, Priscyll (2017) *Cuerpos vulnerados, cuerpos violentos: Narrativas de mujeres e proceso de reintegración en Bucaramanga, Santander*, Bogotá, Editorial Corporación Descontamina.
- Armitage, John (2013) Militarized Bodies: An introduction, *Body & Society*, n° 4, pp. 1-12.
- Blair, Elsa y Nieto, Yoana (2004) Las mujeres en la guerra: una historia por contar, *Revista Universidad de Antioquia*, n° 277, pp. 12-26.
- Brown, Sara (2014) Female Perpetrators of the Rwandan Genocide, *International Feminist Journal of Politics*, n° 16, pp. 448-469.
- Butler, Judith (2009) *Frames of war: When is life Grievable?* New York, Verso.
- Cabnal, Lorena (2016) *Comunidad, cuerpo y territorio: feminismos y ambiente*. En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=gyjSxocXVf4>
- CNMH (2017) *La guerra inscrita en el cuerpo. Informe nacional de violencia sexual en el conflicto armado*. Centro Nacional de Memoria Histórica. En línea: <file:///C:/Users/pau3511/Downloads/la-guerra-inscrita-en-el-cuerpo.pdf>
- Duran, Víctor (2010) Cuerpo y educación en la cultura Wayúu, *Revista educación física y deporte*, Vol. 29(2), pp. 239-265.
- Daly, Mary (1984) *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Londres, The Women's Press.
- Dietrich, Luisa (2014) La «compañera política»: Mujeres militantes y espacios de «agencia» en insurgencias latinoamericanas», *Colombia Internacional*, n° 80, pp. 83-133. <https://doi.org/10.7440/colombiaint80.2014.04>.
- Fals-Borda, Orlando y Víctor Manuel Moncayo (2009) *Una sociología sentipensante para América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Enloe, Cynthia (2004) *The Curious Feminist: Searching for Women in a New Age of Empire*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Foucault, Michel (1982) The Subject and Power, en Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul (eds.) *Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago, pp. 208-226.
- Fournier, Valérie (2002) Fleshing out Gender: Crafting Gender Identity on Women's Bodies, *Body & Society*, Vol.8(2), pp. 55-77.
- Gardam, Judith y Charlesworth, Hillary (2000) Protection of Women in Armed Conflict, *Human Rights Quarterly*, Vol. 22(1), pp. 148-166

- Ibarra, María Eugenia (2009) *Mujeres e insurrección en Colombia. Reconfiguración de la identidad femenina en la guerrilla*, Santiago de Cali, Universidad Javeriana.
- Jiménez, Carolina (2014) Las mujeres y la guerrilla: ¿Un espacio para las políticas de género? *Araucaria*, Vol. 16(32), pp. 383-397.
- Katto, Jonna (2013) Bodies at war. Women Ex-combatants' Embodied Memories of Mozambique's Liberation Struggle. En línea. <https://outlook.office.com/owa/?realm=urosario.edu.co&path=/attachmentlightbox>
- Latour, Bruno (1991) Technology is Society made Durable, en Law, John (ed.) *A Sociology of Monsters*, Londres, Routledge.
- Law, John and Annemarie, Mol (1995) Notes on Materiality and Sociality, *Sociological Review*, Vol. 43(2), pp. 274-294.
- Lelière, Christiane; Moreno, Graciliana and Ortiz, Isabel (2004) *Haciendo memoria y dejando rastros: Encuentros con mujeres excombatientes del Nororiente de Colombia*, Bucaramanga, Colombia, Fundación mujer y Futuro.
- Londoño, Luz María (2005) La corpOralidad de las guerreras: una mirada sobre las mujeres combatientes desde el cuerpo y el lenguaje, *Revista de Estudios Sociales*, nº 21, pp. 67-74.
- Londoño, Luz María y Nieto, Yoana (2006) *Mujeres no contadas. Procesos de desmovilización y retorno a la vida civil de mujeres excombatientes en Colombia 1990-2003*, Medellín, INER-La Carreta.
- Maluf, Sonia (2002) Corpo e Corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas, *Esboços (UFC)*, nº 9, pp. 87-101.
- Mateus, Daniel (2016) *El cuerpo indígena kankuamo. Proceso, flexibilidad y memoria*, [Tesis de sociología], Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Mosquera, V.E y Holguín, C.J. (2001) El componente de género en movimientos guerrilleros desde la percepción de excombatientes. [Tesis inédita], Cali, Universidad del Valle.
- Pérez, Andrea (2017) Los cuerpos de la guerra. Análisis de los procesos de construcción corporal y subjetiva en los militantes, *Ágora U.S.B.*, nº 17.
- Richter, Gerard (2013) *The Gerhard Richter Blog*. En línea: <https://www.gerhardrichter.com/en/art/atlas/atlas17677/?&p=1&sp=32>
- Thomann, Matthew (2016) Zones of Difference, Boundaries of Acces: Moral Geography and Community Mapping in Abidjan, Cote d'Ivoire, *Journal Of Homosexuality*, Vol. 63(3), pp. 426-436.
- Toro, Beatriz (1994) La revolución o los hijos: mujeres y guerrilla. [Tesis de grado, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades], Bogotá, Universidad de los Andes.
- Vásquez, María Eugenia (1998) *Escrito para no morir Bitácora de una militancia*, Bogotá, Ministerio de Cultura. En línea: <http://www.bdigital.unal.edu.co/47122/1/9588052599.pdf>
- Vega, Crhistine (2018) Othermotherwork: testimonio and the refusal of historical trauma, *International Journal of Qualitative Studies in Education*, nº 31, pp. 223-230.
- Vizenor, Gerald (2008) *Survivance: Narratives of native presence*, Lincoln, NE, University of Nebraska Press.
- Warburg, Aby (2013) *The Aby Warburg Blog*. En línea: <http://warburg.library.cornell>
- Wahidin, Azrini (2016) *Ex-combatants, Gender and Peace in Northern Ireland*, London, Palgrave Macmillan.

Cómo citar este artículo • How to cite this paper

---

Santamaria, Ángela (2019) Memorias corporales de mujeres indígenas excombatientes de las FARC en Colombia: De «guerreras a princesas» en los Espacios Territoriales de Formación y de Capacitación (ETCR) de Tierra Grata y Pondóres, *Revista de Cultura de Paz*, Vol. 3, pp. 153-171.

---

Sobre el autor • About the Author

---

Profesora Titular de Carrera de la Universidad del Rosario. Doctora en Sociología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS). Su tesis de grado «la construcción social de los derechos de los pueblos indígenas: un estudio transnacional a partir del caso colombiano» fue dirigida por Yves Dezalay en el seno del laboratorio de Sociología Europea (CSE). Abogada de la Universidad Externado de Colombia y maestra en filosofía de la Universidad Javeriana. Miembro fundador de la Escuela Intercultural de Diplomacia Indígena (EIDI). Ahora forma parte del Centro de Estudios sobre Paz, Conflictos y Postconflictos de la Universidad del Rosario. Ha escrito libros y artículos sobre los procesos de resistencia de las mujeres indígenas en Colombia y educación para la paz.