



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

**“U’Y NASA PWESX”. ENTRE MUJERES NASA DE LA DIÁSPORA URBANA.  
(Re) pensando interseccionalidad, multiculturalismo y comunidad entre el Cauca y  
Bogotá.**

**Lady Katherine Galeano Sánchez**

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Estudios de Género

Bogotá, Colombia

2016

**“U’Y NASA PWESX”. ENTRE MUJERES NASA DE LA DIÁSPORA URBANA.  
(Re) pensando interseccionalidad, multiculturalismo y comunidad entre el Cauca y  
Bogotá.**

**Lady Katherine Galeano Sánchez**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al  
título de:

**Magíster en Estudios de Género y Desarrollo**

Línea de Investigación:

Globalización, Desigualdades Sociales y Políticas Públicas

Directora del Trabajo de Grado:

Ph.D., Astrid Ulloa Cubillos

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Estudios de Género

Bogotá, Colombia

2016

***Hablar en Lenguas***

*Mis queridas hermanas, hay muchos peligros que confrontamos como mujeres de color. No podemos trascender los peligros, ni ascender sobre ellos. Tenemos que atravesarlos y esperar que no tengamos que repetir la acción.*

Gloria Anzaldúa

*El tejido es organización, unión en la resistencia, cosmovisión, fertilidad ... El primer tejido que nosotras hacemos, es solo nuestro, no se puede obsequiar, no se puede vender.*

Karina Barreto UI

*Estamos resistiendo porque el mundo tiene cura.*

Guaguis

# Agradecimientos

A las mujeres nasa participantes de esta investigación, les agradezco los amplios aprendizajes, por permitir comprender la libertad como el lugar de la memoria femenina. A Benilda Yoino, Ceneida Julián y Oliva Prado por sus resistencias y luchas. A Karina B. Ul, Nora Ibito, Lorena Villegas y Neri Aquino por los sueños de construir una nación nasa de oportunidades para las mujeres.

A Luz Mary Embus, Elisabeth Ivito, y Fabiola Piñacue, por los acercamientos al universo de las nasa desde sus experiencias de vida.

A Ezequiel Apio, Fidel Villegas y Jaime Collazos por brindarme caminos de comunicación con el pueblo y la cultura nasa.

A la profesora Astrid Ulloa por su paciencia, apoyo, guía y gran contribución.

A mis compañeras de maestría Andrea Neira, Natalia Santiesteban, Alexandra Riveros y Catalina Zota por la compañía en este viaje de investigar, a pesar de los diversos ritmos.

A las profesoras Ochy Curiel, Catherine Ramos y Mónica Espinosa por sus aportes para mejorar este trabajo.

A mis amigas Johana Navarrete y Meike Werner por la compañía y el encuentro en medio

A mis padres, hermano y Victoria por los cuidados y comprensión.

A Daniel por el amor y cariño para mí y este trabajo.



## Resumen

Este trabajo presenta una aproximación al proceso migratorio (diaspórico) y de (re)construcción comunitaria hacia y en la ciudad de Bogotá del pueblo indígena colombiano nasa, a partir de experiencias y subjetividades de mujeres nasa, contenidas en 7 relatos biográficos que describen a profundidad tensiones entre género, etnia, generación y racismo, que se encuentran en medio de la migración y la preceden, junto a procesos que posteriormente llevan a la (re)construcción comunitaria, en concordancia se desarrolla una óptica interseccional particular (metodológica y analítica).

Los relatos biográficos se orientan en términos de dos generaciones para indagar en los impactos del multiculturalismo colombiano en los procesos de identificación étnicos femeninos de las participantes, al igual que rastrear experiencias y resistencias frente al racismo en el proyecto de Estado nación del mestizaje y sus rezagos en el proyecto de Estado nación que reconoce la diversidad cultural.

**Palabras clave:** Mujeres indígenas, pueblo nasa, migración, interseccionalidad, multiculturalismo, Cauca, Bogotá, Colombia.

## Abstract

This work presents an approximation to the migratory (diasporic) and community (re) construction process, towards and in the city of Bogota of the Colombian indigenous people nasa, based on experiences and subjectivities of nasa women, contained in seven biographical stories that describe in depth, tensions between gender, ethnicity, generation and racism, which are in the midst of migration and precede it, together with processes that later lead to community (re) construction, according to a particular intersectional point of view “intersectional optics” (methodological and analytical).

The biographical stories are oriented in terms of two generations to explore the impacts of Colombian multiculturalism on the processes of female ethnic identification of the participants, as well as to track experiences and resistance against the cluster in the project nation state of mestizaje and its lags in the nation-state project that recognizes cultural diversity.

**Keywords:** Indigenous women, nasa people, migration, intersectionality, multiculturalism, Cauca, Bogotá, Colombia.

# Contenido

<b>Agradecimientos</b> .....	<b>4</b>
<b>Resumen</b> .....	<b>II</b>
<b>Abstract</b> .....	<b>III</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
Reflexividad, etnografía feminista y enfoque biográfico.....	4
Trabajo documental y etnografías de lo particular .....	10
Óptica interseccional como heurística .....	12
Estructura del texto .....	17
<b>1. Conceptualizaciones sobre indigenidad, etnicidad, y “reindigenización–reentnización”</b> .....	<b>20</b>
1.1. Producciones de etnicidad .....	20
1.2. Indigenidad como política de la identidad .....	23
1.3. Blanqueamiento, reindigenización e indígenas urbanos.....	26
1.4. Cabildos indígenas urbanos en Bogotá.....	28
1.4.1. Los primeros reconocimientos .....	32
1.5. Respuesta estatal vs gobierno local .....	34
1.5.1. Política Pública Indígena de Bogotá, PPIB. ....	37
1.5.2. El lento proceso de integración de las mujeres indígenas de Bogotá a las políticas públicas distritales.....	41
<b>2. Nación nasa, “el territorio de origen” y la ciudad, “el adentro y el afuera”</b> .....	<b>49</b>
2.1. Aspectos socio históricos y espaciales del territorio nasa en el Cauca .....	52
2.1.1. La histórica resistencia nasa y la cuestión agraria .....	55
2.1.2. Los noventa y el periodo posconstitucional.....	59
2.1.3. Tierra Adentro .....	63
2.1.4. Norte del Cauca, Territorio del Gran Pueblo.....	67
2.2. Cabildo Indígena Nasa de Bogotá .....	72
2.2.1. Algunos datos sociodemográficos.....	74
2.3. Las políticas hacia las mujeres nasa y el liderazgo político de las mujeres nasa .....	78
2.3.1. Mujeres nasa en el CRIC.....	78
2.3.2. Mujeres nasa en la ACIN.....	81



2.3.3. Mujeres nasa en Bogotá .....	84
<b>3. De lo nasa vengo, a lo nasa voy, producciones de identificación de mujeres jóvenes .....</b>	<b>88</b>
3.1. Antes de llegar a Bogotá no sabía nada de lo nasa .....	90
3.1.1. Transitando la ciudad de Bogotá .....	90
3.1.2. Nací en el Resguardo de Tálaga, pero crecí con mestizos en La Plata .....	92
3.1.3. Quiero ser alguien, por eso quiero seguir estudiando .....	95
3.1.4. Los agregados de ser mujer nasa .....	97
3.1.5. Las redes me llevan al Cabildo nasa en Bogotá .....	99
3.1.6. Yo como que prefiero a los rolos .....	100
3.2. De Toribio, Norte del Cauca donde nació el Proyecto Nasa .....	102
3.2.1. Uí significa serpiente .....	102
3.2.2. Mi vida parecía dividida hasta que pude regresar al territorio .....	106
3.2.3. Decidí estudiar psicología para trabajar con los niños en el territorio .....	110
3.2.4. En el “occidental” todavía no he puesto mis ojos .....	111
3.2.5. La vida universitaria me llevó al Cabildo nasa de Bogotá .....	112
3.3. El significado de la pureza, “ella es más nasa” .....	113
3.3.1. Era brincona, vida en el resguardo .....	113
3.3.2. La escuela y el proyecto de vida .....	117
3.3.3. Llegar a la ciudad .....	119
3.3.4. Encontré a los nasa de Bogotá .....	121
3.4. India rola .....	122
3.4.1. Soy india, descubrí que era nasa entre los muiscas .....	122
3.4.2. Superar la timidez como parte del liderazgo .....	125
3.4.3. Me traje un indio de allá .....	128
3.4.4. Proyecto de maternidad, criar una niña nasa hoy .....	130
3.4.5. Rescatar las danzas nasas .....	131
<b>4. Cuarto capítulo. La discriminación no ha terminado. Reflexiones de mujeres adultas .....</b>	<b>134</b>
4.1. Entre el conflicto armado y el liderazgo en la ciudad .....	136
4.1.1. El territorio y las primeras salidas .....	136
4.1.2. Para Bogotá, arranque detrás del marido .....	140
4.1.3. La organización y sus problemas .....	142

---

4.2.	Hasta aquí me trajo la violencia de un hombre .....	145
4.2.1.	No quería tener tantos hijos .....	147
4.2.2.	La avalancha del Páez nos cambia la vida .....	151
4.2.3.	La violencia de un hombre.....	153
4.2.4.	Yo veía que en Bogotá había oportunidades.....	155
4.2.5.	Vivir “Lo nasa” en la ciudad .....	157
4.3.	¡Me salió respondona! Ya no quería ser interna .....	158
4.3.1.	Primeros aprendizajes y castigos .....	159
4.3.2.	La muerte de papá, y llega la familia .....	163
4.3.3.	Trabajar de interna .....	165
4.3.4.	Familia y comunidad en la ciudad .....	169
<b>5.</b>	<b>Intersección de opresiones, privilegios y resistencias en las experiencias de mujeres nasas de Bogotá.....</b>	<b>172</b>
5.1.	Mapas de relieve de la experiencia .....	173
5.1.1.	Mapas de relieve de las mujeres jóvenes .....	175
5.1.2.	Mapas de relieve de las mujeres adultas .....	178
5.2.	Sistemas de opresión en el territorio propio. Las violencias productivas y reproductivas.....	181
5.2.1.	Problematizar el parentesco, y develar el sistema sexo/género nasa .....	182
5.2.2.	Niñez: trabajo y familia .....	187
5.2.3.	Exterminio cultural y racismo .....	190
5.2.4.	Violencias en las relaciones de pareja.....	192
5.2.5.	Violencias en el marco del conflicto armado.....	194
5.3.	Diversificación de la salida femenina nasa del Cauca, apertura a la diáspora indígena .....	196
5.3.1.	Procesos de dispersión (migración) .....	197
5.3.2.	Recursos y estrategias migratorias .....	200
5.3.3.	Devenir comunidad en el espacio de diáspora indígena.....	210
5.4.	Corolario: mujeres nasa de Bogotá, una etnografía de lo particular bajo una óptica interseccional flexible .....	212
<b>6.</b>	<b>Conclusiones.....</b>	<b>215</b>
<b>7.</b>	<b>Anexos.....</b>	<b>220</b>
7.1.	Anexo 1. Guía de entrevistas en profundidad con enfoque biográfico.....	220

7.2. Anexo 2. Características sociodemográficas, socioeconómicas y otras referencias de las/os entrevistadas/os.....	222
<b>8. Bibliografía.....</b>	<b>223</b>
Mapa 1. Zona de influencia en el Departamento del Cauca - Territorio propio (Información basada en IGAC, 2012).....	53
Mapa 2. Zona Tierradentro – Asociaciones de Cabildos (Información basada Rappaport, 2008, p.51) – mapa de las comunidades nasa en el Cauca .....	65
Mapa 3. Zona Norte – Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (Información basada en Gow (2010), p.87) – Mapa del Cauca).....	68
Gráfica 1. Interseccionalidad flexible para el caso de las mujeres nasa migrantes. Construido teniendo en cuenta la propuesta “interseccionalidad multinivel” de Birte Siim (2009) y la propuesta matriz de construcción de significados (matrix of meaning-making) de Dhamoon (2011). Desarrollo propio.....	15
Gráfica 2. Población nasa por departamento - elaboración propia a partir del Censo Nación Nasa (2013).....	49
Gráfica 3. Pirámide poblacional, datos base: Censo Cabildo Indígena Nasa de Bogotá 2015, (elaboración propia). .....	76
Gráfica 4. Distribución por localidades datos base: censo Cabildo Indígena Nasa de Bogotá 2015, (elaboración propia).....	77
Gráfica 5. Proceso de dispersión o migratorio de mujeres nasa .....	198
Serie de fotografías 1. Posesión de Gobernadores Indígenas (2013). Gustavo Petro (alcalde mayor de Bogotá), Claudia Yopasa (gobernadora Cabildo Muisca de Suba) Rosa Quenan (gobernadora Cabildo Pasto), Isidoro Jajoy (gobernador Cabildo Inga), Jaime Collazos (gobernador Cabildo Indígena Nasa), Luis Enrique Tapiero Yate (gobernador Cabildo Ambiká Pijao), otros... ..	36
Serie de fotografías 2. Conmemoración del día internacional de la mujer indígena (2013-2015). Arriba, delegadas de los cabildos, autoridades de los cabildos asistente y entidades del distrito, (Plaza de los Artesanos) (2013). Siguiendo abajo, mujeres indígenas del distrito reciben reconocimiento (Plaza de Bolívar) (2014). Siguiendo abajo, exposición de la Secretaria Distrital de la Mujer sobre el acompañamiento institucional al CDMI (2015)....	45
Serie de fotografías 3. Algunos procesos comunitarios del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá (2013-2015). Arriba, Escuela Nasa Wewnis visita Tierradentro, (2013). Siguiendo abajo, posesión de autoridades tradicionales del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá (2014). Siguiendo abajo, conformación de guardia indígena (2015).....	74
Serie de fotografías 4 mujeres nasa del rango etario (20 a 30 años).....	89
Serie de fotografías 5 mujeres nasa del rango etario (50 a 60 años).....	135
Serie de gráficas 1. Mapas de relieve de experiencia de mujeres jóvenes. Arriba, Nora; Siguiendo abajo, Karina; Siguiendo abajo, Neriberta; última abajo, Lorena.....	177

---

Serie de gráficas 2. Mapas de relieve de experiencia de mujeres adultas. Arriba, Oliva; Siguiendo abajo, Benilda; última, Ceneida. ....	180
Tabla 1. Ejes PPIB. Construido teniendo en cuenta el Decreto 543 del año 2011 y el documento de trabajo PPIB, (2011). (Desarrollo propio). ....	40
Tabla 2. Planes de vida de la ACIN. Síntesis propia a partir de la revisión de los planes.	83

# Introducción

Desde una perspectiva feminista, este trabajo se centra en las experiencias migratorias (diaspóricas) de mujeres nasa que han constituido en la ciudad de Bogotá sus proyectos de vida y hoy son parte de una comunidad (re) imaginada en la ciudad. Las mujeres que participaron de este proceso investigativo se auto reconocen parte del pueblo indígena nasa, en una variedad de formas, a pesar de asumir procesos de migración desde su lugar de origen étnico o territorio propio en el departamento del Cauca en Colombia.

El objetivo de esta investigación fue analizar, desde una perspectiva interseccional, las experiencias migratorias (diaspóricas) de mujeres del pueblo nasa, que se desarrollan en medio de un proceso de (re) construcción comunitaria en la ciudad de Bogotá. Este objetivo se transformó muchas veces, inicialmente fue desarrollar relatos de vida de mujeres, lo que dio paso a construir relatos biográficos ya que el vínculo investigativo se transformó en lazos de amistad, de aprendizaje y colaboración con mujeres y hombres nasa habitantes de la ciudad de Bogotá.

El reconocimiento de campo inició en el año 2011, en un acercamiento al Cabildo Indígena Nasa de Bogotá y las mujeres adscritas a este el cabildo, ellas participaban del programa de lengua propia “Nasa Wewnis” (traduce del nasa yuwe: escuela propia), iniciativa que el Cabildo Indígena Nasa de Bogotá y la Asociación Indígena Páez (ASOINPAEZ) materializaron para la comunidad, con el apoyo económico de la Alcaldía Local de Kennedy y el Foro Internacional de Mujeres Indígenas. Realicé un proceso de observación etnográfica durante mi participación en la escuela que se llevó a cabo entre el 2011 y el 2014, igualmente hice observaciones etnográficas de espacios conocidos como “asambleas del cabildo” entre los años 2011 y 2015, lugares de socialización de la comunidad, en los que participaba un promedio de 200 personas, y donde las autoridades tradicionales son elegidas, rinden cuentas, y consultan a la comunidad para la toma de decisiones.

---

Igualmente realice una etnografía del proyecto de tejido tradicional, al que solo asistían mujeres. Fue llamado “fortalecimiento de la participación y representación política de las mujeres del cabildo del pueblo nasa a través del tejido, de la palabra, y de su capisayo, prenda tradicional del pueblo nasa”, financiado por la Secretaría Distrital de la Mujer entre 2013 y 2014. También realice una etnografía de dos encuentros distritales de pueblos indígenas, (de los años 2013 y 2014), de tres conmemoraciones distritales del día internacional de la mujer indígena (2013, 2014, 2015).

A lo largo de la observación etnográfica, conocí a grupo diverso de mujeres, hombres, niñas y niños nasa. Así fui observando el proceso político y social bajo el que se organiza el Cabildo Indígena Nasa de Bogotá. Conocí a varias mujeres, quienes consintieron participar de un aspecto particular de la investigación, la construcción de relatos biográficos con énfasis en el proceso migratorio vivido, que recopila la observación etnográfica ya descrita y la construcción de entrevistas a profundidad (ver anexo 2). La fuente mayoritaria que permitió dar forma a estos relatos biográficos, fueron entrevistas a profundidad realizadas en las casas de las mujeres. De sus relatos surgió “el territorio propio”, plasmado en las memorias femeninas del Cauca nasa y no nasa, memorias de salida del territorio, topos que rendía cuenta de opresiones y privilegios de migrar, y construir una comunidad más allá del territorio étnico, junto a múltiples resistencias asumidas.

“Conocer” se convirtió en un proceso con costos afectivos. La figura de externa a la comunidad se fue desvaneciendo, de “*u’hsxa*”<sup>1</sup> para algunas y algunos llegue a ser compañera de estudio, tras compartir cotidianidades, construir afectos y afinidades, logre acercarme a las mujeres que participaron de la investigación y con ellas construir los relatos biográficos propuestos, que implicaron indagar en experiencias alrededor de la migración y la (re) construcción comunitaria (de aquí la relación con la diáspora).

Al respecto se sigue la propuesta de Clifford, (2010), donde la indigeneidad contemporánea debería analizarse por medio del lenguaje de la diáspora, a fin de comprender cómo

---

<sup>1</sup>NY: en la “lengua del pueblo nasa”, se usa para designar a una mujer externa o extranjera a la comunidad, para algunos nasa migrantes significa “mujer blanca o mestiza”. El término es específico para referirse a mujeres, ya que para designar a un hombre externo a la comunidad se usa el término “*mushka*” o “hombre blanco o mestizo”. El nasa yuwe no es una lengua neutra al género, a excepción del uso de la tercera persona (anotación de campo, Abril 2013).

desplazamientos, reidentificaciones, redes y recuerdos diaspóricos son reconocidos como parte integrante de la supervivencia y el dinamismo nativo, de esta forma, esencialismo e hibridez forman parte de la misma experiencia, así es posible tener en cuenta que,

“(…) El concepto de diáspora pone el discurso del «hogar» y la «dispersión» en tensión creativa. Las diásporas surgen de las migraciones colectivas, viajen los miembros del colectivo como individuos, como familias o en otras combinaciones. Las diásporas son espacios de formación de comunidades a largo plazo, si no permanentes, incluso aunque algunas familias o miembros se muden a otro lugar. La palabra diáspora a menudo evoca traumas de separación y desubicación, y éste es, verdaderamente, un aspecto muy importante de la experiencia migratoria. Pero las diásporas también son el espacio potencial de la esperanza de los nuevos comienzos. Son espacios de debate cultural y político donde las memorias colectivas e individuales colisionan, se reorganizan y se reconfiguran (Brah, 2011, p.224-225).

De esta manera la categoría diáspora y particularmente espacio de diáspora, se hicieron necesarias para comprender aspectos claves de esta investigación, para ir más allá del análisis de una etnicidad estática e ahistórica, y comprender aspectos en continuidad, que se preservan, e influyen en las subjetividades y procesos de identificación de las mujeres nasa que han llegado a la ciudad de Bogotá.

El diseño investigativo fue influenciado por el diálogo con trabajos de mujeres negras estadounidenses del movimiento conocido como *Black feminism*, (Collins, 2002; Crenshaw, 1989), trabajos de mujeres chicanas, vinculadas al “*pensamiento fronterizo*” (Moraga y Anzaldúa, 1983), trabajos críticos de la colonialidad del saber relacionados a *feminismos poscoloniales y subalternos* (Mohanty, 2008a, 2008b), (Spivak, 2003), y finalmente con quienes investigaron las relaciones entre migración y género, *feminismos diaspóricos* (Brah, 2011); ellas analizaron las relaciones de producción y objetivación de “las otras”, bajo la marca de la “diferencia”, y criticaron el racismo, el sexismo, impresos bajo esa objetivación por la academia hegemónica y algunos movimientos sociales, tanto feministas como étnicos o raciales. De esta forma, el objetivo de investigación llega a ser, analizar la simultaneidad de opresiones y privilegios que experimentan las mujeres nasa en Bogotá en los procesos, que preceden la migración, migratorio, y de (re) construcción comunitaria, bajo una óptica interseccional que tuviera en cuenta relaciones de (re)producción la otredad y sus resistencias.

En la investigación participaron 9 mujeres y 3 hombres nasa, que afirmaron su vínculo étnico al Cabildo Indígena Nasa de Bogotá. No obstante, logré culminar la fase de escritura de relatos, solo con 7 mujeres (ver anexo 1). La particularidad de la generación y el lugar de origen, hicieron posible la agrupación de relatos en 2 grupos, el de mujeres menores de

30 años, quienes construyeron procesos de identificación con “lo nasa” en el marco de la consagración del multiculturalismo en Colombia; y los relatos de mujeres adultas, de un intervalo etario entre 50 y 60 años, con procesos de identificación anteriores a los cambios que se producen con el reconocimiento de la diversidad cultural en el país.

En estos relatos biográficos, más allá de los procesos de movilización hacia la ciudad de Bogotá que compartían, había encuentros sobre movimientos múltiples por diversos territorios, relatos de la niñez a la adultez, y un común de las experiencias frente al racismo y al sexismo, vueltos en humillación, pero más que nada el común de las resistencias a estas estructuras, finalmente emergían expectativas frente a la reconfiguración comunitaria como estrategia y resistencia a la pérdida de formas de vivir del pueblo nasa.

## **Reflexividad, etnografía feminista y enfoque biográfico**

La pregunta, ¿quién es uno para hacer esto?, propuesta por Guber (2014) que pone en escena la reflexividad, herramienta investigativa que critica la producción del conocimiento en asimetrías de la representación e interpretación, ligadas la neutralidad y objetividad del mismo. Aquí retome la necesidad de la construcción de “conocimiento situado” (Haraway, 1995), ya que el posicionamiento como investigadora (mi posicionamiento frente a la clase, raza, género, edad, etc.) influye en las formas y resultados de este trabajo.

De esta forma, me pregunte sobre, las razones que impulsan el interés en las vidas de las mujeres nasa, las implicaciones para este trabajo de creer que tengo un papel como científica social, aspiraciones metropolitanas de ascenso social, capitales (económico, social, cultural) producto de relaciones de clase específicas, también que me reconocen parte de un grupo étnico no marcado (blanco-mestizo) en mi país de origen, que privilegia “accesos”.

Frente al interés en la temática investigada, que claramente me llevó a movilizar capitales para lograr accesos al “campo”, me encontré con concepciones estereotipadas y románticas sobre lo étnico, movilizándolo inicialmente mi interés por lo indígena, desde que fui parte del sistema educativo no laico, y posteriormente como estudiante de ciencia política, ese sentimiento vinculado a la colonialidad del poder (y del saber) me llevó hacia contextos étnicos (marcados) contemporáneos accesibles (en este caso el contexto



indígena urbano). Así comparto con Guber (2014) que logocentrismo, sociocentrismo de clase y sociocentrismo político-ideológico, son centrismos casi imposibles de eludir para la intelectual que construye etnografía en Latinoamérica (p.29-31). Hay que agregar particularidades de mis creencias político-ideológicas que imprimen matices hermenéuticos a esta investigación, estas mis creencias en el feminismo de la diferencia y la carga valorativa de lo metropolitano, y finalmente adicionar que la generación a la que me vinculo (que implica acervo tecnológico y experiencia sobre recursos culturales) y tener un cuerpo de mujer hizo posible relacionarme con mujeres indígenas jóvenes.

El romanticismo ligado a la exotización de lo indígena (o nativismo) me llevó a proponer una investigación crítica de las jerarquías del poder en la producción del conocimiento sobre la otra, más allá de una etnografía hegemónica (Espinosa, 2000) que opera bajo diversas jerarquías blindadas del discurso científico como “neutrales”. La etnografía mediante descripción y escritura estabiliza la diferencia por medio de lenguajes nativistas, donde la narración se realiza generalmente por alguien “occidental” que se mantiene aparte, logrando con ello la objetividad de su narración. No puedo negar que mi primer acercamiento a la comunidad estuvo marcado por ello, sin embargo la agencia que enarbolaban las mujeres dio origen a una ruptura.

Como señala Lila Abu-Lughod (2012), la etnografía hegemónica construyó una posición privilegiada del sujeto antropológico y las representaciones que se hacen de los otros, al estudiar sociedades de forma no marcada y con pretensión de homogeneidad, por ello la etnografía hegemónica descarto de formas particulares los trabajos de antropólogas feministas “(...) Aunque se presentan como estudiosas del género son desestimadas ya que solo muestran un panorama parcial de las sociedades que estudian, porque supuestamente solo estudian a las mujeres. Los antropólogos estudian a la sociedad sin más nombres” (p.135). Pero la autora va más allá.

Las mujeres, los negros y la mayoría de los no occidentales históricamente han sido constituidos como los otros en los principales sistemas políticos de los cuales ha dependido el mundo inequitativo del capitalismo. Los estudios feministas y los estudios negros han avanzado lo suficiente en la academia para dejar ver que al ser sujetos de estudio de los “hombres blancos” (para usar una abreviación de una posición-sujeto históricamente constituida), éstos se convierten en sus voceros, y se vuelven signos e instrumentos de su poder. (Abu-Lughod, 2012, p.137)

Como afirma Mónica Espinosa (2000), en la antropología angloamericana desde la década de los sesenta del siglo XX diversas antropólogas feministas criticaron la falta de

---

comprensión de la compleja producción de la distinción sujeto/otro, al trabajar dimensiones de género en sus etnografías; en la década de los ochenta hicieron explícitos los problemas políticos y epistemológicos de representar al otro a través de una retórica realista, los problemas en la antropología al asumir el papel “neutral” del etnógrafo como observador, ello con la emergencia de la etnografía experimental; en los noventa surgió una ola de etnografías feministas que buscaba nuevas formas de hacer etnografía, recrear el texto etnográfico. Como afirman Behar y Gordon (citadas por Espinosa, 2000) “centradas no solo en la mujer y las relaciones de género, sino también en la exploración de la subjetividad, la reflexividad, la inmanencia y contextualidad del conocimiento” (p. 236).

En medio de este proceso, la antropología feminista, “(...) ha virado desde estudios que buscaban entender la variación cultural de las categorías hombre y mujer y de la asignación de papeles y significaciones asociados a lo femenino y lo masculino hacia la investigación sobre cómo se manifiesta y se estructura la noción de género a través de la variación cultural” (Viveros y Zambrano, 2011, p.162). Ahora bien, las críticas al posicionamiento ontológico de la diferencia y la imposición de valores epistémicos sobre el otro, crítica que también se realiza a un feminismo con una visión universal de “mujer”, develan las relaciones de poder en la producción del conocimiento, donde la acción participativa y una etnografía comprometida son herramientas de ruptura con estas relaciones. Así intimidad, subjetividad y experiencia son aspectos centrales de este trabajo.

Desde la etnografía feminista se ha propuesto un acento sobre las relaciones de poder entre escritura, narración y conocimiento, trabajando los problemas alrededor de subjetividad, emocionalidad, intimidad, posicionamiento personal y de género en la etnografía. La escritura en la etnografía feminista se convierte en un espacio alternativo que desplaza formas de dominación del otro, en este sentido, tomando una vía alternativa, Abu-Lughod (2012) propone etnografías narrativas de lo particular, que cuentan historias acerca de individuos particulares, ubicados en un tiempo y lugar, estas etnografías rechazan generalizaciones sobre las comunidades y dan paso a la emergencia de particularidades que confrontan nociones de homogeneidad, coherencia y falta de temporalidad, y esto no implica limitar lo colectivo o comunitario sino trabajarlo desde lo particular.

---

La preocupación por los detalles de las vidas de los individuos implica no preocuparse por las fuerzas y dinámicas que no están fundadas localmente. Por el contrario, "(...) los efectos de los procesos que no son locales, y a largo plazo se manifiestan solo local y específicamente, se producen en las acciones de individuos que viven sus vidas de manera particular y se inscriben en su cuerpo y en sus palabras. Abogo por una forma de escritura que comunique mejor esto" (Abu-Lughod, 2012, p.148).

El método de etnógrafas como Abu-Lughod implica trabajar los problemas de la generalización cultural sobre las comunidades, que suavizan las contradicciones, conflictos y situaciones cambiantes que viven quienes integran una comunidad, entonces la estabilización de la diferencia cultural, producto del conocimiento, se hace problemática. La autora propone etnografías sobre individuos particulares ubicados en tiempo y lugar, y en relaciones sociales, para entender así la constitución de la experiencia y el cómo procede la vida social, como lo retoma de Riesman, "la naturaleza de la vida que es vivida", en este sentido, muchas etnógrafas feministas proponen una escritura táctil, cercana a la lógica de la caricia (Espinosa, 2000, p. 260). Indefectiblemente esta se encuentra atravesada por narraciones íntimas sobre las experiencias de quienes se investiga, sin dejar de lado que intimidad, según Giddens (1995) es uno de los principales ámbitos para la transformación de la esfera privada y de la esfera pública moderna, que también tendría peculiaridades en la diferencia cultural.

Las narrativas de historia alrededor del género, la clase y la etnia (junto a las de migración y diáspora, mayoritariamente esgrimidas en este texto) hacen hincapié en que las categorías son dinámicas y "subjetivamente vividas" (Brah y Phoenix, 2004). Estas narraciones permiten adentrarse en una analítica del poder, pues este se ejerce en/a través de sujetos discursivamente constituidos, donde estas operaciones de poder enmarcan contradicciones de la subjetividad y sus resistencias (profundamente vinculadas al poder).

Agnado aquí, las historias de vida, según Jimeno (2006), son un género que se origina y se va transformando con la modernidad. Este tipo de narraciones escritas emergen con el individualismo en occidente, con todo, la historia de vida adquiere un interés científico desde finales del siglo XIX en ciencias sociales como historia, sociología y antropología que va disminuyendo tras la segunda guerra mundial con la hegemonía del neopositivismo, a partir de 1970 es re introduce como método de investigación adquiriendo nuevas potencialidades,

---

como la recuperación de visiones subalternas de la historia (Jimeno, 2006), incluso posicionan dimensiones decoloniales en la misma (Rivera Cusicanqui, 2002, 2010).

Los relatos de vida ponen en relieve aspectos y dan razones de acontecimientos vitales a partir de la experiencia de las dinámicas sociales que se han vivido, lo social es abordado en las narraciones biográficas. Bertaux (2005), por un lado, la historia de vida es una narración que comprende contradicciones encarnadas en la producción de identidad, a la par que no la limita como experiencia subjetiva, pues también aborda dinámicas sociales, de esta forma, la historia de vida puede prever encadenamientos entre niveles que van desde lo individual a lo social, que son difíciles de separar.

Hay que tener en cuenta que no hay una correspondencia directa entre la experiencia colectiva y la biografía (Brah, 2011), con todo, como afirma Jimeno (2006) “la construcción de relatos de vida en grupos subalternizados tiene un valor intrínseco porque consolidan y mantienen un sentido de pertenencia que evidencia el pasado y da fuerza al presente, esto se evidencia en la interacción entre tradiciones culturales colectivas y la vida individual” (Jimeno, 2006, p. 43).

Otra de las preocupaciones presentes en este trabajo fue entender la escritura como relación de poder, este cuestionamiento ante la idea de “dar voz” a las mujeres nasa migrante, como si no la tuvieran, que también pasa como afirma (Visweswaran, 1994) por la adopción muchas veces de la heteroglossia<sup>2</sup>, omitiendo en el proceso el cómo se constituye una voz en la escritura, las relaciones que se juegan entre las voces que componen el relato biográfico, por un lado el rol de la etnógrafa investigadora, (yo), al brindar coherencia al relato que escucha, e interpreta; por otro el papel de las narradoras (las investigadas, las mujeres nasa migrantes), quienes a lo largo de las observaciones de campo y de las narraciones sobre sus vidas, hacen notar luchas consigo mismas, muestran emociones, afecto, dolor, deseos; todos encarnados sobre memorias, y que se constituyen en relaciones mediadas finalmente por la escritura. Así me resistí a presentar fragmentos de relatos, o codificaciones de entrevistas; y opte por una escritura, junto a las mujeres o colaborativa, que preserve “voz y sentido de cada relato” similar a “la vida que es vivida”.

---

<sup>2</sup> La autora retoma el concepto de Bakhtin, quien lo trabajó como una forma de escritura abierta a múltiples voces (Visweswaran, 1994, p.31).

---

Denzin y Lincoln (2005) han analizado como la producción de investigación cualitativa es un campo de batalla histórico en las ciencias sociales, analizan particularmente la producción investigativa y sus formas de escritura en Estados Unidos y Canadá, a lo largo del siglo XX y los albores del XXI, donde se encuentra la huella del positivismo hasta los estudios posexperimentales, para los autores la escritura enmarca ese campo de batalla. Teniendo en cuenta lo anterior, aquí se propone una escritura contrapuesta a la cultura de la fragmentación que han detallado Coffey y Atkinson (2003) como característica de los análisis de datos basados en la codificación.

Comprender las historias de vida como narración implica contemplar que toda memoria es selectiva. Candau (2006) afirma que los marcos sociales de la memoria, concepto que retoma de Maurice Halbwachs (1927), pretende suturar los desarrollos de la memoria individual con la influencia de lo social sobre la memoria, de esta forma, la memoria solo puede construirse a partir de marcos sociales que moldean el pasado. Los marcos sociales de la memoria establecen relaciones de poder en sí mismos, la memoria se produce tras las experiencias de vida de los individuos en tiempo y espacio definidos, el recuerdo se compone de un marco contextual (lugares en los que el hecho se produce, quienes lo producen, y momento en que se produce), a la par el recuerdo común se instaura a partir de dispositivos mnémicos que constituyen representaciones de lo social, donde memoria y olvido interactúan para enfatizar en un recuerdo como vital en la experiencia individual o de un colectivo, olvidar algo hace parte del proceso en el que las memorias compartidas son construidas junto a silencios, también compartidos (Connerton, 2008).

La memoria es un campo de disputas que se define y adquiere sentido en el presente, selecciona lo que es importante de acuerdo con el sistema de valores del presente. La narración de la experiencia de vida se construye a partir de complejas relaciones entre memoria, relaciones de poder, olvido, presente, que integran la narración biográfica. Las historias vividas se confrontan al encontrarse fijadas en memorias desde la singularidad y lo compartido, en los que circulan aspectos desordenadores y emotivos, no obstante, tienen sentido de coherencia para quien narra y (re) construye la memoria, dando forma a un discurso unificador.

---

Existen múltiples técnicas para construir narrativas con enfoque biográfico: establecer los vínculos de la historia social con la individual, construir historias de múltiples individuos que sostienen vínculos sociales o no tienen vínculos, pero se relacionan temporal o espacialmente, narrativas intergeneracionales, familiares, de colectivos, narrativas personales o autobiográficas (Jimeno, 2006).

En esta investigación se construyeron relatos biográficos de 7 mujeres nasa migrante, que tienen vínculos entre ellas, son familiares, “paisanas” o conocidas. Son narraciones centradas en tres procesos: pertenencia o procesos de identificación como mujeres nasas, migración-dispersión y reconstitución comunitaria. En estos relatos se involucró un énfasis metodológico y epistemológico que parte de una óptica interseccional (Dhamoon, 2011), al estar guiados por cuestionamientos a las entrevistadas por posibles opresiones y privilegios ante las situaciones que vivieron, sus tramitaciones y resistencias.

## **Trabajo documental y etnografías de lo particular**

En este apartado refiero el proceso metodológico llevado a cabo durante la investigación, al detallar técnicas y herramientas investigativas incorporadas, estas reconstruyen unas trayectorias e historias que, merecen ser vistas en conjunto. Teniendo en cuenta que el objetivo de investigación era “analizar en la simultaneidad de opresiones y privilegios que experimentan las mujeres nasa en Bogotá en los procesos, que preceden la migración, migratorio, y de (re) construcción comunitaria, bajo una óptica interseccional que tuviera en cuenta relaciones de (re) producción la otredad y sus resistencias”, se desarrollaron dos momentos investigativos, el trabajo documental y la construcción de etnografías de lo particular.

En el trabajo documental indago sobre “la emergencia indígena en la ciudad” y sus particularidades en la experiencia de las mujeres, revisando referentes teóricos de la antropología, estudios de caso sobre la cuestión indígena en las ciudades y Bogotá, información estadística y jurisprudencia. La emergencia indígena en las ciudades es imposible de disociar de una idea de “origen étnico” que viabiliza el reclamo étnico (en este caso del pueblo nasa), lo que implicó una segunda exploración documental, revisando trabajos históricos y antropológicos sobre el pueblo nasa, el movimiento indígena, agencias

---

de las mujeres nasa, el conflicto armado, documentos de política pública, jurisprudencia, información estadística, etnográfica recopilada en los procesos de observación participante, programas radiales y recurso audios visuales. De tal manera que se contrastaron fuentes primarias y secundarias.

La construcción de etnografías de lo particular, que sigue la necesidad de liberar concepciones de “la otra” de la autoridad académica estabilizadora, se desarrolló a partir de dos técnicas de investigación que dieron lugar a relatos biográficos, éstas la observación participante en diversos escenarios (escuela de lengua propia, asambleas del cabildo, encuentros de pueblos indígenas y la conmemoración del día internacional de la mujer indígena en el distrito), y finalmente las entrevistas con enfoque biográfico, fuente primaria de los relatos biográficos.

Tres fueron los criterios de ubicación de las mujeres participantes, emergentes en medio de la etnografía, primeramente, la construcción de confianzas. En los primeros acercamientos a la escuela Nasa wewnis varios integrantes del cabildo tenían precauciones con este trabajo y también un reclamo hacia una posible investigación utilitaria. Trascurrido un tiempo en mi cometido de investigadora y también de estudiante de la lengua, se establecieron una serie de acercamientos con algunas mujeres jóvenes, que me permitió comprender aspectos de la lengua y cultura. Ellas hicieron posible compartir cotidianidad en la escuela y espacios del cabildo.

Gracias a las mujeres jóvenes fue más fácil conocer la cultura nasa, iniciar una interlocución con mujeres mayores y distintos integrantes de la comunidad, así apareció un segundo criterio de ubicación de las colaboradoras, el etario – generacional. Establecer vínculos más profundos con las mujeres jóvenes, llevo a la posibilidad del movimiento, que permitió cruzar la frontera de la externalidad “u’hsxa”, el carácter productivo de la generación, compartir deseos específicos, expectativas frente a la educación, habitar lo urbano, la verificación de recuerdos compartidos alrededor de sucesos y experiencias se constituyó en puente para flanquear la externalidad y establecer confianzas.

Metodológicamente, se asume un cuestionamiento por lo etario - generacional, trabajando con dos grupos de edades: 1.) mujeres menores de 30 años, y 2.) mujeres entre 50 y 60 años, la experiencia generacional estuvo marcada por la especificidad del enfoque

---

biográfico y la selectividad de la memoria, así los relatos marcaban memorias de las mujeres sobre distintas experiencias en el ciclo vital, pero la experiencia que se recuerda sobre la niñez o la juventud tiene una especificidad generacional, conectada a circunstancias distintas que llevan a la migración, a hechos de violencia y logros comunitarios ocurridos en el territorio y la ciudad.

El último criterio de selección tras empezar a conocer algunos aspectos de la migración nasa y sus experiencias sobre la indigenidad, fue la pertenencia y su vínculo de ida y vuelta con el territorio propios, los relatos de las mujeres oriundas del sur del departamento del Cauca, Tierradentro<sup>3</sup>, marcaban diferencias con los relatos de las mujeres provenientes del norte del Departamento del Cauca, Tierrafuera<sup>4</sup>, retomando la toponimia de Miryam Espinosa (citado por Rappaport, 2008, p. 51-56).

## Óptica interseccional como heurística

La interseccionalidad es una herramienta heurística para entender la interacción de sistemas de dominación, jerarquías del poder y buscar con ello la construcción de un mundo más inclusivo (Bilge y Collins, 2016). Lo que implica una separación entre proceso metodológico (trabajo documental y etnografía de lo particular) y el análisis de dichos hallazgos. La razón para proponer esta diferenciación son los problemas que implica asumir una metodología interseccional, particularmente la posibilidad de forzar categorías (que parecen estabilizarse) interseccionales para comprender fenómenos.

Crenshaw (1989) desarrolló la metáfora de los *camino que se entrecruzan* (*road intersection*) en el texto "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex" como una crítica radical al sujeto liberal de la ley, buscaba desenmascarar los problemas que tenían las mujeres de color estadounidenses con leyes antidiscriminatorias e intervenciones contra la

---

<sup>3</sup> Para Rappaport (2008) Tierradentro, para la mayoría de nasas, es la reserva de la cultura propia, los nasa ven a sus originarios (los de Tierradentro) como "más auténticos" (p. 51- 56), pues han preservado la cultura de forma más intacta, ante las dificultades de acceso a la zona, allí el nasa yuwe es la lengua cotidiana entre la población nasa a pesar de la fuerza del castellano como lengua nacional.

<sup>4</sup> En Tierrafuera se habla muy poco nasa yuwe, y se comparte el territorio con campesinos mestizos y emigrantes guámbianos y afrocolombianos, allí (Tierrafuera) se originó y adelantó el movimiento indígena de recuperación de tierras en la década de 1960 y 1980, actualmente es el centro más fuerte del movimiento social indígena colombiano.



violencia doméstica, pues ambas contemplaban unidimensionalmente la discriminación, ya que las narrativas sobre la discriminación de los hombres de color y las mujeres blancas se interpretaban como inclusivas y universales (Cho, Crenshaw, y McCall, 2013, p. 790-92). Así "(...) Crenshaw, interesada en el derecho y en la situación legal de las mujeres de color bajo la violencia, subraya en la interseccionalidad para mostrar como las mujeres de color no son vistas, precisamente porque no se ven las categorías que se cruzan" (Lugones, 2005, p.68).

La interseccionalidad se introdujo a finales de 1980 como término heurístico para centrar la atención en las debatidas dinámicas de la diferencia (*difference*) y las solidaridades de igualdad (*sameness*) en el contexto de lucha contra la discriminación y las políticas de los movimientos sociales. Expuso cómo el pensamiento de un solo eje socava el pensamiento jurídico, la producción de conocimiento disciplinar, y luchas por la justicia social. (Cho, Crenshaw y McCall, 2013, p. 787)<sup>5</sup>

Posteriormente Patricia Hill Collins desarrolló el concepto de *matriz de dominación (matrix)*, en *Black Feminist Thought* (2002), donde hace hincapié en que la experiencia de vida de mujeres negras (mujeres subalternizadas) se constituye en el entrecruce de sistemas de opresión de raza, clase social, género, sexualidad, etnicidad, nación y edad, que a la par las construye como mujeres subalternizadas. Una matriz de dominación es la forma en la que se organiza el poder en cada sociedad, en donde los entrecruces de sistemas de opresión se encuentran situados históricamente y espacialmente, entonces cada matriz es particular al organizar la intersección de opresiones en formas particulares de cuatro dominios del poder: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal, que se intersectan (Collins, 2002, p. 18).

Collins (citada por Purkayastha, 2010, p. 30) indagó en la *matriz* como una forma de análisis que une los diferentes grupos de hombres y mujeres a través de patrones de privilegio y marginalización, se compone de varios niveles, por lo que la gente lo experimenta en el nivel de la biografía, el nivel de grupo o comunidad del contexto cultural creado por raza, clase, y género, junto a un nivel sistémico en el que operan las instituciones sociales. La matriz de dominación se refiere a la forma en la que la interseccionalidad de opresiones está organizada a través de dominios de poder estructurales, disciplinares, hegemónicos e

---

<sup>5</sup> Traducción propia, texto original: Intersectionality was introduced in the late 1980s as a heuristic term to focus attention on the vexed dynamics of difference and the solidarities of sameness in the context of antidiscrimination and social movement politics. It exposed how single-axis thinking undermines legal thinking, disciplinary knowledge production, and struggles for social justice. Añadí las palabras entre paréntesis para comprender las dinámicas complejas entre *difference /sameness* que proponen las autoras.

---

interpersonales, lo que para la autora involucra analizar micro, meso, y macro niveles del poder.

Para Dhamoon, la propuesta de Collins establece la posibilidad de analizar aspectos de identificación y opresión en un enfoque interseccional, al permitir diferenciar por lo menos cuatro aspectos de análisis: identidad, categorías, procesos y sistemas de dominación, "(...) los cuatro están en consonancia con los tipos de análisis interseccional. Pero mientras que términos tales como negro (la identidad), raza (categoría), racialización (proceso), y racismo (sistema de dominación) a veces se utilizan indistintamente y al mismo tiempo, cada uno hace hincapié en algo diferente en nuestra comprensión de la formación del sujeto, la diferencia y el poder, y por lo tanto no se puede asumir que estén haciendo el mismo trabajo analítico (Dhamoon, 2011, p. 233).

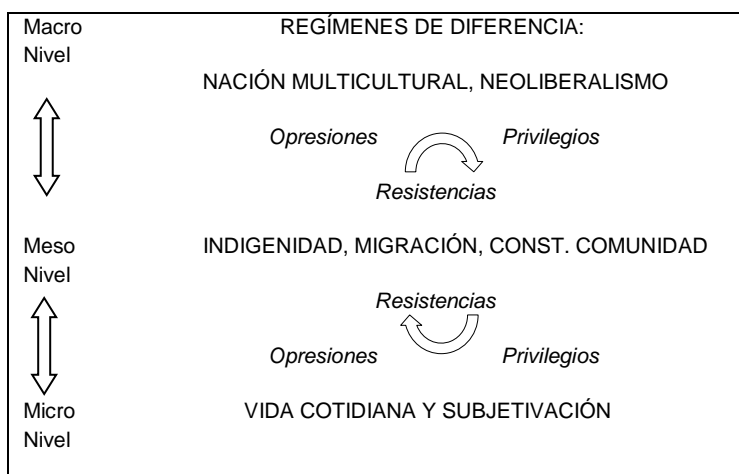
Entre las metáforas *camino que se entrecruzan (road intersection)* y *matriz de dominación (matrix)*, de Crenshaw y Collins, respectivamente, es posible ver la emergencia de tres debates alrededor de la interseccionalidad, uno sobre cuáles categorías la componen, su número y el tipo de temas que explícita o implícitamente componen un enfoque u óptica interseccional "raza/género/clase/sexualidad/ nación nexus, etc."; segundo el debate sobre la naturaleza aditiva y autónoma versus la naturaleza interactiva y mutuamente constitutiva de las categorías que componen la interseccionalidad; finalmente el tercero, el debate sobre las diferentes orientaciones hacia la relativa importancia y centralidad del análisis de distintos niveles sociales, desde lo individual a lo institucional (Cho, Crenshaw y McCall, 2013, p. 787-79).

Dhamoon (2011) afirma que la interseccionalidad ha sido una categoría en debate entre las feministas en su significado y alcance. Si bien, estos debates sobre los postulados ontológicos y epistemológicos sobre la interseccionalidad se han basado en trabajos con una dinámica particular en estudio o interés político. Tener en cuenta las dinámicas contextuales que se investigan y analizan es inherente a una óptica investigativa y analítica interseccional.

Para Cho, Crenshaw y McCall (2013) la Interseccionalidad en su origen fue un término heurístico que se convirtió en un "concepto productivo" y viajero, desarrollado en múltiples

disciplinas sociales y movimientos sociales en el mundo, que en conjunto ha dado paso a un campo de estudios interseccionales (*intersectional studies*). La Interseccionalidad se ha constituido en un punto de partida para un conjunto de investigaciones, con un alcance académico y práctica creciente, que amplió su enfoque generativo como herramienta de análisis para captar y comprometer dinámicas contextuales del poder, en medio del problema de la igualdad (*sameness*) y la diferencia (*difference*) (p. 788).

La interseccionalidad se transformó, por medio de críticas internas del black feminism, los estudios de la diáspora y de las formaciones de nación, de un concepto heurístico jurídico a un campo feminista, que depende de los procesos locales que se viven en cada contexto investigativo, es inherente a un análisis fenomenológico, en este sentido no es posible traslapar una óptica interseccional en contextos distintos sin tener en cuenta sus especificidades o análisis de coyuntura<sup>6</sup>.



Gráfica 1. Interseccionalidad flexible para el caso de las mujeres nasa migrantes. Construido teniendo en cuenta la propuesta “interseccionalidad multinivel” de Birte Siim (2009) y la propuesta matriz de construcción de significados (matrix of meaning-making) de Dhamoon (2011). Desarrollo propio.

La variabilidad de propuestas analíticas al abordar ópticas interseccionales hacen posible elaborar un modelo de Interseccionalidad flexible para el caso de las mujeres nasas migrantes, en tres sentidos, como proponen Cho, Crenshaw y McCall (2013): 1.) categorías que componen el enfoque, esta propuesta analítica parte de analizar: género, raza/etnia,

<sup>6</sup> En este punto creo necesario articular la propuesta de contextualismo radical o coyunturalismo (ambos tienen sus especificidades) de Stuart Hall, el contextualismo radical indaga en la especificidad histórica de los contextos, y los entornos (especificidad geográfica) donde se producen, y sin embargo “coyuntura es siempre una formación social entendida (...) como una articulación, acumulación o condensación de Contradicciones (Grossberg, 2006).

---

migración-diaporización, y generación; 2.) el complejo analítico desde la interactividad y la constitución mutua de las categorías propuestas para comprender la experiencia de las mujeres nasa migrante, ello teniendo en cuenta, como afirma Lugones (2005), que en la experiencia de las personas “no hay ninguna posibilidad de separación de las opresiones”, por lo que es necesario comprenderlas como una “fusión o red de opresiones”; 3.) finalmente, un análisis de micro, meso y macro niveles. Pasando por la experiencia subjetiva, (en la que se puede indagar desde la construcción de relatos biográficos); llegando a meso niveles que comprenden la experiencia comunitaria sobre vivir la indigenidad, la migración, la construcción de comunidad tras la migración, junto al accionar de instituciones sociales, (particularmente el Estado); para finalmente abordar las implicaciones de los procesos analizados en macro niveles de las estructuras de opresión traducidas en rezagos de la ideología del mestizaje tras la promulgación del multiculturalismo como proyecto nacional y el proyecto neoliberal nacional.

En medio de estos múltiples niveles de análisis es necesario examinar más allá de un sistema de opresiones, ya que dentro de una óptica interseccional, como afirman (Esguerra y Bello, 2014)“(…) no definen la posición de los sujetos como simples víctimas; también constituyen interrelaciones con estructuras de prestigio y privilegio; de este modo, las intersecciones no producen ni absolutos opresores ni víctimas puras” (p.26). Para Dhamoon (2011), siguiendo a Michel Foucault, los sujetos igualmente pueden construir formas de producir, reproducir y resistir las relaciones de poder, así una investigación interseccional requiere analizar dimensiones de resistencia junto a opresiones y privilegios, cuestión inevitable en las experiencias migratorias y de construcción de la comunidad de las mujeres étnicas, en particular las nasas.

Una de las herramientas claves para posicionar una heurística desde una óptica interseccional fueron los mapas de relieve de la experiencia, herramienta habida de María Rodo (2011,2015), quien la pensó y utilizó con el objetivo de comprender la interseccionalidad de dinámicas en las que se produce la opresión y se constituye como simultaneidad de opresiones. La autora, no solo propuso estos mapas como heurística, también como metodología, sin embargo, tengo aquí un desencuentro ante las dificultades de asumir metodologías interseccionales, por el riesgo de estabilizar e imponer categorías

de comprensión de fenómenos sociales, por ello se realizaron variaciones a la propuesta de mapas de relieve de Rodo.

## Estructura del texto

En esta investigación aparecen como eje estructurante varios relatos biográficos de mujeres nasa que han “migrado” a la ciudad de Bogotá, todas pertenecen o pertenecieron al proceso político denominado Cabildo Indígena Nasa de Bogotá entre los años 2011 y 2015. Pese a “los encuentros”, cada narrativa se consolidó desde la subjetividad, -de cada una de ellas y mía-, donde el único vínculo que une estas historias de vidas es la diversidad: momentos de tiempo distintos, diversos territorios étnicos de la “nación nasa”, varios motivos migratorios. Cada una ha asumiendo en la ciudad, procesos de transformación de la identidad étnica, de las prácticas culturales y de vida, otras mujeres han asumido procesos de reindigenización y reetnización desde sus experiencias en la ciudad de Bogotá y en proceso organizativo, mientras otras han abandonado ese proceso organizativo.

A lo largo del texto se analizan tres asuntos: relaciones de pertenencia que construyen y construyeron las mujeres con su etnia, los diversos procesos de migración-dispersión, y las perspectivas femeninas en los procesos de (re) constitución de una comunidad re imaginada. Teniendo en cuenta el anterior corpus, este trabajo se encuentra compuesto de 5 capítulos, que responden a intentos de comprender un doble contexto territorial, de construcción de experiencias, y significados, y en segundo lugar un intento por no fragmentar la experiencia de vida, buscando su comprensión e inteligibilidad desde otros lugares que no fueran la objetivación y la fragmentación.

El primer capítulo, denominado “**Conceptualizaciones sobre indigenidad - etnicidad, y reindigenización – reetnización**”, evidencia aspectos específicos de las formas como se ha estudiado la pertenencia étnica desde la antropología y los estudios culturales, ello asumiendo una situación, el vínculo étnico ha enfrentado procesos de “borradura”, a razón del éxito del proyecto nacional del mestizaje en Colombia y los límites que dibuja el multiculturalismo contemporáneo, motivo para repensar la etnicidad. En este capítulo se realizó una construcción histórica del momento en el que la borradura se difumina y transforma para dar origen y consolidar reclamos étnicos al Estado colombiano y gobiernos locales. Por último, se da paso a indagar en la respuesta a ese reclamo étnico, todo ello

---

vinculado a la producción de la indigenidad, el blanqueamiento, la reindigenización, reetnización y las políticas públicas, último escenario desde el que se develan las mujeres indígenas como ciudadanas habitantes de la ciudad. Se trabajaron los apartados: 1.) Producciones de etnicidad, 2.) Indigenidad como política de la identidad, 3.) Blanqueamiento, reindigenización e indígenas urbanos, 4.) Cabildos indígenas urbanos, y 5.) Respuesta estatal vs. gobierno local.

En el segundo capítulo, **Nación nasa, “el territorio de origen” y la ciudad, adentro y afuera**, se indagó en los contextos territoriales que preceden a la salida del territorio de origen (el Cauca para esta investigación) de mujeres nasa. Este territorio es diverso y tiene en cuenta dos lugares complejos, Tierradentro, el Norte del Cauca, el intento aquí es brindar las herramientas necesarias para comprender los relatos biográficos de las mujeres, en relación con contextos socio históricos y geográficos, significados que varían; seguidamente se encuentra el contexto de conformación del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá; y finalmente se encuentra a las mujeres nasa como interlocutoras de la Nación nasa. El orden de apartados es el siguiente: 1.) Aspectos socio históricos y espaciales del territorio nasa en el Cauca, 2.) Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, y 3.) Las políticas hacia las mujeres nasa y el liderazgo político de las mujeres nasa.

El tercer capítulo, denominado **“De lo nasa vengo, a lo nasa voy, producciones de identificación de mujeres jóvenes”**, se compone de los relatos biográficos construidos con las mujeres nasa más jóvenes que participan de la investigación, todas menores de 30 años, con la finalidad de no posicionar una estrategia colaborativa. Los relatos son textos autónomos que se comunican con el trabajo propuesto, aquí se encuentran los apartados: 1.) Antes de llegar a Bogotá no sabía nada de lo nasa, 2.) De Toribio, Norte del Cauca donde nació el Proyecto Nasa. 3.) El significado de la pureza, “ella es más nasa”, y finalmente 4.) India rola.

En el cuarto capítulo llamado **“La discriminación no ha terminado. Reflexiones de mujeres adultas”**, se encuentran los relatos biográficos construidos con las mujeres adultas (de la generación mayor) que participan de la investigación, se trata los relatos de 3 mujeres entre los 50 y 60 años. Estos textos también son autónomos y dialogan con todo el documento propuesto. El capítulo se compone de los siguientes apartados: 1.) Entre el

---

conflicto armado y el liderazgo en la ciudad, 2.) Hasta aquí me trajo la violencia de un hombre. 3.) ¡Me salió respondona! Ya no quería ser interna.

El quinto capítulo, denominado “**Intersección de opresiones, privilegios y resistencias en las experiencias de mujeres nasa de Bogotá**”, se analizaron los relatos generacionales (capítulos 3 y 4) a la luz de la óptica *interseccionalidad flexible* por medio de mapas de relieve de la experiencia. Se problematiza la estructura de la familia, el parentesco, y el sistema/sexo género, para finalmente indagar sobre las transformaciones sobre los mismos a partir de los sistemas de opresiones de viven las mujeres migrantes. Este capítulo se compone de los siguientes apartados: 1.) Mapas de relieve de la experiencia, 2.) Sistemas de opresión en el territorio propio. Las violencias productivas y reproductiva, 3.) Diversificación de la salida femenina nasa del Cauca, apertura a la diáspora indígena, y 4.) Corolario: mujeres nasa de Bogotá, una etnografía de lo particular bajo una óptica interseccional flexible. Ahora bien, con estas aproximaciones se concluye esta investigación.

# **1. Conceptualizaciones sobre indigenidad, etnicidad, y “reindigenización–reetnización”**

En este capítulo, se realizó una revisión del contexto socio histórico y político en el que se vive la etnicidad y la indigenidad en lo urbano y concretamente en la ciudad de Bogotá. Aquí se propone la revisión teórica de las categorías etnicidad e indigenidad, necesarias para comprender los repertorios a los que acuden las comunidades étnicas urbanas a la hora de establecer reclamos de reconocimiento hacia el Estado colombiano y gobiernos distritales. También se analizaron los procesos de blanqueamiento y mestizaje en el caso colombiano, parangón necesario para comprender el surgimiento de la figura administrativa, jurídica de cabildos urbanos, repertorio de habitantes indígenas de las ciudades, quienes han establecido comunidades que se han “tipologizado” como autóctonas, migrantes y desplazadas (Molina, 2007), no obstante, esto reduce las diversas realidades que se viven en contextos de llegada y construcción comunitaria indígena en lo urbano

## **1.1. Producciones de etnicidad**

“(…) hace mucho tiempo sostenemos que la etnicidad no es en sí misma una cosa “monolítica” ni un constructo analítico: que es mejor contemplarla como un repertorio laxo y lábil de signos mediante los cuales se construyen y comunican las relaciones; un repertorio a través del cual se torna sensible una conciencia colectiva de la similitud cultural; algo que sirve como referencia para que los sentimientos compartidos adquieran sustancia. Su contenido visible siempre es el producto de condiciones históricas que, en medida diversa, inciden en la percepción humana y, al hacerlo, dan forma a las motivaciones, los significados y la materialidad de las prácticas sociales” (Comaroff y Comaroff, 2011, p. 65).

Antes de analizar el contexto de producción de la organización en claves étnicas en la ciudad de Bogotá, trabajo las categorías de indigenidad y etnicidad, necesarias para comprender el contexto de relaciones que viven los indígenas en lo urbano. Comprendo etnicidad e indigenidad como categorías diferentes.



El tratamiento de la etnicidad se ha desarrollado desde un conjunto de enfoques en las ciencias sociales que pueden ser incluso contradictorios, John y Jean Comaroff (2011), hacen notar la condición histórica de la etnicidad y el límite que implica comprenderla como constructo analítico o de manera objetivada. Estos autores rescatan de la etnicidad como constructo analítico, la tipología de Crawford Young (citado por (Comaroff y Comaroff, 2011) que agrupa los estudios de la etnicidad: en a.) primordialistas<sup>7</sup> o aquellos que involucran criterios que pueden ser “objetivos”; a la par se encuentran los b.) constructivistas, herederos del posestructuralismo y del giro lingüístico, estos proporcionan una fuerte crítica a la concepción de objetividad de las características culturales que se le brindan a los grupos étnicos; por último los estudios instrumentalistas o movilizacionistas que parecen tener una amplia influencia de los construccionistas.

Las teorías esencialistas o primordialistas se basan en una serie de criterios que la antropología clásica situó como estructurales para definir el carácter étnico. Descansa sobre criterios “objetivos” y verificables, lengua, religión, territorio, organización social, cultura. Aquí la identidad étnica se considera innata y solo podría preservarse en condición de aislamiento. Como afirma “Cohen (1974) la corriente primordialista entiende que la etnicidad está inscrita en los hechos irreductibles de la biología compartida, los orígenes ancestrales y la disposición innata” (citado en Comaroff y Comaroff, 2011, p. 67).

A partir de 1970 se advierte un cambio en el campo étnico, con la influencia del posestructuralismo se producen una serie de trabajos que la comprenden como una construcción a partir de elementos subjetivos la identidad étnica ya no se considera un elemento aislado que puede objetivarse, clasificarse o definirse per se; a partir de esto, se define al grupo étnico “(...) como resultante de la diferenciación cultural entre grupos que interactúan en un contexto dado de relaciones interétnicas. Paralelamente, la etnicidad- o identidad étnica- llega a ser entendida como “una categoría general de la vida social y ya no como una característica de un grupo minoritario definido por rasgos culturales específicos” (Poutignat y Streiff-Fernart, citados en Laurent, 2005, p. 45).

Entre los elementos subjetivos que darían nueva forma a la etnicidad, se encuentra “(...) la conciencia del individuo de pertenecer al grupo e identificarse con él, la interiorización de

---

<sup>7</sup> La concepción esencialista de la identidad que descansaba en criterios objetivos, enfrenta la emergencia de la relevancia que adquiere la subjetividad, los procesos de auto y hetero definición y la crítica a la identidad.

---

valores y símbolos compartidos con otros miembros del grupo, creencias comunes relativas a los orígenes, descendencia, características, especificidad y destino del grupo (Laurent, 2005 p. 46). Así se produce un desplazamiento de las características culturales del grupo étnico, “objetivas” como evidencia de la etnicidad, hacia el surgimiento y persistencia de la etnicidad construida en relaciones intergrupales. La perspectiva subjetivista dio forma a nuevos enfoques frente al carácter limitado de la concepción primordialista de la etnicidad, propiciando una orientación de los estudios de la etnicidad sobre el proceso de construcción de las diferencias étnicas y formas de interacción entre individuos integrantes de los grupos étnicos, a la par de comprender los factores que daban cuenta de la emergencia y persistencia de las diferencias étnicas.

Las teorías instrumentalistas o movilizacionistas “(...) consideran que la identidad es, ante todo, expresión de intereses comunes. La referencia a la etnicidad surgiría como una estrategia adaptativa de algunos grupos que la utilizarían para conquistar derechos y privilegios” (Laurent, 2005, p. 47). Los grupos étnicos pueden ser instrumentalizados, al buscar derechos y privilegios donde la etnicidad lograría movilizar poder político y económico. Con todo, las teorías instrumentalistas o movilizacionistas<sup>8</sup> tiene una serie de variantes, pueden referirse a la elección racional que hacen los individuos, hasta la politización de la etnicidad como estrategia de manipulación. Sin embargo “(...) la posición instrumentalista considera que la etnicidad es una reacción ante las amenazas a la integridad, los intereses y la autodeterminación de personas que, por una u otra razón histórica, llegan a imaginar que comparten un destino cultural (Wallestein, 1972), aun cuando sus “tradiciones” sean inventadas (Hobsbawn y Ranger, 1983)” (Comaroff y Comaroff, 2011, p. 67).

---

<sup>8</sup> Entre estas tendencias analíticas se subrayan tres: la selección racional, donde el grupo étnico es una conformación de individuos que buscan obtener bienes que no se obtendrán por medio de estrategias individuales; las teorías del grupo de interés, en las que la identidad étnica se comprende como ideológica y se moviliza para ejercer influencia sobre políticas sociales y económicas; por último, la teoría del colonialismo interno, que comprende la existencia de una división cultural del trabajo entre centro y periferia al interior del espacio nacional, esta asignación de funciones diferenciados lleva al desarrollo de identificaciones étnicas distintivas en esquemas centro periferia, en esta variante la etnicidad se impone desde afuera a la población neocolonizada (Laurent, 2005, p. 47-49). En Las teorías del colonialismo interno la etnicidad puede ser considerada como impuesta por el grupo dominante para cubrir la relación desigual, pero también puede considerarse como una forma de solidaridad emergente ante la discriminación y la desigualdad, así esta variante también puede suponer que la etnicidad es estrategia y fundamento de reivindicaciones de grupo.

La identidad étnica, en su constitución y permanencia, es sumamente compleja y contextual. Jenkins (2002) afirma que las formas en las que una cultura alrededor de la etnicidad no son obvias ni sencillas. La etnicidad no es un problema de grados definibles o clases obvias de similitudes o diferencias culturales, ni puede depender de un crudo modelo de culturas vistas “alrededor”, son múltiples los potenciales diacríticos étnicos, pero sobre ellos existe una selectividad que tiene que ver con factores socio históricos<sup>9</sup>.

(...) el afán de encontrar un fundamento ontológico para la etnicidad sintetizando el primordialismo y el instrumentalismo imita un hecho social del que ya hemos hablado. En sus manifestaciones vividas la identidad cultural se presenta cada vez más como dos cosas antitéticas simultáneamente: por un lado, aparece como un inalienable precipitado de la esencia natural, de la genética y la biología; por el otro lado, como una fusión de la autocreación voluntaria, a menudo a través de actos de consumo en serie. En otras palabras, es adscriptiva e instrumental *a la vez*. *A la vez* innata y construida. (Comaroff y Comaroff, 2011, p. 68)

Los autores Jean y Jhon Comaroff (2011) analizan la etnicidad contemporánea como antitética, concomitantemente, ven su composición antitética, como una característica endémica en la era neoliberal, la simultaneidad de lo biológico y lo autoconstituido que configura la doble faz de la etnicidad que corresponde a la política del momento contemporáneo, con ello trabajo la categoría indigenidad como parte de la producción de políticas de la identidad.

## 1.2. Indigenidad como política de la identidad

Frente a la categoría indigenidad existe una comprensión conflictiva como la de etnicidad, ello tiene que ver con su relación con las teorías de la identidad étnica movilizacionista, Bonfil Batalla (1972) esgrime que la etnicidad es una categoría, descriptiva, aplicable para identificar unidades socio-culturales específicas, mientras que indigenidad es una categoría, analítica, que explica una posición dentro de sociedades globales (p. 122), para este autor la indigenidad es una categoría supraétnica que abarca una relación particular entre grupos étnicos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman

---

<sup>9</sup> Así la etnicidad involucra por lo menos dos sentidos: por una parte, involucra relaciones étnicas, conexiones y contactos entre dos pueblos que son vistos como diferentes, así como entre los que son vistos como iguales. El sentido de etnicidad puede emerger en el contexto de relaciones e interacciones con los otros, ya que sin diferencias no hay similitudes, definirnos implica una imagen de nosotros mismos. En segundo lugar, es difícil imaginar una identidad significativa, étnica o cualquiera, que no sea aceptada y reconocida por los otros, por lo que la heterodefinition, los factores de reconocimiento y las relaciones de inclusión y exclusión se plasman directamente en la etnicidad, pues como afirma Jenkins “no existe etnicidad unilateral”.

parte. Con todo, para este autor la indigenidad hace referencia necesaria a la relación colonial y la producción de la categoría “indio”, esto puede limitar demasiado el análisis de las relaciones políticas que comprenden la indigenidad en contextos de tanto reproducción como de resignificación históricos de los gobiernos de la diferencia indígena.

Aquí interpreto la indigenidad como una politización de la etnicidad indígena, que retoma los efectos de la marca colonial y racista, que el proceso de comprender “indio” como categoría colonial dilucida un racismo entendido como afirma Hall en, “(...) estructura de discurso y representación que trata de expulsar simbólicamente al Otro –lanzarlo afuera, colocarlo allá, en el tercer mundo, en la margen (citado en Restrepo, 2009, p. 245), “indio” era una categoría racial en el orden colonial, y existen elementos hoy en día que se conservan de este pasado (Wade, 2000).

Se infiere que la indigenidad necesita ser historizada y contextualizada, “(...) es un proceso histórico abierto, inevitablemente marcado por colonialismos pasados y presentes que se despliega a través de senderos indeterminados” (De la Cadena y Starn, 2010, p. 12). En este punto emergen los movimientos indígenas que realizan nuevos esfuerzos por descolonizar las categorías “indio” y “nativo” (p. 20) y brindar una resignificación. Durante las décadas de los ochenta y noventa del siglo XX las preocupaciones indígenas adquirieron una visibilidad política sin precedentes en todo el globo, proceso que ha llegado a denominarse movimiento indígena mundial.

Para Astrid Ulloa (2007), “(...) en las últimas décadas los indígenas se han vuelto importantes y poderosos interlocutores dentro del espacio político nacional, lo que les permite repensar la esfera política y sus predominantes conceptos de nación, ciudadanía, democracia, desarrollo y medio ambiente”. Por ello afirma la autora que “(..)los indígenas ahora son considerados tanto por la comunidad académica como por el público en general, en ámbitos nacionales e internacionales, como nativos ecológicos” (p. 287), al proteger el medio ambiente, criticando y otorgando otra viabilidad a los paradigmas del desarrollo.

En el caso colombiano, el activismo indígena, más visible a finales de los ochenta, que tiene sus raíces en movimientos indígenas que demandaban acceso a la tierra y el territorio

---

solicitando la protección de la figura administrativa “resguardo” durante la década de los setenta del siglo XX, influyó positivamente en la consagración de la nación colombiana como pluriétnica y multicultural en la constitución de 1991 (CPC91) con un especial reconocimiento de los grupos étnicos por medio de derechos generales y particulares.

Como postula Gros (2012) se desarrollaron un conjunto de disposiciones jurídicas de interés para las poblaciones étnicas, en particular las indígenas, como “(...) el derecho a autogobernarse bajo la forma de cabildo (o de otra autoridad propia de la comunidad) y, más generalmente, una serie de derechos particulares ligados al estatuto indígena: atención gratuita en los hospitales, educación bilingüe y bicultural, acceso gratuito a la universidad, exención del servicio militar y de los impuestos sobre la tierra, derecho a ser juzgado según sus usos y costumbres dentro del seno de la comunidad y, desde la Constitución de 1991, derecho a transferencias del presupuesto nacional, a una protección de su medio ambiente y a dos senadores indígenas elegidos a nivel nacional por circunscripción electoral especial (p.65). Siguiendo a Laurent (2005) los indígenas adquieren derechos sin precedentes, a la vez generales –en cuanto el reconocimiento como ciudadanos colombianos–, y particulares, -como portadores de una identidad reivindicada: derecho a una educación, a un trato especial en materia de salud, a territorios, autoridades, jurisdicción y representación política propios, entonces:

La “cuestión indígena en Colombia presentaba grandes cambios. Con la adopción de una nueva constitución, en 1991, y con la definición de la nación colombiana como multiétnica y pluricultural a partir de ese año, los miembros de los grupos étnicos disponen no solo de un rango de ciudadanos como los demás, sino también de un número sin precedentes de derechos específicos, respetuosos de sus usos y costumbres” (Laurent, 2005, p. 44).

Pero, la CPC91 no solo plasmó victorias para los grupos étnicos en términos de reconocimiento de derechos, principalmente en relación con la autodeterminación y la formulación de políticas públicas para la protección de los pueblos indígenas (Borda, 2009), también implicó la modelación de un sistema económico neoliberal de apertura al libre mercado, renovación y legitimización del Estado tras la crisis de representación, y finalmente reformar al Estado; de esta forma se desarrolló un vínculo inherente entre libre mercado y la apertura democrática, lo que llevó a la inclusión de actores en medio de la reducción de instituciones y funciones del Estado.

Comprender la indigenidad contemporánea implica reconocer que esta surge en campos sociales amplios de exclusión y de igualdad, con todo no significa que el reconocimiento

eliminará el racismo y las exclusiones coloniales, todavía existen colonialismos y racismos presentes que continúan posicionando márgenes, cómo afirman (Chaves y Zambrano, 2009) al interior de un giro en el proyecto de nación y de implementación de políticas neoliberales, mestizos indígenas, mestizos recientemente urbanizados, y migrantes de origen indígena esperan remediar las crecientes desigualdades sociales, tomando el camino de vuelta hacia lo indígena.

Con la promulgación de la CPC91 y la adopción de un modelo multiculturalista en el país, tras múltiples luchas del movimiento indígena, se da una variación en el reclamo étnico de los grupos indígenas urbanos de Bogotá, (muiscas, ingas, kichwa, pijaos, pastos, misak misak (guambianos), nasa (paeces), uitotos y emberá, y muchos otros grupos étnicos indígenas del país), hacia la forma administrativa propia de cabildos urbanos donde diferentes pueblos indígenas han luchado por el reconocimiento de derechos y autonomía para organizarse en torno a la figura del cabildo urbano (Zambrano, 2007); (Chaves y Zambrano, 2009), y (Zambrano, 2011b).

### **1.3. Blanqueamiento, reindigenización e indígenas urbanos**

Bengoa (2009) sostiene que desde la década de los sesenta del siglo XX se podían analizar las implicaciones de la presencia indígena en las ciudades latinoamericanas y sus relaciones con las políticas oficiales del mestizaje y el blanqueamiento. Con todo, la etnicidad sostenía un límite analítico, que se fue ampliando con el tiempo, ya que "(...) solamente se refería a una porción de la población, los indígenas en general que habitaban en las "comunidades indígenas", dejando fuera a las grandes mayorías que habitaban en las ciudades. En los últimos años, se ha ido ampliando de tal suerte el concepto de etnicidad, o las *fronteras étnicas* (Barth, citado por Bengoa) se han desplegado, (...) todos los habitantes del *territorio etnizado*, desde mestizos hasta indios de comunidades, se sienten pertenecientes a la identidad indígena" (p. 12-13). El autor afirma que, en el caso de Lima y varias ciudades en Bolivia, se produce una construcción de *ciudades indígenas* o ciudades para indígenas en zonas específicas de la ciudad, generalmente las más periféricas.

Zambrano (2007), sostiene que la presencia indígena en ciudades como Bogotá se ha configurado en un proceso histórico de desaparición y reaparición desde su fundación como ciudad española, posteriormente en los proyectos de nación<sup>10</sup>, se elimina la marca étnica sobre la ciudad que se modela como el proyecto ideológico del mestizaje nacional. Es a mediados del siglo XX que la expansión de la ciudad hacia áreas municipales, territorios rurales, que aparece una forma de reclamo étnico por la territorialidad, ahora bien, el proceso se acentuó tras la promulgación de la CPC91.

Oliveira (1990) indica la emergencia de procesos que van de políticas del blanqueamiento étnico, entre ellas se incluyen diversas formas de mestizaje, hacia la etnización, este proceso lo retoman Chaves (2007), Chaves y Zambrano (2009), Zambrano (2007), (2011b) como la reindianización, una “reversión deliberada de la deindianización, un proceso por medio del cual varias comunidades indígenas se despojan de su identidad indígena en respuesta a presiones externas” (Chaves, 2007, p. 353), la deindianización coincidiría a la propuesta con el blanqueamiento.

Entre la propuesta de Bengoa y Zambrano se posicionan divergencias sobre el origen de los procesos de reindigenización, esto se debe comprender a luz de los contextos distintos que analizan (el caso peruano y boliviano en contraposición al caso colombiano); y del señalamiento por parte del primero de un proceso migratorio que lleva a la reindigenización, y la descripción de la segunda de un proceso de reafirmación de la etnicidad de un grupo étnico<sup>11</sup> que enfrentó directamente la política del blanqueamiento y el mestizaje, su posterior reindigenización y reetnización.

En las ciudades latinoamericanas, claro con diferencias que sería necesario establecer, se produce el posicionamiento de “identidades de ida y regreso” entre el espacio cultural urbano y las culturas comunitarias rurales, en las ciudades se produce “(...) una reinterpretación de las culturas e identidades indígenas tradicionales a partir de la vida en un espacio de multiculturalidad” (Bengoa, 2009, p. 17), pero esta reinterpretación también es un proceso socio histórico cambiante, las condiciones migratorias de los grupos étnicos hacia las ciudades son cambiantes, las causas migratorias, las estrategias migratorias cambian con las generaciones, cambian entre los géneros, etc.

---

<sup>11</sup> Etnia muisca habitante del territorio sobre el que se funda la ciudad de Bogotá y sus alrededores.

Según Wade (2000), la etnicidad “(...) trata por supuesto de la diferenciación cultural, pero que tiende a utilizar un lenguaje de *lugar* (más que de salud, sexo o fenotipo heredado). La diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma espacializada” (p. 25-26). En otras palabras, la localización en una geografía cultural termina siendo la especificidad de la etnicidad para producir identificaciones de la diferencia y la igualdad, y lleva a la producción de la frontera étnica, esta concepción en la raíz de la identidad étnica, esta se contamina en las situaciones de migración de grupos étnicos hacia la ciudad.

las políticas del reconocimiento se cimientan en la comprensión de la etnicidad esencialista, para el caso de pueblos indígenas en lo urbano, la relación entre localización e identificación étnica se rompe en medio del proceso de desaparición y aparición de sus colectivos, a pesar de ello el Estado Colombiano exige el cumplimiento de unos “criterios objetivos”, ya mencionados, o el “debe ser” de un sujeto indígena, entre estos se encuentra el imaginario de ruralidad donde los indígenas tienen un vínculo inexorable con un espacio geográfico específico, todo ello, para restringir estos derechos específicos.

La reindigenización para las autoras Chaves y Zambrano (2009) cuestiona el imaginario que comprende el mestizaje como ruta hacia la desaparición étnica, a través del blanqueamiento. Para las autoras sé “subvierte” esta dirección, puesto que el reconocimiento de la reindigenización implica que “mestizos” pueden reclamar su etnicidad (p. 239).

Zambrano (2008) propone para el caso bogotano dos formas de reindigenización, una que parte la reindigenización y posterior reetnización de colectivos blanqueados o mestizos, el caso de las comunidades muisca, y otra el reconocimiento de la etnicidad tras la migración de indígenas rurales hacia las ciudades. Así en el espacio urbano se produce un “excepcionalismo espacial de los derechos minoritarios” (Bocarejo, 2011), pues hay una jerarquía excluyente en el sujeto jurídico indígena.

#### **1.4. Cabildos indígenas urbanos en Bogotá**

La figura de administración colonial conocida como cabildo se ha transformado en los procesos de reconocimiento en Colombia desde la década de los ochenta del siglo XX,



proveyeron instrumentos jurídicos como el Decreto 2001 de 1988. Con la promulgación de la CPC91, se dio paso a la Ley 160 de 1994 que retomó aspectos negociados en la década de los ochenta. Esta Ley define *cabildo Indígena* como "(...) entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad". Así la definición jurídica de cabildo establece tanto la entidad administrativa, como la forma de gobierno propio, pero no un territorio de su ejercicio.

Posteriormente el Decreto 2164 de 1995 retomó los instrumentos jurídicos estipulados en la década de los ochenta, la definición de *comunidad o parcialidad indígena* "(...) grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes (artículo 2); por tanto, la definición de parcialidad ya estipulaba condiciones específicas del territorio indígena, este podía poseerse o no.

Un cabildo, según, Gros (2012) tiene como principales funciones: gestión de tierras, resolución de los conflictos que oponen a miembros de la comunidad, y representación de la comunidad en relación con el exterior, estos aspectos cambian en la figura de cabildo urbano con referencia a la variabilidad que puede implicar la gestión de tierras, en litigio permanente para los grupos raizales<sup>12</sup>, y en desposesión para los grupos migrantes. Como afirma Zambrano (2011b) "la etnicidad en la ciudad carece precisamente de territorialidad discreta, clave central de las políticas públicas del Estado colombiano" (p. 148), el caso de Bogotá:

---

<sup>12</sup> Chaves y Zambrano (2009) interpretan el término raizal como "antiguos habitantes", en el caso colombiano indígena hace referencia al pueblo indígena muisca, habitantes en un pasado colonial de la Sábana de Bogotá y de la ciudad de Bogotá, algunas organizaciones y asociaciones étnicas (CECOIN, ONIC) proponen el término "pueblos originarios" de Bogotá. (Molina, 2007), afirma que los pueblos originarios de la ciudad son "(...) quienes históricamente se encuentran concentrados en los territorios de Bosa y Suba, (...) presentan una transición entre lo rural y lo urbano. Están ubicados en las veredas San José y San Bernardino de Bosa, y en el Cerro de Suba, y la conforman 6.773 personas" (p. 105).

(...) se trata de cabildos sin tierra o sin resguardo, es decir, sin territorialidad, al menos no como usualmente la entendemos: sinónimo y asiento de la identidad. En cambio, el lugar en el cual se despliegan los reclamos y negociaciones étnicas urbanas es discontinuo y múltiple: el distrito capital, un extendido centro metropolitano de más de siete millones de habitantes. Allí se encuentran diversas instancias y agentes locales, nacionales y transnacionales que conversan y compiten por la definición de la diversidad y los derechos culturales y por la distribución de recursos asociados con esas definiciones. (Zambrano, 2011b, p. 148-49).

Con o sin territorio, un cabildo urbano es una organización que funciona como estrategia para liderar un proceso de reconocimiento y de construcción de ciudadanía diferenciada (Motta, 2004), se constituye como mecanismo que permite gestionar recursos, ejercer la jurisdicción indígena y representar a su población ante otras organizaciones, igualmente posibilita la interlocución y discusión de la población indígena con las instituciones públicas (locales y nacionales), como tener voz y voto en escenarios institucionales de toma de decisiones. El cabildo permite calidad de vida de la población indígena migrante o raizal, es una alternativa de bienestar para la construcción de planes de vida, para gobernar aspectos como la administración de salud, vivienda y educación. A la par permite revitalizar la identidad cultural, el vínculo con la ancestralidad, la indigenidad y el movimiento indígena contemporáneo, definitivamente siendo una estructura de gubernamentalidad legítima.

Para Chaves y Zambrano (2009) el reconocimiento del cabildo urbano del resguardo de Suba marcó el punto de inflexión que "(...) desencadenó en Bogotá un cúmulo de peticiones de reconocimiento adelantadas por colectivos de distintos orígenes geográficos: raizales de Bosa, antiguo pueblo de indios, inmigrantes ingas procedentes de Putumayo, pijaos del Tolima y quichuas de Otavalo, Ecuador. El *momentum* alcanzó también a los raizales de municipios vecinos: Chía, Cota y Sesquilé" (p. 232). Es de reconocer la diversidad del proceso que viven los indígenas migrantes en la ciudad, donde al parecer hay presencia de indígenas que afirman pertenecer a 62 pueblos indígenas de país<sup>13</sup>, dato inquietante ya que la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, registra presencia de 102 pueblos indígenas.

---

<sup>13</sup> En mi observación de campo varios gobernadores de los 14 cabildos indígenas sostienen que en la ciudad hay presencia de más de 80 pueblos indígenas. En el año 2012, buscando planificar la Política Pública Indígena de Bogotá, se solicitó una caracterización al DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadística) de los pueblos indígenas en la ciudad, allí se sostuvo la presencia de 87 pueblos indígenas. En un artículo de opinión del periódico El Nuevo Siglo denominado "En Bogotá residen 87 pueblos indígenas", se sostiene que la amplia presencia indígena de pueblos indígenas en la ciudad incluye a migrantes de pueblos indígenas en Ecuador, Perú, México y Bolivia (1 de Septiembre del 2012), (García, 2012).

En el año 2016 Bogotá contaba con 14 cabildos urbanos indígenas, de los cuales, 5 han sido reconocidos por el Ministerio del Interior y de Justicia y su Dirección de Asuntos Indígenas, ROM y Minorías: el Cabildo Muisca de Bosa, el Cabildo Muisca de Suba, el Cabildo Inga, el Cabildo Kichwa y el Cabildo Ambiká-pijao. Estos forman parte de la Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá (ASCAI). Los cabildos que luchan el reconocimiento son: Uitoto, Yanacona, Pastos, Misak Misak, Nasa, Eperara Siapidara, Tubu, Pasto y Kamentsá.

A partir del Censo General del DANE (2005)<sup>14</sup> habitaban en Bogotá un poco más de 15.000 personas indígenas, 0.22 % de la población de la ciudad, donde 51 % es población masculina y 49 % femenina. Del total 38 % son muiscas, 17.7 % coyaima natagaima, 4.9 % nasa, 3.7 % wuayúu, 3.4 % kichwa otavaleños, y 2.4 % inga. Gracias a este censo se conoció que la ciudad de Bogotá es habitada por 87 pueblos indígenas (SDP, 2009)

La razón de hijas/os menores de 5 años por mujeres en edad fértil de la población indígena de Bogotá es menor a la de la población de la ciudad, mientras la tasa de fecundidad indígena en Bogotá es de 15.2 menores por cada cien mujeres fértiles indígenas, la tasa de fecundidad capitalina es, 28.1 menores por cada cien mujeres fértiles. El índice de envejecimiento de la población indígena en la ciudad es de 30,2 %, más baja que la del total de la población que es 21 %, de esta forma, al interior de la población indígena de la ciudad existió para la fecha, un promedio más alto de jóvenes, que para el total de habitantes de la ciudad (SDP, 2009).

La pregunta del censo frente al lugar de nacimiento mostró que el 41.5 % de la población indígena que habita Bogotá, nació en la ciudad, mientras que el 55.4 % nació en otro municipio, y el 3.1 % en otro país (SDP, 2007). Este dato es pertinente para comprender las dinámicas migratorias y de asentamiento indígenas en la ciudad, demostrando que más

---

<sup>14</sup> Esta información fue procesada del Censo General (DANE, 2005), en el año 2007 por la Dirección de Equidad y Políticas Poblacionales de la Secretaría Distrital de Planeación de Bogotá (SDP). Sin embargo, como afirma Montero (2006) el diseño metodológico censal del 2005 para pueblos indígenas "(...) no correspondió directamente a las zonas urbanas de los municipios" (p. 81) ya que para el DANE cerca del 90 % de la población indígena se encontraba asentada en lo rural según el censo general de 1993, esto puede indicar que no en todas las poblaciones urbanas se realizó el módulo étnico, por lo que seguramente las cifras de población indígena que viven en las ciudades colombianas debieron ser mayores a las reportadas.

de la mitad de la población indígena de Bogotá es originaria de afuera de la ciudad y existe también un alto promedio de población indígena oriunda de la capital.

En cuanto a la situación educativa de la población indígena de la ciudad, se encontró que el indicador de inasistencia escolar para la población indígena en la ciudad es mayor que el del total poblacional de la ciudad, solo el 25 % de la población indígena en edad escolar asistía a un establecimiento educativo para el año 2005. La pregunta frente a la lengua propia mostró que solo el 22,6 % de la población indígena de Bogotá habla la lengua de su pueblo, y que solo el 22 % de la población indígena en edad escolar, habla su lengua (SDP, 2007).

En la ciudad de Bogotá, diferentes pueblos indígenas buscan el reconocimiento de sus derechos culturales, derechos a la autonomía y a la autodeterminación para organizarse en torno a la figura del cabildo urbano en la ciudad, reconocimiento que confiere, por medio de un acto administrativo de inscripción y registro, el Ministerio del Interior y de Justicia y, que puede brindar de manera informal el gobierno distrital para formar parte de sus acciones a las poblaciones indígenas que habitan la ciudad. La Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá (ASCAI) creada en el año 2006 es intermediaria en la interlocución del gobierno distrital con los pueblos no reconocidos por la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías, pero que bajo procesos autónomos se han auto reconocido como cabildos indígenas.

### **1.4.1. Los primeros reconocimientos**

El reconocimiento jurídico y político administrativo de la figura de cabildo urbano se da en el año de 1990, cuando un colectivo de raizales de Suba, "(...) consiguió algo sin precedentes en la historia de la nación: el reconocimiento oficial como primer cabildo urbano (Chaves y Zambrano, 2009, p. 232), aprobado como primer órgano de gobierno indígena en Colombia tras la promulgación de la CPC91, Gros (2012), basándose en el trabajo de Zambrano (2003) historiza este fenómeno político.

“Un conjunto de familias originarias del pueblo de Suba eran descendientes de cinco familias que, en el siglo xix, después de la disolución de su resguardo, conservaron como propiedad colectiva tierras de pastoreo situadas en las colinas que rodeaban su población. Estas tierras, durante mucho tiempo consideradas de poco valor, pero perfectamente aptas para ser urbanizadas, se valorizaron un siglo más tarde con el crecimiento urbano, y despertaron la

codicia de los constructores. Una inmobiliaria que se lanzó a la urbanización salvaje de una de las colinas originó un conflicto que provocó la resurrección inesperada de una población “muisca” urbanizada. En su intento por apropiarse de una de las colinas, chocó con un descendiente de estas cinco familias que, para defender sus terrenos, se puso en la tarea de averiguar cuáles eran sus derechos. Su investigación lo llevó a reconstituir la historia en cuestión. Desenterró e hizo conocer a los descendientes de las otras familias los títulos colectivos durante muchos años olvidados, y demostró su pasado indígena y la pertenencia de la tierra a un antiguo resguardo. Las tierras de resguardo son por ley inalienables y no pueden ser tomadas en tanto que una parte o toda una comunidad indígena las ocupe” (Gros (2012, p. 62)

En 1994 es reconocido el Cabildo Inga de Bogotá por el Ministerio del Interior y de Justicia, en 1999 es reconocido el Cabildo Muisca de Bosa, el mismo año en el que el cabildo urbano Muisca de Suba perdió la ratificación oficial como cabildo y el acceso a los derechos diferenciales establecidos en la CPC91. Como señalan Chaves y Zambrano (2009) los muisca de Suba “(...) no desplegaban los diacríticos privilegiados de la indianidad: idioma, atuendo, territorio y prácticas rituales” (p.233), no endilgaban las características objetivas de la etnicidad primordialista antropológica, ahora plenamente juridizad los muisca de Suba habían pasado por un proceso de desindigenización (Zambrano, 2007), perdiendo sus rasgos culturales bajo la ideología del mestizaje, pero no totalmente de acuerdo con las ambivalencias del mestizaje que plantea Wade.

Como señala Smith, citada en Chaves y Zambrano (2009), “(...) el mestizaje consiste de tres procesos conectados: (1) la producción y reproducción social y de género de gente con una herencia biológica mixta o diversa; (2) la identificación personal y colectiva con comunidades mestizas o con el sujeto nacional mestizo creado por los intelectuales involucrados en la construcción de la nación; y (3) los discursos de intelectuales y subalternos acerca de la posición en la sociedad de los mestizos y su relación con otras identidades” (p. 218). Las autoras retoman de Peter Wade las paradojas del mestizaje, ya que “(...) mientras la nación mestiza hegemónica promovía un proceso disimulado de blanqueamiento cultural y físico, de exclusión y de dominación masculina, a la vez requería la recreación constante de las divisiones raciales y étnicas”; es decir, la diferenciación entre blancos, indios y negros, que se suponía debía eliminar.

La gente muisca de Suba inició un proceso para cumplir con “las normas” de la etnicidad arrebatada con el fin de que se les reconocieran nuevamente sus derechos territoriales como población indígena. Chaves y Zambrano (2009) apuntan a la modelación de una

identidad étnica, o un proceso de identificación colectiva enraizado en primer lugar en el anonimato de lo étnico a través de las políticas del mestizaje, a la legitimación de la indigenidad genérica y posteriormente una etnicidad muisca o afiliación étnica muisca observada con sospecha por el Estado (p. 233).

En el año 2005 el cabildo consiguió nuevamente su reconocimiento a través del “(...) trabajo político realizado por dos mujeres pertenecientes al grupo indígena arhuaco, quienes impulsaron el reconocimiento de los ambiká-pijaos y de los kichwas como cabildos urbanos. Una de ellas fue Luz Helena Izquierdo, entonces directora de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior, quien otorgó la resolución de reconocimiento de esos cabildos. La segunda fue Ati Quigua, hija de la anterior, quien era concejala de Bogotá” (Bocarejo, 2011, p. 105), en este proceso el Cabildo Muisca de Suba se reinstaló en la ceremonia anual de posesión de los cabildos indígenas de Bogotá que realiza la Alcaldía Mayor, retomando la Ley 89 del 25 de noviembre de 1890.

El proceso de (re) construcción comunitaria que experimentó la comunidad muisca de Suba evidencia un proceso histórico que Chaves y Zambrano (2009) enfatizan como viraje de reindigenización hacia la reetnización, tras una multiplicación mayor de identidades étnicas indígenas en la ciudad y las negaciones estatales del reconocimiento étnico en casos urbanos, así afirma Chaves “(...) los cabildos se recompusieron por pertenencias étnicas diferenciadas o depuradas” (citada en Chaves y Zambrano, 2009, p.229), ya que las negativas en el proceso de inscripción y registro ante la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías, enfatizaron que la disolución o inexistencia de asociación étnica llevaba a negar el reconocimiento; de esta forma, el Estado disciplina las iniciativas de construcción comunitaria bajo el establecimiento de una “ortodoxia” de la administración de la diferencia u otredad en el país.

## **1.5. Respuesta estatal vs gobierno local**

Como se ha visto el contexto de la reindigenización en la ciudad de Bogotá es desigual en el ámbito del reconocimiento de cabildos urbanos, la Dirección de Asuntos Indígenas, Minorías y ROM, del Ministerio del Interior ha puesto muchas trabas para evitar el reconocimiento jurídico de cabildos urbanos, en este sentido, ha solicitado exigencias primordialistas a la etnicidad nasa, bajo la demanda de Wade (2000). Aun así, esto no ha

sido del todo claro con los gobiernos distritales, en particular con la Alcaldía Mayor de Bogotá, como señalan Chaves y Zambrano (2009) esta "(...) actuó como balanza móvil de estrategia de reconocimiento y deslegitimación del gobierno central, convocando a todos los grupos étnicos urbanos (indígenas, afro, gitanos-rom), reconocidos o no, para formular políticas de inclusión y reconocimiento cultural (p. 233).

Es necesario comprender que la organización de los grupos étnicos en la ciudad era un asunto avanzado al momento que ingresan a escena los gobiernos distritales de centro-izquierda a Bogotá, a la par, como afirma Bocarejo (2011) el gobierno del periodo (2004-2007)<sup>15</sup>, "(...) se convirtió en una figura clave para la apertura política de los grupos étnicos en Bogotá" (p. 105), este proceso llevó al reconocimiento de otros 3 cabildos urbanos (kichwa, pijao y muisca de Suba) que se asociaron en la Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá (ASCAI), junto a los ya reconocidos cabildos Inga y muisca de Bosa, tras la agencia política que encabezó la concejala Quigua, integrante del partido Polo Democrático Alternativo y perteneciente a la etnia indígena Arhuaca.

Desde el año 2004 como afirma Zambrano 2011 b) los habitantes indígenas de la ciudad se han sumado a los eventos promovidos por las administraciones recientes que han buscado reafirmar una valorización de la diversidad cultural como proyecto urbano, también la presencia indígena ha tenido impacto en las contiendas políticas y electorales y en el gobierno de la ciudad, es el caso de sucesos ocurridos durante la administración distrital (2012-2016)<sup>16</sup> de Gustavo Petro.

---

<sup>15</sup> El Gobierno de Luis Eduardo Garzón del partido político Polo Democrático Alternativo, fue el primer gobierno de izquierda de la ciudad.

<sup>16</sup> Durante el proceso de destitución del alcalde Gustavo Petro por parte de la Procuraría General de la Nación en el año 2013, se produce un movimiento social en la ciudad que no se encontraba de acuerdo con la destitución, gente diversa, de partidos políticos de izquierda, movimientos de mujeres, diversidades sexuales, jóvenes indignados se movilizaron en contra del hecho, también personas de los cabildos indígenas participaron de la movilización. A pesar de que la presencia de los grupos indígenas del Cauca fue de resaltar, se movilizó desde el norte del Cauca, desde la ACIN a mujeres y hombres integrantes de la guardia indígena. El periplo provocó una crisis administrativa en la ciudad, que finalmente se resolvió a favor del alcalde. Durante lo ocurrido, varios cabildos indígenas se organizaron para acompañar una serie de marchas en apoyo al alcalde, los 14 cabildos coordinaron el proceso de acompañamiento que recibió apoyo de la minga indígena del Cauca, movimiento indígena nacional agenciado en su mayoría por pueblos indígenas del Cauca, durante la confluencia del movimiento social, el acompañamiento de la guardia indígena se constituyó en postulado de legitimación de las acciones llevadas a cabo por el alcalde, rituales de protección, medicina tradicional, bastones de mando estaban en la esfera pública del orden distrital, posteriormente en medio del registro de medios de comunicación de las declaraciones del alcalde aparecían integrantes de la guardia indígena, entre ellos comuneras y comuneros del cabildo nasa



Serie de fotografías 1. Posesión de Gobernadores Indígenas (2013). Gustavo Petro (alcalde mayor de Bogotá), Claudia Yopasa (gobernadora Cabildo Muisca de Suba) Rosa Quenan (gobernadora Cabildo Pasto), Isidoro Jajoy (gobernador Cabildo Inga), Jaime Collazos (gobernador Cabildo Indígena Nasa), Luis Enrique Tapiero Yate (gobernador Cabildo Ambiká Pijao), otros...

Desde un gobierno local, se consolidó la inclusión diferencial de la población indígena en las políticas sociales del distrito, mucho más visible en accesos a la educación, salud, y trabajo para las diversas poblaciones indígenas, se han desarrollado proyectos diversos como señala Bocarejo (2011): “la creación de nuevas malocas en la ciudad, la adquisición de fincas aledañas a esta, la compra de casas para las sedes políticas de los cabildos y para otras iniciativas, como los jardines escolares indígenas, la conformación de barrios indígenas y hasta la construcción de un centro comercial indígena en la ciudad” (p. 106).

---

de Bogotá al lado del mandatario quien lucía los colores rojo y verde en el cuello, emblemas del CRIC (notas de campo 2013, acompañamiento actividades del Cabildo nasa).



En este contexto se construyó la Política Pública Indígena de Bogotá, PPIB junto al Plan Integral de Acciones Afirmativas para grupos minoritarios. Estos tienen sus antecedentes en el año 2009, cuando se “(...) consolidó un espacio de comunicación entre delegados indígenas y la Administración Distrital, encaminado a la construcción conjunta del documento de la Política Pública Distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de los derechos de los pueblos indígenas” (acuerdo distrital 359, 2009); así por medio de este acuerdo, se establecieron los lineamientos de política pública para los pueblos indígenas en Bogotá y planeó la expedición del correspondiente plan de acciones afirmativas.

### **1.5.1. Política Pública Indígena de Bogotá, PPIB.**

En un contexto híper diverso étnicamente, como el de los procesos de reindigenización que se viven en la ciudad de Bogotá, se originó y estructuró la Política Pública Indígena de Bogotá, PPIB y el Plan Integral de Acciones Afirmativas para grupos minoritarios, a través del Decreto 543 del año 2011 que instauró la Política Pública para los Pueblos Indígenas en Bogotá D. C., en el año 2009 el Consejo de Bogotá ratificó el Acuerdo distrital 359 en el que se definieron los principios, lineamientos y ejes estratégicos para la adopción de la política pública para los pueblos indígenas de la ciudad, tras un proceso de alianzas y articulaciones de los pueblos indígenas habitantes de la ciudad con sectores políticos de centro izquierda. El objetivo central del acuerdo fue:

“(...) Garantizar, proteger y restituir los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas en Bogotá, mediante la adecuación institucional y la generación de condiciones para el fortalecimiento de la diversidad cultural, social, política y económica y el mejoramiento de sus condiciones de vida, bajo el principio del Buen Vivir” (Acuerdo distrital 359, 2009).

Tras la expedición del Acuerdo distrital 359 se conformó una mesa de concertación mixta con los representantes de cabildos, pueblos, organizaciones indígenas nacionales y delegados de la administración distrital, espacio del que participaron los cinco cabildos urbanos reconocidos por la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías, los 9 cabildos auto reconocidos (para ese momento), la Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá (ASCAI), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC), la Confederación Indígena Tayrona (CIT) y Autoridades Indígenas de Colombia (AICO).

La PPIB se desarrolló consolidando 9 Caminos<sup>17</sup> de la Política Pública Indígena, “(...) que son a su vez las directrices del “Buen Vivir” y del Vivir Bien” para los pueblos indígenas de la ciudad, sustentados en la autodeterminación de los pueblos indígenas en la ciudad desde el Derecho Mayor y La Ley de Origen” (PPIB, 2011, p. 81), estos son: camino de gobierno propio y autonomía, camino de consulta previa, participación y concertación, camino de identidad y cultura, camino de educación propia e intercultural, camino de economía indígena, camino de salud y medicina ancestral, camino de protección y desarrollo integral, camino hacia la soberanía y seguridad alimentaria, camino territorio.

EJE	CAMINO	OBJETIVO
I	<i>Gobierno propio y autonomía</i>	Busca garantizar: acciones para la pervivencia, permanencia y fortalecimiento de la Autonomía para la gobernabilidad de los pueblos indígenas y sus instituciones representativas en la ciudad, de conformidad con el Derecho Mayor, Ley de Origen y Ley Natural en armonía con la Constitución y la ley; la construcción de mecanismos de coordinación entre el sistema de justicia propia de los pueblos indígenas y el sistema de justicia ordinaria, y por ultimo las autoridades indígenas de los cabildos su calidad de entidades públicas de carácter especial, sus procesos de autonomía política, legislativa, jurisdiccional, jurídica, administrativa, fiscal y financiera de carácter interno en la ciudad (PPIB, 2011, p. 83).
II	<i>Consulta previa, participación y concertación</i>	Tiene por objetivo garantizar: la participación e interlocución de los pueblos indígenas en las decisiones administrativas y legislativas susceptibles de afectarlos en su plan de vida; la participación entendida como acción política organizada de los pueblos indígenas en espacios de toma de decisiones y concertación política, cultural, social, económica y ambiental para que puedan incidir como pueblos milenarios en el conjunto de decisiones públicas, en pro de la pervivencia y permanencia cultural como pueblos en la ciudad; y por último instancias propias de participación e interlocución de los pueblos indígenas en lo distrital y local de conformidad con el marco de reconocimiento a sus derechos, espacios generados desde las instituciones representativas, sus autoridades y aquellos espacios que se creen de manera concertada entre autoridades distritales y gobierno propio de los pueblos indígenas (PPIB, 2011, p. 83).
III	<i>Identidad y cultura</i>	Pretende: la implementación de acciones que promuevan, visibilicen y fortalezcan la identidad cultural, espiritual, la producción simbólica de las culturas indígenas, las formas de vida, los usos y costumbres y las tradiciones de los pueblos indígenas en la ciudad; generar espacios para la sensibilización y formación ciudadana frente al reconocimiento, respeto y valoración de los pueblos indígenas en el distrito; fomentar las prácticas culturales, recreativas y deportivas de los pueblos indígenas; llevar a cabo procesos de investigación cultural para recuperar, proteger, preservar, mantener, transmitir y proyectar las prácticas y expresiones culturales de los pueblos indígenas; realizar acciones para la recuperación, fortalecimiento, protección y salvaguarda de las lenguas nativas y la tradición oral y escrita, y por último, implementar acciones para la identificación, recuperación y preservación del patrimonio tangible e intangible de los pueblos indígenas (PPIB, 2011, p. 87-88).
IV	<i>Educación propia e intercultural</i>	Busca: diseñar e implementar el sistema de educación indígena propio –SEIP; construir e implementar un modelo de educación intercultural para los pueblos indígenas; desarrollar procesos de investigación pedagógica concertados y consultados con las comunidades para permitir que las personas pertenecientes a los

<sup>17</sup> Son los ejes estratégicos obtenidos del proceso de participación y consulta ciudadana desarrollado en la ciudad con los pueblos indígenas (Decreto 543 del año 2011)

		pueblos indígenas puedan, adquirir, transmitir y compartir conocimientos propios y de la otra cultura para un buen vivir; divulgar los derechos diferenciales de los pueblos indígenas dirigido a autoridades y servidores públicos; implementar enfoques diferenciales en educación para indígenas; finalmente se busca construir proceso de interculturalidad con y entre los pueblos indígenas y la ciudadanía en general (PPIB, 2011,p. 90).
V	<i>Economía indígena</i>	Procura: desarrollar sistemas productivos propios en la ciudad; realizar estrategias que promuevan y garanticen la inclusión laboral de los indígenas; implementar apoyo técnico y financiero para el fomento de actividades productivas y económicas tradicionales y contemporáneas de indígenas en la ciudad; aplicar medidas especiales para salvaguardar la propiedad intelectual indígena; desarrollar canales de comercialización indígena; y Definir estrategias de capacitación y formación para la inserción laboral (PPIB, 2011, p. 91).
VI	<i>Salud y medicina ancestral</i>	Pretende: Incorporar las características culturales y particulares de la población indígena al Modelo de Atención Integral en Salud de Bogotá y desarrollar el sistema integral de salud de pueblos indígenas SISPI; lograr atención integral en salud y cobertura total del Régimen Subsidiado; construir y actualizar los perfiles epidemiológicos y el Plan Obligatorio de Salud indígena; poner en funcionamiento Institución Prestadora de Servicios de Salud (IPS) de los pueblos y autoridades indígenas de Bogotá; establecer coordinación y control entre los sistemas de salud propia y el sistema distrital de salud; y construir cultivos de plantas medicinales de acuerdo al pensamiento y practicas ancestrales y sostenibles de los pueblos indígenas (PPIB, 2011, p. 93).
VII	<i>protección y desarrollo integral</i>	Busca: Implementar medidas de atención y protección integral a través de programas, planes y proyectos desde la cosmovisión indígena y sus derechos diferenciales a los grupos etarios de los pueblos indígenas; desarrollar acciones transectoriales para la atención integral de la población indígena en situación de desplazamiento; implementar políticas para desarrollar la sentencia T-025 de 2004; implementar medidas de protección integral que tengan en cuenta los derechos diferenciales de los sujetos de protección especial de los pueblos indígenas; implementación de rutas de atención diferencial a los servicios sociales; Fortalecer y proteger de la familia y el tejido social desde enfoques diferenciales; y brindar protección integral de la primera infancia y niñez indígena (PPIB, 2011, p. 95).
VIII	<i>Soberanía y seguridad alimentaria</i>	Tiene por objetivos: apoyo a ejercicios de producción local, en vía a un ejercicio de Soberanía alimentaria; implementar medidas de aseguramiento de la calidad y eficiencia del sistema de abastecimiento, promoviendo el no uso de productos o cultivos transgénicos en zonas rurales y urbanas en el Distrito; crear medidas que garanticen y fomenten canales de distribución y fortalecimiento de alianzas comerciales entre el distrito y los territorios de origen; diseñar programas y proyectos que garanticen el acceso a alimentos para los pueblos indígenas con mayor grado de fragilidad; apoyar y financiar procesos agropecuarios de los pueblos indígenas que estimulen la producción en el Distrito; generar bancos de semillas, plantas y otras especies nativas para el fomento de su protección e intercambio; por ultimo adecuar programas y proyectos distritales de Seguridad Alimentaria dirigidos a los pueblos indígenas (PPIB, 2011, p. 97).
IX	<i>Territorio</i>	Busca: facilitar la participación de las organizaciones y pueblos indígenas legítimamente reconocidos en el distrito, en los procesos de administración de las áreas protegidas del orden distrital; buscar la recuperación y repatriación del patrimonio cultural material de los pueblos indígenas; asegurar el derecho al territorio del pueblo muisca; garantiza la participación en la implementación de procesos de recuperación, conservación y preservación ambiental con los pueblos indígenas desde su cosmovisión; reconocer la producción social del hábitat propio de las culturas indígenas, con énfasis en oferta de vivienda con criterios de dignidad adecuados a las cosmovisiones; por ultimo garantizar espacios colectivos adecuados para la realización de prácticas ancestrales y espirituales como casas de pensamiento (PPIB, 2011, p. 99).

---

Tabla 1. Ejes PPIB. Construido teniendo en cuenta el Decreto 543 del año 2011 y el documento de trabajo PPIB, (2011). (Desarrollo propio).

El proceso de diseño de la política pública, parte de una planeación similar a la de los planes de vida, reconoce: la cultura propia y una visión tradicional de la etnicidad, particularmente el fortalecimiento de la lengua propia, usos de la medicina tradicional o medicina indígena y la cosmovisión, igualmente el desarrollo del derecho propio y mayor para la aplicación de la justicia interna, junto a la autonomía y autodeterminación en la aplicación del derecho propio, es innovador frente a la creación de sistemas de salud propia, de educación propia e intercultural, la política de desarrollo económico y empleo, finalmente, la política pública propone una relación con el territorio étnico en la ciudad y la posibilidad de asumir la administración de territorios ambientales o protegidos en la ciudad.

Esta política pública, bastante integral<sup>18</sup>, recoge una visión sobre la articulación del bienestar colectivo en el disfrute de la vida, con todo ha tenido una lenta implementación en la ciudad, con bajos niveles de asignación presupuestal, razones por las que no tienen vigente muchas de las herramientas administrativas que propone, al respecto hay que considerar que, como afirma Zambrano (2011b), abundan políticas de reconocimiento de derechos y formas de participación pero no tienen un cruce explícito entre derechos y recursos.

Zambrano (2011b) reconoce que “(...) el Gobierno de la capital ha jugado un papel preponderante en la consolidación del giro multicultural colombiano. Ha tomado en serio la aplicación del marco constitucional nacional y ha jugado un papel clave en su traducción y reinterpretación local. (...) A través de las instituciones del Gobierno de la ciudad fluyen, se modulan y traslapan discursos nacionales y globales sobre la equidad, la igualdad y la diferencia” (p.149). En síntesis, las acciones que se han llevado a cabo desde los gobiernos distritales obligan a la relectura de la etnicidad primordialista plasmada en el aparato jurídico nacional.

---

<sup>18</sup> La PPIB tiene similitudes con la visión de Plan de Vida, “(...) un instrumento de planeación apropiado por los pueblos indígenas de Colombia desde la década de los noventa del siglo pasado, es un medio para brindar legitimidad a la acción de los Cabildos o para orientar la acción de la organización indígena en el plano regional, busca ser una fórmula para dar organización y sistematizar la interlocución entre el gobierno indígena y los actores gubernamentales u otros actores, cada plan de vida se desarrolla bajo metodologías distintas dependiendo la interpretación cultural de sus autoridades” (Caviedes, 2008, p. 3).

### **1.5.2. El lento proceso de integración de las mujeres indígenas de Bogotá a las políticas públicas distritales**

Al examinar la situación de las mujeres indígenas en la PPIB, se encuentra que no son sujetas de la misma, en ningún momento se trabajan las problemáticas específicas que viven en la ciudad, a pesar de que se realizaron 3 encuentros con población indígena diversa para la formulación de PPIB, estos: estudiantes indígenas, indígenas en situación de desplazamiento y un encuentro de mujeres indígenas, (participaron 300 mujeres) con el objetivo de brindar "(...) aportes relevantes relacionados con la situación de las mujeres en la construcción de la Política Pública Indígena de la ciudad" (PPIB, 2011, p. 78). Como tal no son visibles las propuestas de las mujeres en la política y es un tema, para algunas autoridades de cabildos que causa tensiones; la política presupone a las mujeres como parte de la población indígena y solo en esta condición sujetas a ella. Indiscutiblemente, parece que las problemáticas que viven las mujeres indígenas son invisibles como problemas públicos que requieren tratamiento.

Ello implica, que a pesar de la integralidad de la formulación de la PPIB, que siguió la metodología de construcción de un plan de vida, no se examinan las condiciones de privilegio o mayor exclusión que tiene las mujeres para acceder a todo el conjunto de políticas sociales propuestas, como las dificultades acceder a procesos educativos, los límites que implican la división sexual del trabajo, la racialización del trabajo femenino, las complejidades de asumir el papel de "guardianas de la cultura" y responsabilidades de conservar la "genética étnica", la explotación laboral, las dificultades para emprender procesos autónomos, etc.

Tal y como las mujeres indígenas en Bogotá no son sujetas de derecho de la PPIB que podría consolidar acciones afirmativas específicas que las favorezcan, en las políticas de reconocimiento de género solo hasta el año 2013 se evidenció la necesidad de crear dichas acciones afirmativas para las mujeres indígenas, pero ello no incluyó la asignación recursos económicos para este tipo de acciones.

El Concejo de Bogotá en el Acuerdo 091 de 2003 estableció el Plan de Igualdad de Oportunidades para la Equidad de Género (PIOEG), ordenando su formulación, puesta en marcha, seguimiento y evaluación, teniendo en cuenta los ordenamientos de las Leyes 051

de 1981 y 823 de 2003, junto a los Convenios y Pactos Internacionales ratificados por Colombia en materia de equidad de géneros.

La construcción de la Política Pública de Mujer y Géneros de la ciudad de Bogotá tiene múltiples antecedentes nacionales y locales, entre ellos la gestión y organización de movimientos y organizaciones de mujeres bogotanas que dieron paso a la formulación y puesta en marcha del Plan de Igualdad de Oportunidades para la Equidad de Género (PIOEG) entre 2004 y 2005, el decreto 403 de 2007 que conformó el Consejo Consultivo de Mujeres de Bogotá, el decreto 166 de 2010 que creó la Política Pública de Mujer y Equidad de Géneros, y el acuerdo 490 de 2012 que creó la Secretaria Distrital de la Mujer, un “novedoso” sector administrativo para la ciudad de Bogotá que se consolidó hacia el año 2013.

La Política Pública de Mujer y Géneros de la ciudad pretende “Reconocer, garantizar y restablecer los derechos de las mujeres que habitan en el Distrito Capital, de manera que se modifiquen de forma progresiva y sostenible, las condiciones injustas y evitables de discriminación, subordinación y exclusión que enfrentan las mujeres en los ámbitos público y privado, promoviendo la igualdad real de oportunidades y la equidad de género en el Distrito Capital” (Decreto 166, 2010) mediante lineamientos que recogen 8 derechos fundamentales para las mujeres en Bogotá: I.) vida libre de violencias, II) cultura libre de sexismo, III) participación y representación política, IV) salud plena, V) trabajo en condiciones de equidad e igualdad, VI) educación con equidad, VII) derecho al hábitat, y VIII) derecho a la paz.

Con el Acuerdo 490 de 2012 que creó la Secretaria Distrital de la Mujer, consolidando la PPMYEG en la ciudad, se trabajó por la territorialización de la misma a través de la conformación de 20 Casas de Igualdad de oportunidades ubicadas en las localidades de la ciudad de Bogotá, junto a la creación de programas para la protección y atención de mujeres víctimas de violencia.

La política pública en mención, procuró el reconocimiento de las mujeres como “actoras heterogéneas que requieren construir espacios para las divergencias, la expresión de la diferencia y la diversidad”, así se construyeron directrices internas para el realizar un trabajo diverso con las mujeres de diversos grupos étnicos, lo que involucró el nombramiento de

funcionarias que se adscriben a comunidades étnicas, precisamente para sostener la inclusión a las mujeres pertenecientes a estos grupos en la PPMYEG, con el inconveniente de la falta de asignación de recursos públicos que movilicen acciones de impacto sobre el derecho a educación, hábitat y vivienda, trabajo, paz de las mujeres indígenas.

A pesar de ello, desde el año 2013, los derechos: participación y representación, cultura y salud de las mujeres indígenas, tienen presupuestos parciales específicos, financiados principalmente desde el sector Secretaría Distrital de la Mujer, con apoyo del Instituto Distrital de la Participación y Acción Comunal IDPAC y la Secretaria de Salud. Esto se materializó en varias acciones: conmemoración del día internacional de la mujer indígena, conformación del Comité Distrital de Mujeres Indígenas CDMI, integración en el sistema de salud propia indígena de un programa de mujeres parteras indígenas, y la puesta en marcha de la Escuela de Formación Política para mujeres negras, afrodescendientes e indígenas de Bogotá.

Las acciones mencionadas, a pesar de la dificultad de no contar con un presupuesto específico y sostenible, han involucrado la consolidación de liderazgos de mujeres indígenas de cada uno de los 14 cabildos de la ciudad, además del reconocimiento y fortalecimiento de la organización que las mujeres emprenden, ello ha llevado a apuntalar demandas y necesidades como mujeres de su respectivo pueblo y también como mujeres indígenas en la ciudad, a lo que se debe adjuntar su acercamiento a mujeres de otros grupos étnicos como afrodescendientes y rom, una serie de procesos organizativos de mujeres en clave interétnica e intercultural. A continuación, se presenta una etnografía breve del acompañamiento realizado entre los años 2013 y 2015 al ya mencionado proceso de conmemoración, lo que posibilita comprender estas dinámicas.

### ***Conmemoración del día internacional de las mujeres indígenas<sup>19</sup>***

---

<sup>19</sup> El acompañamiento a las actividades que realizaban las mujeres nasa del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá me permitió realizar una observación de campo del espacio de la conmemoración del día internacional de la mujer indígena, entre los años 2013 y 2015, esta información recopilada permite dilucidar procesos de inclusión de las mujeres indígenas en las políticas públicas del distrito. Entre esos años varias de las mujeres nasa que participaron en la construcción de relatos biográficos (capítulos 3 y 4), llegaron a ser autoridades tradicionales del Cabildo, o acompañaron procesos de implementación de actividades de la PPIB o actividades con enfoque diferencial de la PPMYEG, esto tuvo un impacto en sus historias de vida.

Como resultado de la construcción de una agenda política indígena latinoamericana y de la consolidación de las demandas de las mujeres indígenas dentro de esta agenda política, y el posicionamiento de sus autonomías, en el año 1983, durante el Segundo Encuentro de Organizaciones y Movimientos de América reunido en Tiwanacu, Bolivia, se da como mandato la conmemoración de fecha 5 de septiembre como el día internacional de la mujer indígena, fecha en la que se registra el asesinato de Bartolina Sisa<sup>20</sup>. La conmemoración del día internacional de la mujer indígena se ha posicionado desde la agenda política indígena latinoamericana, con un asidero particular en la influencia boliviana sobre la agenda, la plataforma de conmemoración no ha tenido apoyo de ninguna entidad del gobierno global, por eso la implementación de la propuesta para a ser un asunto regional, e institucionalizado por algunos gobiernos locales.

La primera conmemoración del día internacional de la mujer indígenas organizada por el distrito, se realizó al finalizar el año 2013. Mujeres ingas estuvieron coordinando la conformación de una instancia de participación y decisión de las mujeres indígenas de Bogotá, junto con las mujeres indígenas de los cabildos de Bogotá, trabajaron durante 3 meses en la conformación del Comité Distrital de Mujeres Indígenas, CDMI, que inició su operación con el apoyo de funcionarias y funcionarios de los sectores del distrito.



<sup>20</sup> Mujer aimara que junto a su esposo, Túpac Katari y su hermana Gregoria Apaza, “(...) protagonizaron en 1781 una rebelión que desencadenó en un cerco que puso en vilo a la sociedad paceña de aquel entonces” (Sánchez, 2015, p.17). según la autora, Túpac Katari y Bartolina Sisa se constituyen en imagen de culto de los movimientos indígenas bolivianos y peruanos, y pasa a ser parte del imaginario del estado y las políticas decolonización en Bolivia tras la llegada al poder de Evo Morales, su imaginario es vinculado al principio del chacha/warmi como parte del ejercicio diárquico del poder dual entre géneros. “(...) Bartolina Sisa, símbolo de las luchas anticoloniales del siglo XVIII, es el vínculo necesario de continuidad y equilibrio ante el moderno estado descolonizado”(Sánchez, 2015, p.17).





Serie de fotografías 2. Conmemoración del día internacional de la mujer indígena (2013-2015). Arriba, delegadas de los cabildos, autoridades de los cabildos asistente y entidades del distrito, (Plaza de los Artesanos) (2013). Siguiendo abajo, mujeres indígenas del distrito reciben reconocimiento (Plaza de Bolívar) (2014). Siguiendo abajo, exposición de la Secretaria Distrital de la Mujer sobre el acompañamiento institucional al CDMI (2015).

La conmemoración se realizó con el apoyo de los sectores distritales, que para ese momento ya trabajan con las mujeres indígenas en la ciudad, entre ellos las secretarías distritales de la Mujer, Salud, Desarrollo económico, Integración Social, Educación y el Instituto Distrital de Industria y Turismo. El evento fue coordinado por la Secretaría Distrital de la Mujer, mujeres representantes del cabildo Inga, delegadas de los 14 cabildos urbanos, y mujeres de otros pueblos indígenas de Colombia, asistieron aproximadamente 500 personas, mujeres, hombres, niñas y niños de las comunidades indígenas, junto a funcionarios, funcionarias distritales y autoridades propias.

En medio del evento, mujeres indígenas delegadas por cada cabildo, hablaron de sus experiencias en la ciudad de Bogotá, en sus cabildos y en las localidades a las que se estos se vinculan, en este último sentido las mujeres hablaron de los apoyos que han brindado las alcaldías locales y las casas de igualdad de oportunidades para las mujeres para

comprender sus necesidades. Al finalizar la sesión compartieron una declaración, que presento una mujer del cabildo Inga.

“(…) Compartimos nuestra realidad, pensamiento y propuestas que buscan mediante un proceso vinculante la construcción e implementación de unas acciones que propendan por la calidad de vida y condiciones de vida como mujeres indígenas. (...) El objetivo [del documento] no es únicamente trabajar en la elaboración de una propuesta o un documento que sea guía para las instituciones, para que estas de manera pertinente cumplan con la atención a las mujeres indígenas, sino que también se crea este espacio con el fin de hermanar y solidarizarnos con este proceso sin desconocer el contexto particular que las mujeres de determinado pueblo indígena tenemos. (...) Somos conscientes de nuestros derechos colectivos e individuales y del papel que debemos cumplir en nuestras sociedades, pero también somos conscientes de nuestras debilidades, y es en ese camino que hacemos un llamado no solo a las instituciones del gobierno distrital y a nacional sino a nuestras autoridades tradicionales<sup>21</sup> para que nos apoyen en el cumplimiento de las acciones que en el marco de este proceso se pactan” (Mujeres indígenas Bogotanas, Declaración conmemoración del internacional de las mujeres indígenas, septiembre, 2013)

En medio de la declaración las mujeres solicitaron a la Secretaria Distrital de la Mujer, el reconocimiento del Comité Distrital de Mujeres Indígenas (CDMI), como instancia para interlocutar peticiones y necesidades de las mujeres indígenas, el CDMI es una oportunidad para sensibilizar la situación de las mujeres indígenas históricamente excluidas del ejercicio de los derechos, se afirmó en la declaración. Igualmente se exigió a las instituciones del distrito y las autoridades propias, apoyar al CDMI, la futura caracterización de las situaciones que experimentan las mujeres indígenas en la ciudad, la producción de acciones conmemorativas el día internacional de la mujer indígena por medio de un encuentro distrital anual de mujeres indígenas, el fortalecimiento organizativo y de liderazgos de las mujeres de los pueblos indígenas por medio de acciones afirmativas. La funcionaria dirigente de la Secretaria Distrital de la Mujer ratificó el apoyo de la entidad al CDMI, junto a las implicaciones de articulación interinstitucional que fueran necesarias, a la par invitó a que una delegada del CDMI hiciera parte del Consejo Consultivo de Mujeres de Bogotá <sup>22</sup>, para incluir a las mujeres indígenas habitantes de la ciudad en su diversidad.

---

<sup>21</sup> Es de resaltar que el acompañamiento de las autoridades propias fue muy limitado, no estuvo presente ninguna gobernadora o gobernador de los cabildos indígenas, estuvieron presentes otras autoridades delegadas de los cabildos.

<sup>22</sup> Mediante el Decreto 403 del 2007 se creó y estructuró el Consejo Consultivo es la instancia de coordinación entre los procesos y las organizaciones de mujeres del Distrito Capital y la Administración Distrital, en el marco de la Política Pública de Mujer y Géneros. Es un organismo de carácter técnico y político, que representa las necesidades e interés de las mujeres que habitan el distrito Capital, la iniciativa del Consejo Consultivo se originó el año 2005 en las primeras fases de construcción de la PPMYEG. El Consejo es una instancia que recoge las diversidades de mujeres en el marco territorial, sexual (LBT), étnico, en situación de desplazamiento y de discapacidad.

Durante el año 2014, la conmemoración se realizó en la Plaza Bolívar, sitio que ha representado el centro político del país, coordinada por mujeres del cabildo inga nuevamente, junto a autoridades tradicionales mujeres y lideresas de los 14 cabildos, la programación de la actividad involucraba la presentación de muestras culturales y gastronómicas de indígenas presentes en la ciudad. Cada muestra era coordinada por una mujer indígena, a lo largo de la sesión en la tarima principal se presentaban diversos grupos musicales muiscas, ingas, y kichwas, autoridades indígenas saludaban a las mujeres indígenas y sus luchas, y realizaron una reflexión sobre las necesidades de las mujeres en la ciudad o sobre los significados de la femineidad indígena, se presentaron danzas de mujeres de pueblos emberá, huitoto y nasa.

Al finalizar la sesión se brindó un reconocimiento a una mujer mayor de cada cabildo indígena reconocido, a quienes les dieron la palabra en la tarima principal para que realizara una reflexión sobre la importancia de conmemorar el día internacional de la mujer indígena, ellas demandaron la participación de las autoridades tradicionales en este espacio, a la vez que enunciaron las dificultades que las mujeres de los distintos pueblos viven en la ciudad de Bogotá. Al finalizar el día se realizó un ritual interétnico, donde mayores y mujeres conocedoras de la medicina tradicional de sus pueblos, junto a algunos hombres, agradecen por el éxito de la jornada.

Durante el año 2015 la conmemoración se realizó en un popular hotel de la capital, donde se presentaron avances institucionales del “enfoque diferencial” que responde a las demandas y necesidades de las mujeres indígenas en la ciudad. Asistieron los sectores de planeación, salud, desarrollo económico y mujer de la administración distrital a brindar respuesta de los avances, inesperadamente la respuesta mayoritaria giró alrededor del déficit de los mismos, a excepción del sector mujer que se pronunció sobre el diseño de una escuela de participación política para mujeres étnicas. La sesión nuevamente incluyó presentaciones culturales de las mujeres de los diversos pueblos indígenas habitantes de Bogotá.

A lo largo de este capítulo se han analizado cuatro aspectos que contribuyen a problematizar las formas en las que se produce el reclamo étnico nasa tras un proceso de migración y de reconfiguración comunitaria en Bogotá, implicando: a.) una

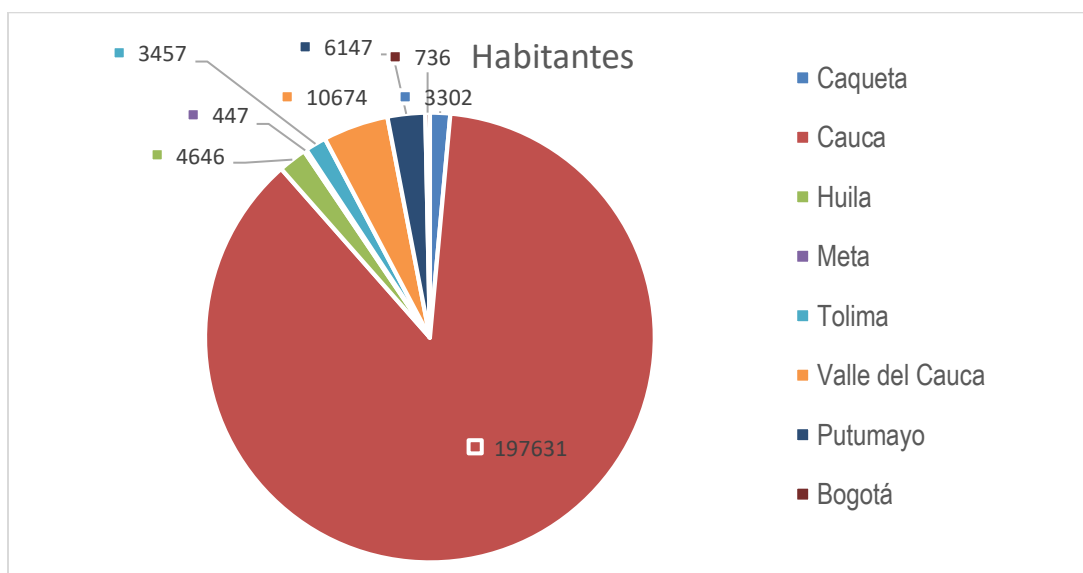
---

reconceptualización teórica sobre las teorías de la etnicidad, retomando que “lo esencial” y “lo auto constituido” son la doble faz de la etnicidad contemporánea, b.) la emergencia de la indigenidad como proceso político que resignifica procesos de racialización y politiza procesos de identificación étnica, a la par de c.) un acercamiento a los procesos de blanqueamiento, reindigenización y reetnización variables que se dan en la ciudad de Bogotá, haciendo posible indagar en la presencia indígena en lo urbano no como algo reciente, sino vinculado a procesos de larga duración en los que se produce la construcción y marcación de la otredad en los regímenes de la nación; y finalmente se evidencia d.) una aproximación a la configuración de políticas públicas dirigidas a poblaciones indígenas habitantes de la ciudad de Bogotá, con un objetivo específico indagar en el posicionamiento que reciben las mujeres indígenas en dichas políticas.

A partir de lo anterior, se hace necesario profundizar en el contexto territorial, étnico y sociohistórico nasa, en dos perspectivas mínimamente, el territorio de origen que también se ha denominado territorio propio, y la experiencia migratoria nasa hacia la ciudad de Bogotá, el territorio “Cabildo Indígena Nasa de Bogotá”, donde la característica de “lo propio” desde lo étnico se vuelve más difusa, aunque al analizarlos en términos sociohistóricos cada uno de los contextos adquiere particularidades y diversidades internas.

## 2.Nación nasa, “el territorio de origen” y la ciudad, “el adentro y el afuera”

El pueblo nasa, grupo étnico colombiano, afirma su origen ancestral en las montañas caucanas de Tierradentro, es el segundo grupo étnico indígena con mayor población en el país después de los wayúu, pueblo binacional (Venezuela- Colombia). Según el Censo General del DANE (2005) viven en Colombia 186.178 personas auto reconocidas como nasa, de las cuales 51 % son hombres y 49 % mujeres. Según el Censo recopilado en el Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa 2013, viven en Colombia 231.939<sup>23</sup> personas del pueblo nasa, que habitan en los departamentos: Cauca, Valle del Cauca, Caquetá, Huila, Tolima, Meta, Putumayo, Nariño, donde se encuentran 185 resguardos y cabildos propios. De estos últimos datos, se entiende que el mayor porcentaje de la población vive en el Cauca, seguido del Valle del Cauca y Putumayo.



Gráfica 2. Población nasa por departamento - elaboración propia a partir del Censo Nación Nasa (2013).

<sup>23</sup> El Censo recopiló datos poblacionales de los censos parciales de cada cabildo de Colombia (Nación Nasa) con los que se había trabajado a la fecha (2013) (ENPS, s.f.), aunque, varios cabildos y resguardos no proporcionaron sus datos. Por medio de la investigación de campo realizada, se encontró que estos datos poblacionales se han incrementado, al pasar de trabajar con 185 cabildos en el 2013, a 196 en el 2016 (no se tuvo acceso a estos nuevos datos), lo que implica que se incrementará el número de personas auto reconocidas como nasa.

El idioma propio, nasa yuwe, es una lengua oral viva que se ha venido reestructurando en políticas de etnoeducación y lengua propia desde la conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC<sup>24</sup>, en 1971, con el establecimiento de una forma de enseñanza de la lengua, y la estandarización de la escritura, cuestión que se logrará hasta el año de 1987<sup>25</sup> (Pachón, 1997). Para muchos indígenas continúa siendo hoy en día una lengua oral y cotidiana, sin embargo, las políticas de etnoeducación conducen a que las generaciones más jóvenes tengan otra relación con la lengua que poco se usaba de forma escrita. El nasa yuwe permaneció como lengua oral hasta que misiones cristianas estandarizan su escritura en medio de procesos de evangelización a inicios del siglo XX, los procesos de etnoeducación y educación propia, increparan esa forma de escritura desde la década de los ochenta del siglo XX, como impacto de las demandas del movimiento indígena.

Gow (2010), afirma, “A pesar de los estereotipos etnográficos, hay gran diversidad de nasas” (p.85), ello es más evidente cuando en medio del proceso de construcción de planes de salvaguarda, se empieza hacer referencia concepto “*Nación Nasa*”. La Corte Constitucional de Colombia por medio del Auto 004, del año 2009 ordenó al Estado colombiano a proteger los derechos fundamentales de las personas y pueblos indígenas en situación de desplazamiento o en riesgo de estarlo, ello por medio del diseño e implementación de planes de salvaguarda étnica ante el conflicto armado y el desplazamiento, que debían construirse desde la participación efectiva de las autoridades indígenas, junto a un programa de garantía de los derechos de los pueblos indígenas afectados por el desplazamiento o en riesgo de estarlo. Fueron 34 los pueblos incluidos en esta determinación, entre ellos el pueblo nasa.

El concepto nación indígena es controvertido desde su formulación, emergió en el Estado de Canadá ante las demandas de pueblos originarios americanos, que solicitaron ser reconocidos como *First Nations*, la controversia tiene que ver con el término “nación” y su

---

<sup>24</sup> El Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, es una Organización de pueblos indígenas, denominada Autoridad Tradicional Indígena del Cauca, definida como una entidad pública de carácter especial y reconocida con la resolución 025 del 10 junio de 1999 por el Ministerio del Interior (CRIC, 2007, p. 15).

<sup>25</sup> Desde la década de los sesenta el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) -organización no gubernamental cristiana- desarrolló el primer alfabeto escrito del nasa yuwe y varios escritos cristianos, y sobre la historia nasa en este alfabeto, en los ochenta el Instituto Misionero de Antropología IMA desarrolla una propuesta de alfabeto alternativa con la que se inicia el proceso de educación bilingüe en Toribio, sin embargo, el CRIC construirá entre 1980 y 1987 el alfabeto definitivo del proceso de educación bilingüe (Pachón, 1997, p. 279-284).

---

relación con la soberanía y autodeterminación que presupone. Posteriormente el término tuvo aceptación en el proyecto político indígena boliviano; hace referencia a varios aspectos: reconocimiento del daño de la conquista y la colonia, crítica a postulados del multiculturalismo hegemónico, el fortalecimiento de la noción de autodeterminación, vinculado a una propuesta decolonial, en este sentido, se comprende el discurso de María Ovidia Anacona Palechor, “Cuando se habla de nación, es sobre la autodeterminación de los pueblos, que no sean condicionados a un modelo capitalista, extractivo y centrado en el humano, sino en la integralidad y en equilibrio de los pueblos en relación con la tierra y la sociedad” (Morales, 2013).

El plan de salvaguarda nasa, además de posicionar acciones que enfrenten los efectos del conflicto armado, ha consolidado una amplia participación y consulta de comunidades, y autoridades ancestrales nasa, y reconoce la diversidad de la nación nasa, con cerca de doscientas (196 autoridades indígenas) Entidades Territoriales Indígenas en Colombia, ubicadas en 9 departamentos (incluyendo Bogotá).

Reconociendo esta visión de la diversidad nasa, en este capítulo se conceptualizan dinámicas territoriales nasa que se identifican en dos zonas del departamento del Cauca y Bogotá, estas las regiones sur y occidental del territorio nasa en Cauca, junto a una tercera, que aquí se denomina “zona migratoria”, esta última es un intento de conceptualizar las dinámicas territoriales vinculadas al Cabildo Indígena Nasa de Bogotá. La razón para no trabajar otras dinámicas territoriales de la nación nasa, obedece a que los relatos biográficos de las mujeres nasa que participaron de esta investigación, y son subsiguientes, se limitan a estos tres territorios.

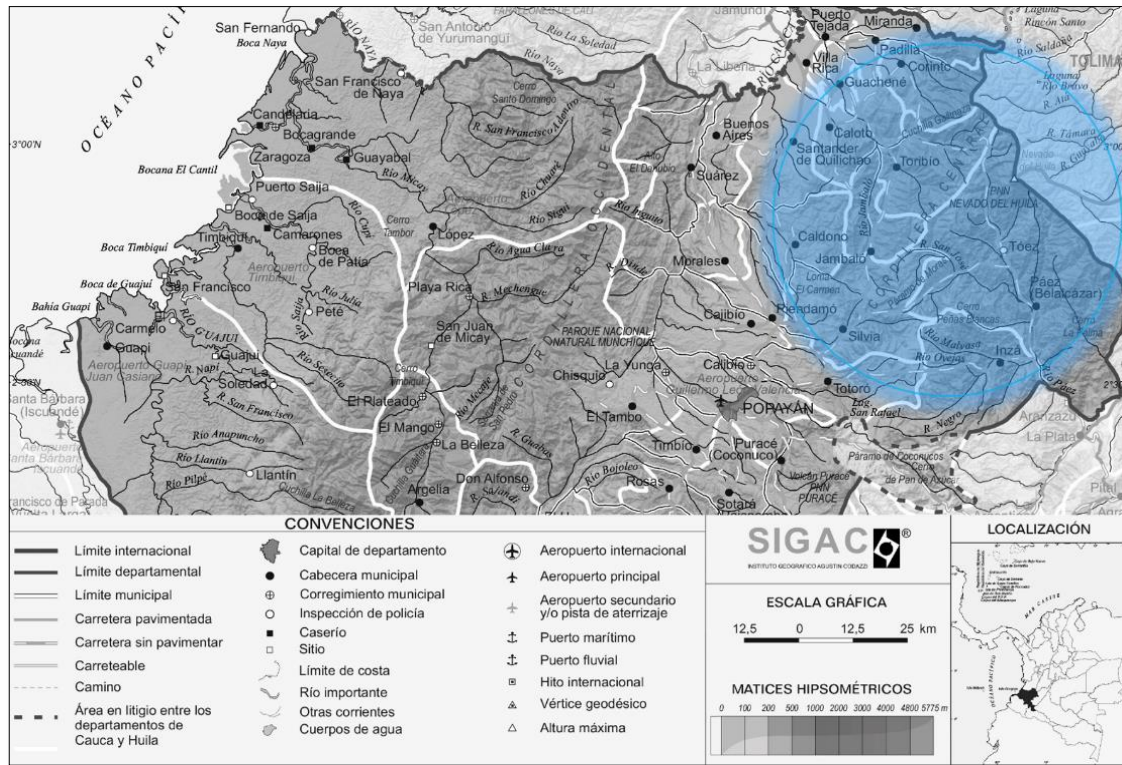
En el este acápite también se posiciona un perfil social e histórico de las zonas mencionadas, particularmente desde la década de los años sesenta del siglo XX, momento en el que inician los relatos de las participantes. Finalmente, se realiza una descripción de las situaciones actuales que viven las mujeres nasa cada territorio.

## **2.1. Aspectos socio históricos y espaciales del territorio nasa en el Cauca**

El Departamento del Cauca se localiza en el sur occidente colombiano, con una extensión de 30.495 km<sup>2</sup>, se afirma que la geografía del departamento es “de las más intrincadas de Colombia”, encontrándose dos sistemas montañosos (cordillera Central y cordillera Occidental) en el departamento, este además limita con el Océano Pacífico. El Cauca es multicultural, según el CRIC (2007), “En estas regiones han existido pueblos ancestrales como son los Nasa, Yanacona, Guambianos, Totoroez, kokonukos, Eperaras Siapiraras, Ingas, Kismueños, Ambalúeños, Polindaras, de los cuales mantienen cuatro lenguas autóctonas” (p.10), a lo que se suman poblaciones afrodescendientes, según el (ENPS, s.f.) existen 76 cabildos nasa en el departamento, que representan el 65 % de las poblaciones indígenas del departamento.

Pachón (1996) en su trabajo etnográfico y del parentesco sobre los nasa, describe la subdivisión del territorio nasa del Cauca en tres zonas: la norte, conformada por los resguardos y comunidades que se ubican a lo largo del río Moras y el alto río Páez, la sur, conformada por los resguardos y comunidades establecidas a lo largo del río Páez, el Ullucos y las quebradas que confluyen en ellos, y la Occidental, conformada por los resguardos Páez ubicados en la vertiente occidental de la cordillera Central, zonas que es posible diferenciar no solo de manera geográfica, sino también histórica y cultural, enunciando la diversidad del territorio nasa en el Cauca. En el mapa 1, es posible indagar en la zona de influencia de esta investigación.





**Mapa 1. Zona de influencia en el Departamento del Cauca - Territorio propio (Información basada en IGAC, 2012)**

Joanne Rappaport, (2010) conceptualiza la relación de la noción espacial “el adentro” y “el afuera” con el culturalismo del activismo indígena nasa en el territorio del Cauca, trabaja sobre las implicaciones de las construcciones simbólicas, políticas y espaciales de la diferenciación entre las zonas “Tierradentro” y “Tierrafuera”, analizando la idea de que “quien es de “Tierradentro” es más nasa que cualquiera”, idea que sostenían algunas comuneras del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, mientras realice acompañamientos a procesos comunitarios.

“(…) concebimos la diferencia cultural a partir de una distinción entre el “adentro” y el “afuera”. Al parecer este par de conceptos trazan una clara distinción entre lo indígena y lo no indígena. Pero a la vez posiciona en una topografía conceptual a aquellas comunidades que demuestran un fuerte apego a la cultura indígena (el “adentro”) y aquellos resguardos en donde la influencia de la cultura nacional o regional ejerce más peso sobre la cultura indígena (el “afuera)” (Rappaport, 2010, p.3).

Esta metáfora espacial y política, permite comprender, según la autora, que el culturalismo indígena es consciente de la diversidad de posiciones al interior de las organizaciones propias de los nasa y de la forma móvil de la identidad frente al discurso esencialista étnico. Esta metáfora se constituye como desencadenante para reflexionar sobre la pluralidad de los sentidos de la indigenidad nasa, y tener en cuenta una crítica al isomorfismo entre

locación e identidad étnica. Esta labor es útil para percibir la complejidad de la relación que establecen las mujeres nasa participantes de los relatos biográficos que emergen en los próximos capítulos, este encuentro con “el afuera” de la migración, y “el adentro” del territorio de origen, junto a sus expectativas de construir comunidad en la ciudad.

La relación del territorio con la cosmovisión se vincula de manera sugestiva con un fenómeno que ocurre al interior de la geografía sagrada<sup>26</sup> del territorio nasa que menciona Rappaport, (2000, 2004, y 2010), y es el proceso migratorio, “el viaje cordillera arriba del cacique Juan Tama”, “(...) migración a la que deben su fundación numerosas aldeas y resguardos nasa actuales” (2004, p. 181). La migración como proceso de identificación nasa se posiciona de manera muy similar como origen de la actual nación nasa.

“En tiempos de la invasión española, los Nasa ocupaban el valle de La Plata, en la parte sudoriental de Tierradentro, y lo que hoy constituye el núcleo de su territorio era por entonces, para la población más desarrollada de La Plata, un puesto de avanzada rural, se fueron desplazando cordillera arriba durante los primeros siglos de la colonia. (...) la propia organización de la geografía sagrada de Tierradentro recapitula las migraciones históricas de la nación nasa. En ambos casos hay un desplazamiento evidente de oriente a occidente y de tierras más bajas a tierras más altas” (Rappaport, 2004, p. 180-181).

Rappaport (2008) también expone las diferencias culturales y políticas entre la zona norte, caracterizada por el liderazgo político, y la zona de Tierradentro, sobresaliente por la preservación de los rituales y creencias culturales tradicionales, esta última se entendería como zona de menor contacto, mientras la primera una zona de mayor fuerza del movimiento indígena<sup>27</sup> que dio origen, entre otras organizaciones, al CRIC y a un proceso de recuperación territorial y cultural.

---

<sup>26</sup> Los relatos de los tres caciques que se resisten a la colonización española, “(...) se encuentran inscritos dentro de una topografía determinada que establece los lugares donde nacieron, vivieron y lucharon los distintos héroes, donde crearon los resguardos y finalmente desaparecieron del mundo” (Rappaport, 2000, p.186). La autora explica que por medio de la geografía sagrada la historia se experimenta en la vida cotidiana de manera no cronológica, y finalmente influye en la manera en la que se experimenta el pasado.

<sup>27</sup> Este movimiento de inicios del siglo XX se desarrolló en varios procesos histórico-políticos, sin embargo, existen investigadores que reconocen una duración más amplia para el movimiento, en términos de resistencia cultural, retomando la conquista y la época colonial y liderados entre otros y otras por Juan Tama y Angelina Guyumus. Sin embargo, desde el siglo XX emerge el movimiento liderado por Manuel Quintín Lame en contra de la figura del terraje “forma de impuesto originado en la tradición colonial que obliga al terrajero (indígena sometido) a aportar trabajo no remunerado a los dueños –formales– de la tierra. Los terrajeros indígenas y campesinos regalaban mensualmente cinco o más días de trabajo, para tener derecho a vivir en un rancho en la hacienda, que originalmente era de su pertenencia” (Piñacué, citado por González (2010, p. 95), el rechazo a las leyes de extinción de los resguardos, la afirmación de los cabildos como centros de autoridad, la recuperación de las tierras usurpadas por los terratenientes, el desconocimiento de todos los títulos

Ambas zonas se encuentran en medio de procesos de cambio: migración y regreso de la población, de emergencia y consolidación del movimiento indígena y su proceso de recuperación territorial y cultural. Cambios ligados a la violencia civil y al conflicto armado colombiano desde la década de los cincuenta del siglo XX, y posteriormente el fenómeno del narcotráfico, junto a desastres naturales e impactos ambientales.

### **2.1.1. La histórica resistencia nasa y la cuestión agraria**

A pesar de la rica historia de resistencia nasa a los procesos de conquista y colonia colombianos, vinculados a la geografía sagrada que reinterpreta la historia en el presente, en este apartado se considera especialmente los procesos sociohistóricos ocurridos a partir de la década de los sesenta del siglo XX que emergen de los relatos biográficos de las mujeres nasa. La ley 89 de 1890, "Por medio de la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada", aclaró parcialmente el problema frente al territorio que las poblaciones indígenas colombianas estaban viviendo tras el proceso de independencia de España, la reunificación del territorio nacional, esta ley:

"(...) dio estabilidad a la comunidad de tierras de las parcialidades, sustrayéndolas de las liquidaciones repentinas, posicionó a los cabildos como entes representativos de las comunidades encargados de resolver problemas internos con un grado relativo de autonomía y brindó protección a los resguardos declarándolos inembargables, inenajenables e imprescriptibles. Aunque el propósito de esta norma, fomentaba la parcelación de resguardos, estableciendo como plazo 50 años para llevarlo a cabo, fue usada como elemento formal en la protección de los resguardos ante la avalancha legalista que continuaría en el siglo XX, la cual estaría acompañada de los cambios en la economía nacional, la persistencia del discurso de la raza, y la mirada sobre propiedad agraria, que ubicó al resguardo como problema y solución transicional en alcanzar la modernidad"(González, 2014, p.123).

---

que no se basaran en cédulas reales, y la condena y rechazo de la discriminación racial a que estaban sometidos los indígenas (Pachón, 1996). Con este sentido, (Gow, 2010), afirma "Lo que motivaba a Quintín Lame no era solo la pérdida de la tierra y el creciente empobrecimiento de la gente, también su indignación por las condiciones de semi esclavitud bajo las cuales se encontraban forzados a vivir y trabajar, así como la pérdida de dignidad humana como consecuencia de estas condiciones (p.85). posteriormente se da la experiencia de retoma de territorios ancestrales en desarrollos posteriores del movimiento, conocido como la quintinada (1910-1921), y el surgimiento de organizaciones autónomas indígenas que asocian múltiples resguardos y cabildos: el CRIC y el CRIT, los consejos regionales indígenas del Cauca y el Tolima (1922-1971) (Espinosa, 2009). Por otro lado (González, 2014) señala que entre 1930 y 1940 la movilización indígena fortalece las alianzas con el Partido Comunista y organizaciones agrarias (p.132-136), estas perduraron hasta la fundación del CRIC, pero se separaron por efectos del conflicto armado en contra de las poblaciones indígenas.

La avalancha legalista que postula González hace referencia a un conjunto de leyes promulgadas en la primera parte del siglo XX, con las que se buscaba evaluar y reformar la política de resguardos o la forma de propiedad colectiva de la tierra, exigiendo la utilización de dispositivos biológicos como el censo y la adjudicación de parcelas a familias indígenas, dividiendo resguardos, etc. “En esta primera mitad del siglo XX, las luchas de los indígenas residentes en el área andina fueron semejantes a las sostenidas por los campesinos sin tierra, donde la propiedad individual versus la propiedad colectiva los ubicó en diferentes orillas, (...) el indígena fue asimilado como campesino, hasta la década de 1930 donde campesinos e indígenas formaron alianzas y establecieron puntos comunes en las agendas como la defensa de la tierra” (González, 2014, p. 137).

Desde 1958 se ubica la cultura como un factor determinante en la política de asimilación de los indígenas, la autora afirma que existe aquí un impacto de dinámicas internacionales, a partir de las reflexiones promulgadas en el Primer Congreso Indigenista Americano, se promulgan en Colombia las leyes 81 de 1958 y 28 de 1959<sup>28</sup>, así, como retoma González (2014) de Roberto Pineda, se da una apertura indigenista que reconoce la diversidad cultural indígena, en la que el concepto “cultura” se posiciona en las políticas dirigidas a la población. Esto último implicó para el Cauca que se consolidara entre las décadas del sesenta y ochenta “un incipiente aparato burocrático estatal en Tierradentro; creció la Caja Agraria, se instalaron la Federación de Cafeteros, SENA, INCORA, la oficina de trabajo, precarios servicios de salud, Inderena, la Comisión de Asuntos Indígenas, las juntas comunales, el aparato judicial; las misiones crecieron junto con la red escolar” (Jimeno, 1985, p. 194).

“A mediados de los años sesenta el departamento del Cauca presentaba un abigarrado panorama de tensiones sociales. Por un lado, la Violencia había impulsado procesos de expansión de las haciendas o de asentamiento de colonos, muchos de ellos fugitivos de otras zonas, en tierras pertenecientes a los resguardos; de otra parte, el anuncio de la implementación de la Reforma Agraria había estimulado la expulsión de muchos terrajeros de las haciendas, ante el temor de una inminente reclamación de estas propiedades; al tiempo que las acciones del Ejército en contra de los grupos insurgentes asentados en el oriente del departamento amenazaban a la población indígena, mientras que la proliferación de bandoleros y ex-guerrilleros en el norte, había incrementado notablemente los niveles de inseguridad, con el aumento de delitos como el robo y el abigeato, y la aparición de nuevas modalidades delictivas como el secuestro. Finalmente, la expansión de la industria azucarera y su impacto sobre la tenencia de la tierra sería determinante en el desarrollo de los conflictos sociales particularmente en la zona norte del departamento (Espinosa, 2012, p.22).

---

<sup>28</sup> La primera sobre el fomento agropecuario de las parcialidades indígenas, y la segunda “por la cual se aprueba la Convención para la prevención y la sanción del delito de genocidio”

En la década de los sesenta del siglo XX, emerge el impacto de la modernización agraria, que alteró de un golpe las estructuras de propiedad, igualmente surgen varios grupos guerrilleros colombianos, ligados al Cauca. Las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) nacen en el Cauca al oriente de Tierradentro en 1964, cuando realizan la primera conferencia guerrillera en el Cauca, organizaron su primer ataque a Inzá en 1965, y entre las décadas del setenta y ochenta se consolidaron en Tierradentro, Norte y Occidente del Cauca y con tres frentes guerrilleros, en la zona norte esta guerrilla, "(...)" desarrolló una intensa actividad al interior de las comunidades indígenas a través de milicianos locales que infiltraron la organización indígena" (Peñaranda, 2012, p. 175). A finales de la década también se da origen al grupo guerrillero EPL (Ejército Popular de Liberación), en el municipio de Corinto al norte del Cauca.

Ambas guerrillas se encontraban ligadas a la cuestión agraria, las luchas indígenas se habían aliado desde la década del 30, lo que fomentó la presencia de los grupos guerrilleros en el Cauca, pero posteriormente implicarían un foco de tensión y violencia, posicionando el territorio como de guerra, asesinatos de indígenas, reclutamiento forzado y múltiples expresiones del conflicto. En la década de los sesenta "(..)" para algunos indígenas parecían (*la guerrilla*) la única garantía de supervivencia, mientras otros eran víctimas de estas" (Jimeno, 1985, p. 190). El Cauca según Rappaport (2008), "(...)" es un corredor estratégico para las organizaciones guerrilleras, (...) Estas organizaciones presionan a los jóvenes para que se unan a sus filas. Intentan que los cabildos se sometan a sus peticiones, y atacan contra las libertades de asociación y movimiento de las comunidades de la región" (p.53).<sup>29</sup>

A pesar del avance legislativo sobre derechos de las poblaciones indígenas a finales de la década del 50, las leyes 135 de 1961 y Ley 1ª de 1968<sup>30</sup>, implicaron retrocesos en el Cauca, la primera fundamentaba como se dotaría de tierras a campesinos sin tierra, y la segunda fijó nuevas causales de expropiación de tierra, entre ellos la expropiación de resguardos. Esto contribuyó al origen del CRIC en 1971, en el Resguardo de Toribio, junto a una plataforma de 7 objetivos: "(...)" 1. Recuperar las tierras de los resguardos, 2. Ampliar los resguardos, 3. Fortalecer los cabildos, 4. No pagar terraje, 5. Hacer conocer las leyes sobre los indígenas y exigir su aplicación, 6. Defender la tierra, la historia y las costumbres

---

<sup>29</sup> El paréntesis (*la guerrilla*) es añadido, para comprender el sujeto de la cita.

<sup>30</sup> Que fundamenta los lineamientos estratégicos para adelantar el proceso de reforma agraria en Colombia, y la ley de Arrendatarios y Aparceros, respectivamente.

indígenas, 7. Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con su propia cultura y en su propia lengua” (Galeano, 2006, p. 56).

Galeano (2006) explica que entre 1971 y el 2005 el CRIC paso de la participación de 6 cabildos asociados a 115. Durante las primeras etapas de acción del consejo, se opuso la iglesia católica y el gobierno de la región, posteriormente (entre 1974 y 1980) se produce represión desde el gobierno nacional, con la aprobación del “estatuto de seguridad”, con el que se militarizan los territorios indígenas y encarcelan a líderes indígenas (p.57-65), pero en 1977 las misiones católicas “(...) adoptaron una actitud de tolerancia e incluso acercamiento” al CRIC (Jimeno, 1985, p.194). El movimiento indígena acude a denuncias internacionales de la represión, las cuales tienen efecto, sin embargo, terratenientes o agentes estatales, continuaron la represión que llevó incluso asesinato de líderes y lideresas<sup>31</sup>.

En 1977 la guerrilla M19 (Movimiento 19 de abril), inicia su presencia en el territorio del Cauca vinculada con la formación de lo que será el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) organización de autodefensa surgida de comunidades indígenas. El M19 que tenía presencia en la zona fue desmantelado por el estado y “La persecución al M19 terminó arrastrando a la cúpula de la organización indígena; varios de sus miembros terminaron detenidos junto con el grueso de la organización insurgente” (Peñaranda, 2012, p.177), para la década de los ochenta este movimiento ya no tendría presencia en el territorio.

El conflicto armado colombiano se agudizó en el sur occidente colombiano en la década de los años ochenta, en el CRIC se llevaba a cabo un proceso de recuperación de tierras exitoso y se adicionaron dos objetivos más a su plataforma, 8. Impulsar las organizaciones

---

<sup>31</sup> “El informe “Relación de Atropellos Cometidos a los Indígenas del Cauca a partir del año 1972”, elaborado por la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, permite apreciar la dimensión de la violencia ejercida contra los indígenas del Cauca durante los años que siguieron a la conformación del CRIC. El informe registra 155 denuncias por hechos atribuidos en su mayoría a terratenientes o agentes estatales entre 1972 y 1979. La mayor parte de las denuncias están relacionadas con problemas de tierras, 68 casos, que equivalen al 44 % del total; le siguen 52 acciones represivas o abusos cometidos por agentes estatales (34 %); 16 denuncias contra instituciones gubernamentales (10 %); y 14 asesinatos (9 %). El 81 % de las 154 denuncias corresponden a hechos ocurridos en la zona oriente (Toribío, Caldono, Jambaló, Silvia, Totoró, Tierradentro y Coconuco). El 12 % a hechos ocurridos en la zona centro (Popayán, El Tambo y Morales). Finalmente, el 7 % corresponde a hechos cometidos en la zona norte (Santander de Quilichao, Caloto y Corinto). Jambaló, Toribío y Tierradentro, presentan los mayores índices de denuncias con 25, 24 y 23 respectivamente”(Peñaranda, 2012, p. 169-170).

económicas y comunitarias y 9. Protección y administración de los recursos naturales. Ahora bien, la violencia hacia los indígenas del Cauca se recrudece, había casos de asesinatos donde grupos guerrilleros los acusaba de “cómplices del estado” (Galeano, 2006, p.67-69), en este contexto surge en 1985 el MAQL que desarrolló una relación orgánica con el CRIC, “(...) a diferencia de otros grupos guerrilleros que operaban por entonces en el Cauca, (...), el Quintín no abogaba por el fin del Gobierno Colombiano. Su objetivo central era la defensa de los pueblos indígenas frente a los predadores, que incluían a la Policía, al Ejército colombiano, a escuadrones de asesinos contratados por los terratenientes, e incluso a otros grupos guerrilleros, en especial a las FARC” (Rappaport, 2008, p. 92). En esta década, las acciones de las FARC contra la población indígena se tornan dramáticas, en 1981 fueron autores de la masacre de Los Tigres en el municipio de Santander de Quilichao, zona norte.

### **2.1.2. Los noventa y el periodo posconstitucional**

A finales de los ochenta inicia la presencia paramilitar y de las AUC, impulsados por la represión de terratenientes y sus antiguas formaciones armadas, los “pájaros”, junto que al Estado, eran responsables de agresiones a dirigentes indígenas, y a inicio de los noventa, e inicios del siglo XXI protagonizaron masacres de la población indígena (masacre del Nilo, del Naya), así, “Los paramilitares, por su parte, desataron lo que algunos analistas han denominado una “guerra de masacres”, hasta por lo menos 2003, cuando firmaron un acuerdo y se comprometieron a preparar la desmovilización de sus Bloques de Guerra” (Hernández, 2012, p. 318). Actuaban los bloques Calima y Farallones en la zona norte, y luego hacia el pacífico, donde se instala el bloque Pacífico; también se desarrollaron las Autodefensas Campesinas de Ortega, que operaban en el centro del departamento, todo esto ocurre en medio de la consolidación del narcotráfico en la década de los ochenta y noventa.

“El carácter geoestratégico del Cauca, lo convirtió en un fortín histórico de los grupos guerrilleros, así mismo, el fenómeno del narcotráfico en sus diversos eslabones ha tenido una creciente presencia en el departamento (el cultivo, la transformación, la entrada y salida de insumos para el procesamiento y la exportación de los cargamentos de droga)” (Novoa, 2007, p. 38), en efecto el escalamiento del narcotráfico agudizó la disputa por el territorio en la zona, provocando un proceso de movilización de personas y comunidades hacia zonas urbanas, en su mayoría, o la supervivencia ante el conflicto en los territorios étnicos.

Los cultivos de amapola y coca para la fabricación de drogas ilícitas se hacen visibles en el Cauca en la década de los noventa, cuando los llamados carteles consolidan los procesos de transformación mencionados, y su participación en el mercado global de las drogas ilícitas. En el caso de la amapola, su cultivo se asocia a territorios indígenas de la zona, es conocido particularmente la expresión del fenómeno en la zona Tierradentro. El cultivo de coca, fuera de su uso cultural y medicinal para los indígenas, ha tenido transformaciones, “En 1994 existían 3190 has de coca en el departamento del Cauca, que aumentaron a 6291 ha en 1999 pero disminuyendo a 2900 ha en el 2001. Aunque, el número de municipios con presencia de coca pasó de 6 a 12 (de 39) entre 1994 y el 2001” (Díaz y Torres, 2004, p.19), igualmente, para estos autores, la producción del cultivo ha bajado por fumigaciones aéreas y manuales, sin embargo, la estrategia que siguen los cultivadores es su disseminación en cultivos más pequeños en todo el departamento.

Las resistencias del CRIC y vinculadas a este, conforman un movimiento social, ello influyó positivamente en la consagración de Colombia como país multiétnico y pluricultural tras la promulgación en la constitución política de 1991 (CPC91). “Por primera vez, y en forma directa los indígenas de Colombia influyeron y participaron en el proyecto político que llevó a la redacción de la nueva carta Constitucional” (Galeano, 2006, p. 72).

Las resistencias del CRIC y vinculadas a este, conforman un movimiento social, ello influyó positivamente en la consagración de Colombia como país multiétnico y pluricultural tras la promulgación en la constitución política de 1991 (CPC91). “Por primera vez, y en forma directa los indígenas de Colombia influyeron y participaron en el proyecto político que llevó a la redacción de la nueva carta Constitucional” (Galeano, 2006, p. 72).

“Ese reconocimiento de la diversidad étnica/cultural es la base del estatus de ciudadanía especial que se otorgó a los indígenas y todos los derivados a que dio lugar: derecho a su integridad colectiva, territorios inalienables e imprescriptibles, lengua propia, gobierno propio de acuerdo con sus usos y costumbres, justicia propia compatible con la Constitución, carácter de entidad territorial para sus resguardos, autonomía para decidir sobre sus planes de vida y una circunscripción electoral especial con dos cupos en el Senado, entre otras”(Hernández, 2012. p. 313).

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural implicó en el Cauca el fortalecimiento del movimiento indígena, posteriormente la autonomía indígena implicara la construcción local de planes de vida y de asociaciones de cabildos indígenas o autoridades, encargados de poner en marcha las directrices del movimiento de forma comunitaria y local, al llegar a



convertirse en entidades administrativas del Estado<sup>32</sup>. Con todo, el conflicto armado sufre una nueva agudización en la zona, develando que la autonomía de los pueblos promulgada en la CPC91 es relativa, y que los pueblos indígenas viven en medio de la guerra, donde por supuesto también generan estrategias ante los cultivos ilícitos y el conflicto armado en Colombia.

En este sentido, la autonomía y la autodeterminación, facultades políticas y administrativas de las comunidades indígenas colombianas que determinan su capacidad de auto establecimiento de una jurisdicción y procesos en lo productivo (Borda, 2009), se encuentra profundamente afectada por el conflicto armado y las economías ilegales. Como señala Ulloa (2012) “A pesar de los avances logrados en el reconocimiento de derechos territoriales y culturales, estos territorios y recursos están en la mira de intereses nacionales y transnacionales, (...) en lo local entran en juego un número creciente de actores regionales, nacionales y globales”, así para esta autora, la concepción de autonomía debe comprenderse “dentro de negociaciones y confrontaciones particulares con los diversos actores”, reflexión que lleva a posicionar el concepto autonomía relacional indígena, para no reducir las complejidades de su ejercicio.

“(...) las actuales dinámicas territoriales indígenas se deben analizar bajo el concepto autonomía relacional indígena, la cual supone estrategias de construcción de alianzas, reconsidera procesos externos y reconfigura procesos internos para establecer negociaciones y relaciones con otros actores sociales en diversas escales (local, regional, nacional y global). Pero que a su vez generan respuestas que pueden ser consideradas espacialidades alternativas o regímenes territoriales alternativos, que parten de mecanismos y prácticas culturales de territorialidad local que dan cuenta de procesos de: consolidación del lugar, gobernabilidad cultural y alter-geopolítica indígena, que se articulan a nuevas maneras de representación de lo espacial (proyecciones corporales y tecnológicas y cartografías sociales expandidas)” (Ulloa, 2012. p.5).

Muestra del recrudecimiento de la violencia, hacia finales de los noventa, la guerrilla del ELN (Ejército de Liberación Nacional), fortalece su influencia en la zona con dos frentes guerrilleros (Frente José María Becerra y Frente Manuel Vázquez Castaño), mientras las FARC tenía cuatro frentes y una columna móvil, todos con distintas zonas de influencia (Sexto Frente, Frente 8, Frente 60, Frente 64, y Columna Móvil Jacobo Arenas) (Peñaranda,

---

<sup>32</sup> “Tras la promulgación de la Constitución colombiana de 1991, los resguardos indígenas dejaron de ser -de la noche a la mañana, constitucionalmente hablando- las reducidas y vulnerables tierras de unos seres invisibles a la mirada del resto de los colombianos, y pasaron a ser entidades territoriales especiales de la división político-administrativa del Estado con la peculiaridad de ser las únicas entidades con propiedad absoluta sobre las tierras de sus territorios (ninguna otra entidad territorial tiene ese derecho). Los cabildos que gobernaban los resguardos, sin dejar de llamarse cabildos y sin dejar de ser indígenas, se convirtieron en gobiernos constitucionales indígenas (Zambrano, 2011.a, p. 195).

2012). A lo que se suman los ataques de paramilitares que se posicionan con crueldad hacia la población indígena, en medio la disputa por el control del narcotráfico, “los resguardos han sido sitio de pasaje de la guerrilla y ahora de los paramilitares y narcotraficantes” (Galeano, 2006, p. 85). Se agrega la consolidación de la política estatal vinculada al modelo neoliberal, que dio apertura el libre comercio; de esta forma, “La población indígena local se encontró sola frente a las múltiples expresiones del conflicto y debió, a través de sus organizaciones y de la movilización, imponer un orden que el Estado no quería o no podía proveer” (Peñaranda, 2012, p. 181).

Desde la década de los 80, los nasa trabajaron estrategias de denuncia, y movilización contra los efectos de la guerra, que traen los actores del conflicto armado, se les denominaba audiencias. No obstante, el agravamiento del conflicto armado entre finales de la década de los noventa del siglo XX y la primera década del siglo XXI, llevaron consolidar estrategias de resistencia en el marco de la guerra. Se reactivó el espacio de *Minga*<sup>33</sup> como lugar de resistencia civil, entre el 2002 y el 2010 se realizaron Mingas de resistencia en las que se exigía a los actores armados la desmilitarización total del territorio, la mayoría acompañadas de movilizaciones masivas con recorridos de gran duración, logrando impacto nacional e internacional.

A finales de los noventa se formaliza la Guardia Indígena<sup>34</sup> para el ejercicio de autoridad y control territorial, y fortalecer la resistencia civil, se origina en la zona norte del Cauca, posteriormente se institucionaliza en todos territorios indígenas adscritos al CRIC, y en los últimos años se discute su eficacia para todas las comunidades indígenas colombianas.

Los cambios de la comprensión jurídica del territorio llevaron a la construcción de asociaciones, trasformando las relaciones políticas, culturales, sociales y ambientales con

---

<sup>33</sup> Que se conocía como el espacio de trabajo colectivo, con fin de beneficiar la comunidad, se congregaba en época de siembra y cosecha, para construir y brindar mantenimiento a zonas comunes como caminos y carreteras. Se han realizado las Mingas: (2001) Gran Minga por la Vida y contra la Violencia (en contra de la masacre el Naya), (2008) Minga de Resistencia Social y Comunitaria, (2011) Minga de Resistencia por la Autonomía, la Armonía Territorial y el Cese de la Guerra.

<sup>34</sup> Este cuerpo permanente para el control de los territorios, no armado, usando bastones de mando, se encargan de la defensa de la comunidad en medio de ataques militares o tomas guerrilleras, se encargan del control del territorio. Para el CRIC La Guardia Indígena se concibe como organismo ancestral propio y como un instrumento de resistencia, unidad y autonomía en defensa del territorio y del plan de vida de las comunidades indígenas ([www.cric-colombia.org](http://www.cric-colombia.org))

el territorio nasa, ello con base en el decreto 1088 de 1993<sup>35</sup>. Para la zona Tierradentro, en 1993 se crea la Asociación de Cabildos Juan Tama que asocia a 8 cabildos de resguardos indígenas del municipio de Inzá; y en 1996 se crea la Asociación de Cabildos Indígenas *Nasa Çxhãçxa*<sup>36</sup> del municipio de Páez, donde se unen 14 cabildos de resguardos coloniales y uno posteriormente creado. En la zona norte en año de 1994 se crea la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN), *Çxhab Wala Kiwe*<sup>37</sup>, que agrupa el proceso organizativo de 14 resguardos indígenas, 3 comunidades civiles y 2 cabildos urbanos. A continuación, un sobrevuelo de aspectos geopolíticos ocurridos en las zonas Tierradentro y Norte del Cauca.

### 2.1.3. Tierra Adentro

La zona sur o Tierradentro engloba los municipios de Páez, también llamado, Belalcázar e Inzá, en la zona existen veinticuatro resguardos indígenas (Galeano, 2006, p. 216), entre los que se encuentran: Araújo, Avirama, Belalcázar, Talaga, Chinas, Cohetando, Huila, Lame, Mosoco, Pedregal, Ricaurte, San José, Suin, Togoima, Toéz, Vitoncó, Timbichucue, San Andrés, Santa Rosa, Calderas, la Gaitana, y Yaquivá (CRIC, 2007, p. 68). Según (Pachón, 1996), Tierradentro “es uno de los reductos de indianidad más importante del país”, donde el 70 % de la tierra de la región es zona de resguardo y el 80 % de la población se considera indígena.

A Tierradentro se atribuye un sentido de originalidad y pureza cultural para diversos activistas nasa, que se vincula a la geografía sagrada donde perviven ancestros transformados en deidades espirituales, de forma no humana (Páramo, lagunas, montañas y espíritus), y que por medio de la medicina tradicional orientan las decisiones políticas del presente. No obstante, este sentido de pureza cultural es ambiguo, podría ligarse a las comunidades más aisladas de Tierradentro que al igual que las comunidades de mayor contacto han perdurado y se han transformado con los cambios sociopolíticos en el Cauca, esto no deja de implicar que esta zona sea considerada “reservorio” de la cultura más tradicional de la nación nasa. Lo que implica según Gow (2010) que en Tierradentro hay un

---

<sup>35</sup> En las asociaciones de cabildos se establece que los Cabildos y/o Autoridades Tradicionales Indígenas, en representación de sus respectivos territorios indígenas, podrán conformar asociaciones, reconocidas como entidades de Derecho Público de carácter especial, con personería jurídica, patrimonio propio y autonomía administrativa; teniendo por objeto, el desarrollo integral de las Comunidades Indígenas (decreto 1088 de 1993).

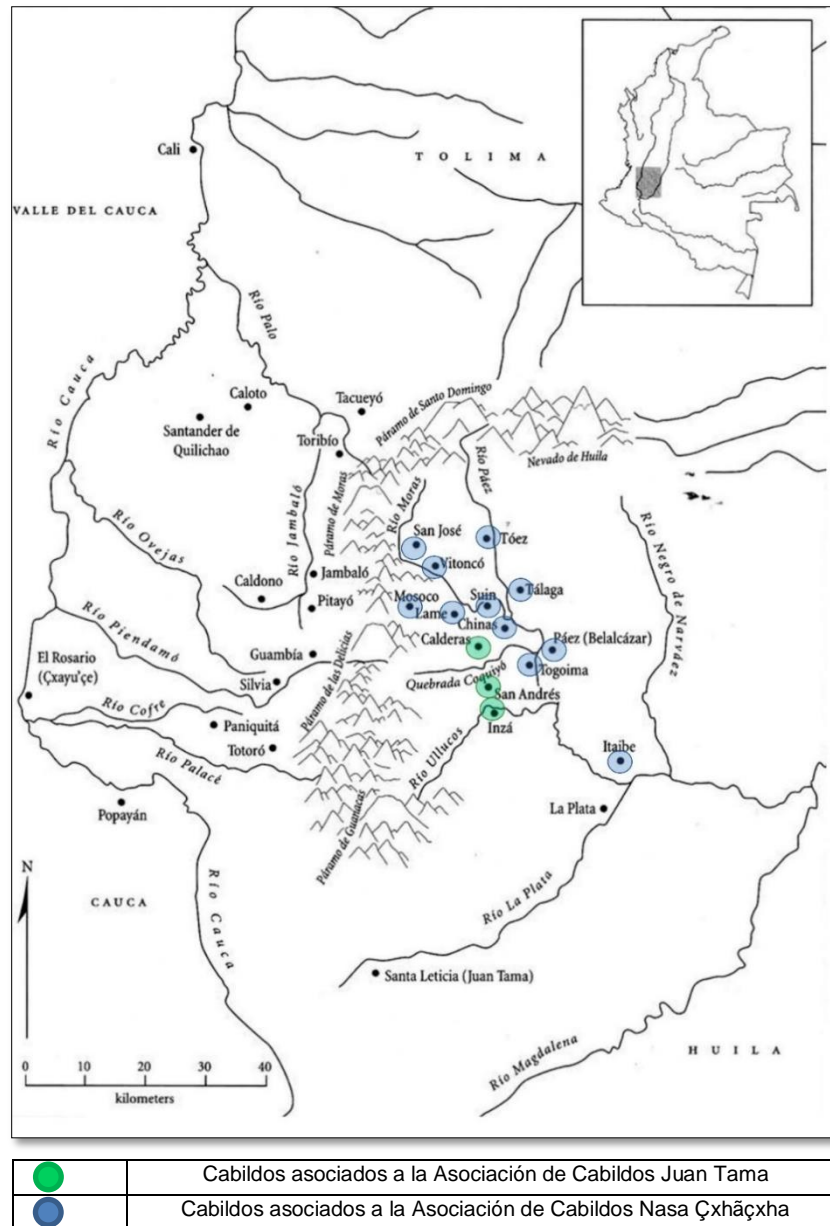
<sup>36</sup> NY: fuerza nasa

<sup>37</sup> NY: Territorio del Gran Pueblo

---

grado considerable de diferencia y diversidad, puesto que las comunidades nasa de la cuenca del Río Páez conviven con mestizos y otras poblaciones, han accedido más a la educación básica y superior, y hablan menos nasa yuwe que las comunidades de la cuenca del Río Moras.

Para Rappaport (2010), el páramo y las montañas son “(...) barrera tanto geográfica como cultural que separa geográfica y culturalmente a los resguardos de Tierradentro de las comunidades nasas de las vertientes occidentales de la cordillera Central” (p.5), estos bloqueaban los movimientos de la gente y la aislaban de las otras zonas territoriales, además de ser un sitio de poder y de armonización, un sitio sagrado en la cosmovisión nasa. En el mapa 2, se observa la como la zona montañosa de la cordillera Central y la vertiente del río Páez encierran la zona de Tierradentro, posibilitando el relativo aislamiento.



Mapa 2. Zona Tierradentro – Asociaciones de Cabildos (Información basada Rappaport, 2008, p.51) – mapa de las comunidades nasa en el Cauca

En 1994 un terremoto (6.3 grados en la escala de Richter) con epicentro en la región de Tierradentro provocó la destrucción de 50.000 hectáreas de capa vegetal, represamientos y aludes en los ríos y todas las quebradas de la cuenca del Río Páez, "(...) se interrumpieron las vías de comunicación, destrucción de infraestructura vial, casas y edificaciones institucionales. Murieron o desaparecieron aproximadamente 1000 personas y unas 1100 familias indígenas y 500 mestizas se vieron obligadas a salir de sus territorios de

origen”(Cobo y Calvo, 2007, p.125), el desastre permito evidenciar el abandono por parte del Estado colombiano de la zona.

Esta catástrofe natural exigió atención del gobierno nacional, que respondió conformando la Corporación Nasa Kiwe, para brindar recursos a las víctimas. Posteriormente, emergen desde la autonomía de los indígenas, la Asociación de Cabildos Juan Tama en Inzá, a lo que se sumó la Asociación de Cabildos Indígenas Nasa Çxhãçxha en Páez, estas entidades trasforman las relaciones político-territoriales, fomentando economías locales indígenas, el acceso a la educación propia, la salud propia, entre otros. A continuación, se exploran estos aspectos.

- **Inzá y la Asociación de Cabildos Juan Tama**

La Asociación de Cabildos Juan Tama agrupa 9 cabildos, estos: Yaquivá, Calderas, Tumbichue, San Andrés, la Gaitana, Santa Rosa, Turminá, San Miguel y Tum Dxi, estos tres últimos fueron recuperaciones territoriales que se dan desde la constitución de la asociación, los otros son resguardos coloniales, (en el Mapa 2 se observan en color verde la jurisdicción de la asociación). La asociación trabaja bajo cuatro unidades políticas que ponen en marcha sus acciones bajo programas y proyectos, estas son: territorio, identidad y cultura, unidad y pervivencia, y autonomía (Cobo y Calvo, 2007).

Los proyectos que se desarrollan forman parte de los planes de vida de los cabildos, guiados por los ejes: educación, vinculada a la educación propia que busca fortalecer aspectos culturales nasa como la lengua y el modo de vida propio; salud, que consolida la demanda iniciada en la década de los ochenta la articulación de la medicina occidental (garantizada por el Estado de forma gratuita para los grupos étnicos) y la medicina tradicional por medio de integración; económico, donde se fortaleció el cultivo tradicional y con marca étnica del café de Tierradentro y el programa turístico de la zona.

- **Páez o Belalcázar y la Asociación de Cabildos Nasa Çxhãçxha**

Se asociaron 14 cabildos indígenas, los cabildos con sus resguardos de origen colonial, Avirama, Belalcázar, Cohetando, chinas, Águila, Lame, Mosoco, Ricaute, San José, Suín, Tálaga, Tóez, Togoima, y Vitoncó, junto al cabildo Piçkwe Thâ Fxiw, recuperado después de que se originara la asociación en el municipio de Itaibe, (en el Mapa 2 se observan en color azul la jurisdicción de la asociación).

La asociación desarrolla sus programas bajo seis ejes: salud , integrando medicina occidental y tradicional; educación, articulada al programa de Educación Bilingüe Intercultural junto a la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) del Consejo Regional Indígena del Cauca; comunicación, con la emisora radio nasa, transmitida en nasa yuwe y castellano; familia, que articula procesos de jóvenes y mujeres ; el económico – productivo, que ha constituido el proyecto Agronasa para el cultivo y comercialización de panela, trigo y frutales orgánicos, trabajando la soberanía alimentaria entre los resguardos asociados, a la par han conformado una entidad financiera de microcrédito y un fondo para promover obras de infraestructura local; por último, el eje político organizativo ha desarrollado el programa de guardia indígena de los resguardos, junto al programa “territorio y naturaleza” que tiene por objetivo articular medicina tradicional y el cuidado del territorio.

#### **2.1.4. Norte del Cauca, Territorio del Gran Pueblo**

Como se mencionó, la identidad del pueblo nasa de la zona norte se encuentra ligada a la construcción de una identidad política y de liderazgo históricas, igualmente a los impactos del conflicto armado, y los procesos de recuperación de tierras que vienen desarrollando desde inicios del siglo XX, por ello el Resguardo de Toribio se originó el CRIC en la década de los años setenta. Esta zona se caracteriza por los fuertes impactos de la colonización de tierras por las poblaciones blanco-mestizas y la colonización de la cultura por parte de las misiones cristianas con fuertes impactos en el siglo XIX (Jimeno, 1985).

“El norte del Cauca tiene una larga historia de violencia política que data del período previo a la Violencia de los años cincuenta y ha estado asociada con el acceso a la tierra, la afiliación política, y el deterioro de los recursos naturales, lo cual se ha traducido en crecientes niveles de pobreza. La violencia continúa hoy con los enfrentamientos entre el ejército y la policía nacionales, la guerrilla y los paramilitares, quienes con frecuencia son asociados con los militares, los terratenientes y los narcotraficantes”(Gow, 2010, p.190).

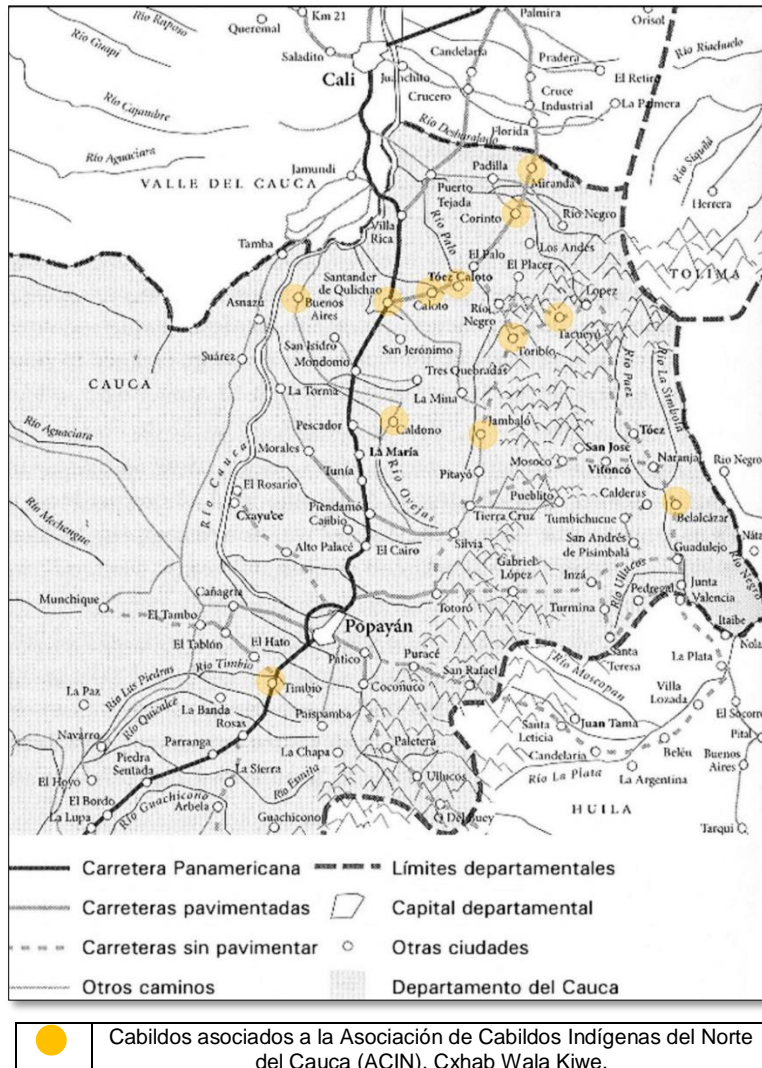
Entonces hay que posicionar dos procesos, la disputa por la tierra y el afianzamiento del conflicto armado, ambos son parte de un mismo proceso, pero tienen sus particularidades temporales y territoriales, que el movimiento indígena se ha revertido hasta cierto punto.

La colonización de la zona norte, se dan en medio de la expansión de la industria agroindustrias<sup>38</sup>, estas tierras que llaman planas, son suelos más fértiles y aptos para el

---

<sup>38</sup> “(..) la actividad de los ingenios azucareros asentados en los límites entre los departamentos del Valle y del Cauca, con un incremento sostenido a lo largo de la década del cincuenta. (...) La

cultivo. Para Jimeno (1985)“(…) la población mantiene una apretada y tensa relación con las haciendas vecinas ganaderas y las plantaciones de caña de azúcar, hechas a sus expensas y con una gran masa de medianos y pequeños propietarios rurales”. Así, “(…) Relaciones salariales, viejas ataduras serviles y economías de subsistencia se entrelazan y chocan, haciendo de la zona un permanente hervidero de conflictos sociales” (p. 150), como afirma Espinosa (2012) la industria azucarera cambia la estructura socioeconómica y la tendencia de la tierra en la zona norte.



Mapa 3. Zona Norte – Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (Información basada en Gow, 2010, p.87) – (Mapa del Cauca)

expansión de la industria, que llegó a contar con 21 ingenios a finales de los años cincuenta, produjo notables cambios en la estructura socioeconómica del valle del Alto Cauca, que incluye seis municipios Tejada. Todo esto implicó la expulsión de la población campesina de estos municipios, en su mayoría afros e indígenas caucanos: Santander, Caloto, Corinto, Padilla, Miranda y Puerto Tejada. Todo esto implicó la expulsión de la población campesina de estos municipios, en su mayoría afros e indígenas” (CNMH, 2012),p. 22-23).



- **Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), Cxhab Wala Kiwe.**

La Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN), Cxhab Wala Kiwe - agrupa el proceso organizativo de 14 resguardos indígenas, tres comunidades civiles y dos cabildos urbanos, todos localizados en la zona norte del departamento del Cauca en los municipios de: Toribio, Jambaló, Caloto, Santander de Quilichao, Buenos Aires, Corinto, Miranda y Suárez, cada una de las 19 comunidades elige periódicamente un cabildo de gobierno. En el mapa 3 es posible observar los municipios del Cauca en los que hay cabildos y resguardos asociados a la ACIN, y es posible observar cómo se han asociado procesos de reasentamiento, incluso procesos que tienen mayor afinidad a la ACIN que a la zona Tierradentro.

La ACIN fue reconocida por el Ministerio del Interior por la Resolución 052 del 2 de octubre de 1994, ahora bien, su proceso organizativo se remonta al origen al CRIC. Con la entrada de la economía del narcotráfico en los ochenta y noventa, ligada al Cartel de Cali, se incrementó el conflicto armado, razones por las que “los resguardos de Toribio y Jambaló al ser los más expuestos al cruce de fuegos han desarrollado una resistencia civil basada en una sólida organización comunitaria que se apoya en sus autoridades tradicionales y en la recuperación de la figura ancestral de la Guardia Indígena” (Galeano, 2006, p.192).

También en la década de los ochenta el sacerdote indígena Álvaro Ulcué trabajando con el CRIC organiza un movimiento de jóvenes indígenas para enfrentar la desintegración política del proyecto nasa, que venía sufriendo por las disputas partidistas de los dos partidos tradicionales hegemónicos colombianos del siglo XX, lo que estaba dividiendo a los indígenas nasa, así se inicia el proyecto nasa en 1983 con la entrada de financiación de ONG nacionales e internacionales, el proyecto logra unir a los tres cabildos del municipio de Toribio (Resguardos Toribio, Jambaló y San Francisco).

En 1985 con el asesinato del sacerdote el proyecto se retrae, pero la renovación democrática realizada mediante la Constitución Política de 1991 (CPC91) , el proyecto es puesto nuevamente en marcha por los jóvenes que habían trabajado con Ulcué, de este proceso político emerge la ACIN, con el desarrollo de 7 proyectos comunitarios de base, de los cabildos asociados de la zona norte, estos: Proyecto Nasa, Proyecto Global, Proyecto

Unidad Páez, Plan de vida integral, Proyecto Cxa'cxa Wala , Plan de vida Yu'Lucx , y el Proyecto Sa't Finxi Kiwe ; estos proyectos se asocian y desarrollan desde los planes de vida de los 19 cabildos asociados.

En el año 2002, en el primer congreso indígena del norte del Cauca, las autoridades espirituales y tradiciones de la zona norte, deciden nombrar a la ACIN como Cxhab Wala Kiwe, y establecer su organización administrativa a partir de los 7 proyectos comunitarios, anteriormente nombrados, y sus 7 consejeros, "(...) nombrados como los gobernadores y los coordinadores de los programas) por la comunidad en asamblea general por un periodo de dos años" (Galeano, 2006, p. 194), la figura de thê wala esta encarga de asesorar a las autoridades. En este momento también se establecen 7 programas estructurales de la organización, vigentes hasta ahora, y que trabajan en cada uno de los territorios con sus especificidades:

- Político Organizativo (Proyectos comunitarios, Cabildos y Alcaldías)
- Educación (Universidad Indígena, Cátedra UNESCO, El Proyecto Educativo Comunitario-PEC, Mujer, Movimiento Juvenil).
- Salud (IPS, ARS, Escuela de la Salud, Nutrición, Procesamiento de Plantas Medicinales).
- Planeación y gestión (Encargado de los planes de desarrollo, de ordenamiento territorial, la elaboración y gestión de proyectos, y el plan ambiental).
- Económico Ambiental (Comercializadora, minas, lácteos, ganadería, trapiche, y agroforestal).
- Jurídico (Capacitación en Derecho propio y Guardia Indígena para líderes)
- Comunicaciones (Emisoras "Voces de Nuestra Tierra", "Radio Nasa", "Radio PA'YUMAT", el Telecentro Comunitario ACIN, videos e impresos). Que luego se organizó en el Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la Verdad y la Vida (Katime y Sarmiento, 2006, p. 149).

Como en esta investigación se han construido relatos de mujeres nasa de la zona del norte del Cauca, específicamente de Corinto y Toribio, se propone una exploración de los proyectos Proyecto Cxa'cxa Wala y Proyecto Nasa, correspondientes a los cabildos y resguardos de los municipios mencionados respectivamente.

- **Corinto, Proyecto Cxa'cxa Wala**

Un eje estructural de este programa son los procesos de recuperación de tierras que se dan entre las décadas de los sesenta y ochenta, inicialmente en Corinto y luego en Caloto, recuperando particularmente López Adentro. Esta recuperación fue violentamente frenada por terrateniente azucareros (Galeano, 2006), p. 68). Hasta la segunda década del siglo XX habían existido cabildos en la zona, la recuperación consistió en reunir a los pobladores nasa y sin tierra para capacitarlos con el CRIC y reconocer la usurpación del territorio,

posteriormente se hizo una división de parcelas para los participantes de la recuperación, junto al cabildo (Espinosa, 2012) .

Resaltan entre los objetivos del programa “la búsqueda de la unidad comunitaria campesina, indígena y afro colombiana” (ACIN, 2010), donde se vislumbra el carácter multicultural del proyecto. Igualmente resultan “los programas de apoyo”: educación, salud, económico-ambiental, mujer, jóvenes, guardia indígena, derecho propio y planeación, que buscan la concientización política, étnica y social.

- **Toribio, Proyecto Nasa**

Este Plan asoció los resguardos de Toribio, San Francisco y Tacueyó, en 1980 se inicia su formulación por medio de la metodología a partir de la teología de la liberación construida por el padre Álvaro Ulcué en 1980.

Proyecto Nasa dio origen a instituciones propias, cargadas de un gran capital simbólico como la guardia indígena, el Plan Minga resistencia y el Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué; ha logrado activar proyectos de educación propia, instituciones educativas propias de educación media y superior como el Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad CECIDIC, proyectos económicos como la Piscícola de Juan Tama, la planta transformadora de lácteos, la procesadora de frutas, la comercializadora de alimentos, parcelas asociativas, la minería (minas de mármol en Tacueyó), estos son dirigidos por diferentes “tejidos organizativos”, donde se destaca, mujer, jóvenes y el de autoridades tradicionales (Galeano, 2006, p.190-205).

A ello se une el programa de evangelización, que se fue ampliando a las parroquias de la zona norte, por medio de este, se capacitó a adultos para el fortalecimiento de raíces comunitarias: junto al programa de comunicación encargado de la sistematización de los procesos, emisión de piezas comunicativa, en 1995 inicio la emisora Radio Nasa; también el programa de familia desarrolló la creación de un proyecto para niños en condición de abandono, discapacidad y opciones de adopción, a la par que un proyecto dirigido a población reclusa de la zona norte (Mung'athia, 2013, p. 77-90).

El programa de salud incentivó la construcción de infraestructura para prestar servicios en el área, la formación de personal, y articulación de la medicina occidental y la tradicional; el

programa ORIVAC (Organización Regional Indígena del Valle del Cauca) potenció la cultura propia fortaleciendo programas de música y artesanías propias, alfabetización del nasa yuwe. Otros proyectos han brindado al Proyecto Nasa un reconocimiento en términos de planeación comunitaria, la Cátedra Nasa Unesco y el premio nacional al mejor plan de desarrollo a Toribio.

## **2.2. Cabildo Indígena Nasa de Bogotá**

Como se mencionó en el capítulo anterior, el Cabildo Indígena Nasa de Bogotá se encuentra entre los once cabildos de la ciudad de Bogotá que aún no tienen reconocimiento estatal por parte del Ministerio del Interior y de Justicia, y de la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías. Las distintas autoridades del cabildo han interpuesto recursos para obtener el acto de inscripción y registro como cabildo urbano desde el año 2006, a lo que han recibido negativas reiteradas, actualmente esperan el estudio etnológico que exige la Dirección de Asuntos Indígenas, Rom y Minorías. La falta de reconocimiento estatal del cabildo nasa de Bogotá tiene que ver con el “incumplimiento” de una serie de “características objetivas” que constituirían la etnicidad para el Estado colombiano, una demanda de pureza, anclada al isomorfismo entre lugar, ubicación (locación) e identidad como factor de concesión de derechos étnicos.

Hace ya nueve años un grupo de indígenas Nasa radicados en el Distrito Capital decidieron organizarse a través de una Asociación conocida como Asociación Indígena Páez. No obstante, la comunidad Nasa residente en Bogotá está estructurada políticamente bajo la institución del cabildo, con sus propias autoridades elegidas en asamblea, a cuya cabeza se encuentra el Gobernador como máxima autoridad de la comunidad. Las principales actividades del Cabildo nasa son: promover el rescate del idioma propio, usos, tradiciones, costumbres, cosmovisión, medicina tradicional, formación y capacitación, derechos humanos, participación organizada en las instancias institucionales e interacción con organizaciones cívicas, sociales y comunitarias locales y distritales. (PPIB, 2011, p. 15)

La Asociación Indígena Páez (ASOINPAEZ), se creó en el año 1998, fue la primera forma organizativa que desarrolló la comunidad nasa en la ciudad. Se originó en el marco de una experiencia de encuentro con otros grupos étnicos en la ciudad “(...) una vez que estuvimos en el cabildo inga de Bogotá a una celebración a la que nos invitaron, nos encontramos con otros nasa y ahí surgió la idea de organizarnos” (Fidel Villegas, comunero, entrevista, 2013). En el 2006 la comunidad nasa empieza a elegir sus autoridades tradicionales, siguiendo el proceso que pone en marcha los cabildos reconocidos por el Estado colombiano, ese año

---

asumen la forma organizativa de cabildo indígena urbano de acuerdo con las disposiciones de la Ley 89 de 1890, eligiendo cada año a sus autoridades.

En el año 2005, antes de su auto constitución como cabildo, el proceso organizativo de los nasa tuvo respaldo al interior del proceso que agenciaba la concejala Ati Quigua, en búsqueda del reconocimiento de varios cabildos urbanos en la ciudad, en cambio, ocurrió un distanciamiento entre las autoridades del cabildo y el trabajo de la concejala, las autoridades nasa decidieron retirarse del proceso, argumentando que la estrategia para la consecución del reconocimiento, se desarrolló a partir de una voluntad política en claves personalistas, en medio de exigencias que no tenían sentido para un proceso comunitario y autónomo.

Llegar y asentarse en la ciudad se ha constituido en alternativa ante el conflicto por la tierra y armado vigente en zonas como el departamento del Cauca y otros departamentos donde existen administraciones especiales nasa, es una alternativa frente a desastres medioambientales (terremoto y alud del río Páez), la crisis económica del modelo de agricultura a micro escala que caracteriza a las comunidades nasa en el Cauca.

La migración de indígenas nasa a Bogotá, individual o en grupos familiares, inicia en la década de los sesenta del siglo XX, por diversas causas, que se trabajan especialmente en los capítulos precedentes, con un centro analítico en las situaciones de migración que viven las mujeres nasa. La consolidación de una serie de núcleos de apoyo, conformados por familiares, amigas, amigos, vecinas y vecinos, ya establecidos en la ciudad, se posiciona entre las razones de permanencia en la ciudad, la búsqueda de alternativas en educación superior, y mejores opciones laborales, es posible hallar un matiz económico en la migración, en la década de los ochenta y noventa, ello no implica que la migración a causa de la guerra en el territorio o la crisis económica agraria se detuvieran, todas estas causas migratorias se pueden producir de forma paralela, y son particulares de cada proceso migratorio.



Serie de fotografías 3. Algunos procesos comunitarios del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá (2013-2015). Arriba, Escuela Nasa Wewnis visita Tierradentro, (2013). Siguiente abajo, posesión de autoridades tradicionales del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá (2014). Siguiente abajo, conformación de guardia indígena (2015).

### 2.2.1. Algunos datos sociodemográficos

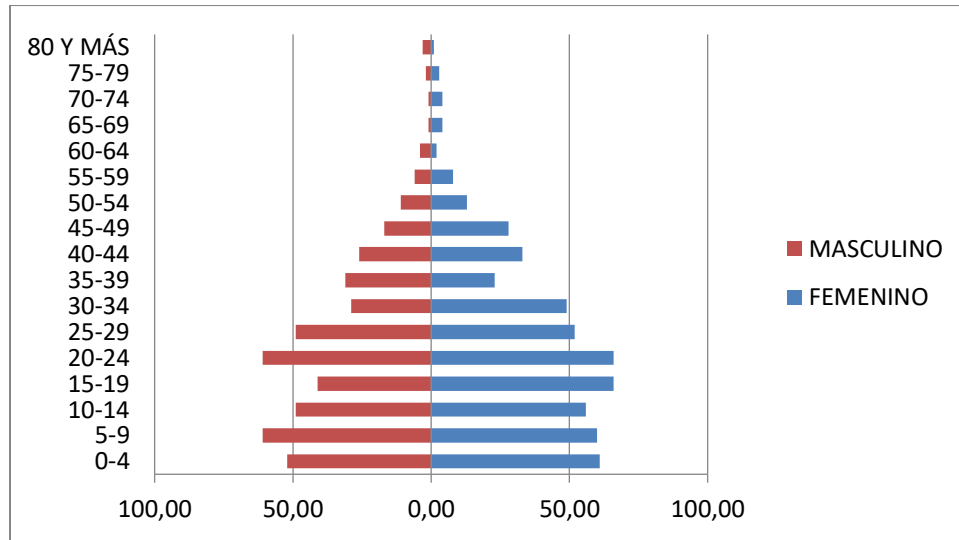
En la caracterización que realizó la Secretaria Distrital de Planeación de Bogotá (SDP, 2009), se encontró que la población nasa que habita Bogotá es el 4.9 % del total de la población indígena que habita la ciudad, así para el 2005 (ya que esta caracterización se basó en el censo nacional de esta fecha) habitaban la ciudad 736 nasas, donde el 59 % eran mujeres y 41 % hombres. El índice de masculinidad del pueblo nasa que habita

---

Bogotá, para el año 2005 era 69,6, lo que indica que por cada 100 mujeres nasa había 69,6 hombres en la ciudad, es muy diferente al índice de masculinidad indígena de la ciudad para el 2005, que fue 100,2; este dato permite caracterizar la migración y el asentamiento nasa en la ciudad como mayoritariamente femenino, una particularidad del proceso de reasentamiento distinta a la de otros grupos indígenas en la ciudad.

Según los datos censales del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, del año 2015, viven en la ciudad 1088 nasas, lo que indica un aumento en la tasa básica de crecimiento desde el año 2005, no obstante, como se trabajó en el capítulo anterior, el censo nacional del 2005 presentó una participación indígena en la ciudad al parecer fue subregistrada. Hoy viven en la ciudad 594 mujeres y 494 hombres nasa. Esto supone un aumento en el índice de masculinidad de 83,1; la población masculina ha crecido en relación con la femenina, pero esta última continúa siendo la mayoría (ver gráfica 3.); Aunque el censo del cabildo actualmente desconoce algunos datos etarios de la población adscrita, los datos que se encuentran completos muestran una pirámide poblacional que no se ha estabilizado, es posible observar un núcleo mayoritario de población joven, donde el 69 % de la población es menor de 35 años.

Otro indicador del censo poblacional del cabildo es la razón de hijas/os menores de 5 años y mujeres en edad fértil (entre 15 y 49 años), indicador indirecto de fecundidad, este es de 35,6 para la población nasa de la ciudad. Realizando una comparación con los datos recopilados para la población indígena de Bogotá, en función del censo general del 2005, se encuentran amplias diferencias. Mientras este indicador para la población indígena de la ciudad era de 15,2 menores por cada 100 mujeres indígenas, para la población nasa es de 35,6 menores por cada 100 mujeres nasa. Este indicador para el total de población de la ciudad de Bogotá, según las proyecciones de la SDP del 2015, es de 27,6 menores por cada 100 mujeres en edad fértil, esto implica una alta tasa de fecundidad de las mujeres nasa, mucho mayor a la de la población indígena en Bogotá y a la población bogotana en general.



Gráfica 3. Pirámide poblacional, datos base: Censo Cabildo Indígena Nasa de Bogotá 2015, (elaboración propia).

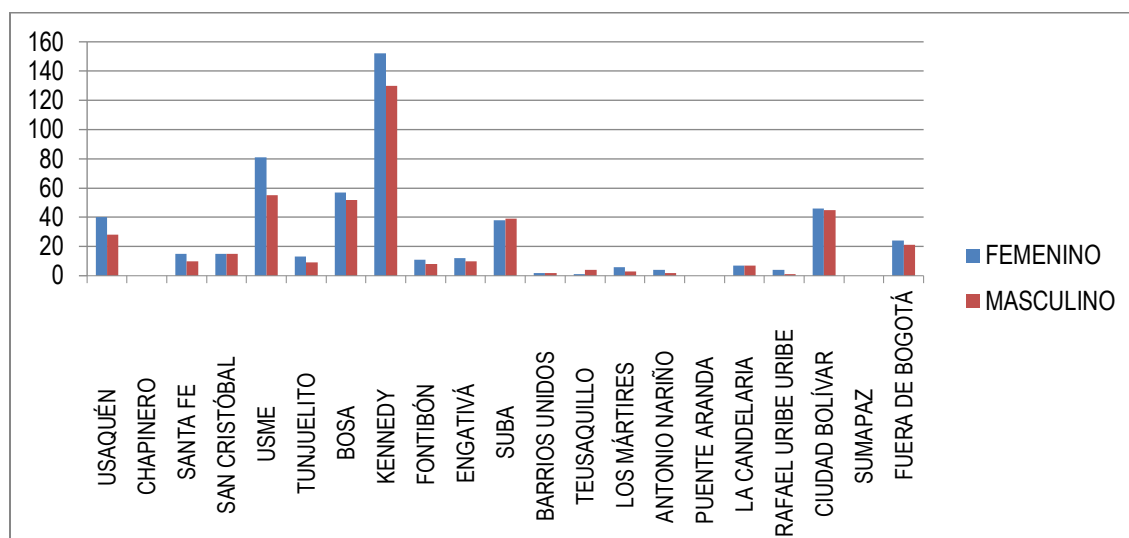
La población nasa que llega a la ciudad de Bogotá generalmente recurre a estrategias diversas de asentamiento, (ver capítulo 3, 4 y 5), como el establecimiento de núcleos de apoyo o redes de conocidos, o estrategias de movilidad constante entre el territorio de origen y la ciudad. El censo del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, 2015, muestra que su población habita la mayoría de localidades de la ciudad (ver gráfica 4). El mayor núcleo poblacional se encuentra en la localidad de Kennedy con 282 nasas, en barrios de estratificación baja mayoritariamente (estratos: 0, 1 y 2; y algunos 3), aquí el acceso a servicios públicos y sociales es difícil, sin embargo, en esta localidad se han construido bases comunitarias fuertes.

Otra localidad con alta presencia de población nasa en la ciudad es Usme, habitada por 136 nasas, en barrios de estratificación baja mayoritariamente (estratos: 0 y 1), aquí se localiza la “invasión Tocaimita”<sup>39</sup>, donde se ha asentado población nasa y pijao migrante del Tolima. Las localidades de Bosa y Ciudad Bolívar siguen en número de población a la de Usme, con 109 y 92 nasas respectivamente, donde también el acceso a servicios públicos y sociales es complejo para sus habitantes, que viven en barrios entre estrato 1 y 2.

<sup>39</sup> Tocaimita es un barrio no legalizado en la localidad de Usme, donde vive, desde hace más de una década, población indígena en situación de desplazamiento, entre la que se encuentra población nasa, el acceso a servicios públicos es limitado. En este territorio perviven dinámicas rurales junto a las urbanas, se ubica en la UPR (unidad de planeación rural) Cerros Orientales (anotaciones de campo, marzo de 2013, visita a la zona).



Finalmente, en la localidad de Suba viven 77 nasas en diversos barrios de estratos socioeconómicos 2 y 3; en la localidad de Usaquén viven 68 nasas, ubicados barrios de estratos socioeconómicos entre 2 y 4; también hay un núcleo poblacional de 45 nasas que viven en municipios aledaños a Bogotá. En todas las localidades la mayoría de la población es femenina, a excepción de la localidad de Suba donde viven más hombres que mujeres, y en la localidad de Teusaquillo donde viven 5 hombres nasa censados y ninguna mujer.



Gráfica 4. Distribución por localidades datos base: censo Cabildo Indígena Nasa de Bogotá 2015, (elaboración propia).

Aunque el Cabildo no ha tenido el reconocimiento como entidad especial indígena, ha participado en el diseño y consolidación de políticas públicas y acciones afirmativas dirigidas a poblaciones étnicas en la ciudad, han estado encabezadas desde la administración distrital de la ciudad, pero también desde entes nacionales, este último, hace referencia a la vinculación del cabildo al proceso de construcción del Plan de salvaguardia de la Nación Nasa conducido por el Ministerio del Interior; a ello se suma la participación en procesos agenciados desde el territorio propio, particularmente con la ACIN.

Desde la administración del distrito contribuyeron en la formulación activa de la Política Pública Indígena de Bogotá, PPIB, lo que ha llevado a la incorporación de enfoques propios de salud y educación para la comunidad nasa de Bogotá, producto de ello se consolidó el jardín infantil para niñas y niños nasa. Paralelo a ello se realizan procesos de representación como indígenas nasa en diversas instancias de participación del orden distrital, y en varias localidades de la ciudad, mediante lo anterior lograron la consecución de recursos locales para la financiación de proyectos como la escuela de lengua propia, realizado durante varios años, el fortalecimiento de danzas y música nasa.

## **2.3. Las políticas hacia las mujeres nasa y el liderazgo político de las mujeres nasa**

En esta última sección del capítulo se analizan las políticas dirigidas a las mujeres nasa, establecidas desde el CRIC, las asociaciones de cabildos mencionadas, y el Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, en su mayoría, emergen del liderazgo ejercido por mujeres nasa, por ello se interpreta paralelamente ese liderazgo. La información e investigación alrededor de los procesos políticos agenciados por mujeres nasa, es muy limitada, e inicia su aparición en la primera década del siglo XX, Graciela Bolaños (2004), Libia Tattay (2012), académicas y activistas del CRIC, junto a Avelina Pancho (2007), y Susana Piñacue (2004), mujeres nasa también vinculadas al proceso educativo del CRIC, han publicado trabajos sobre las mujeres indígenas del Cauca.

En el 2011 año aparece la revista de la Casa de pensamiento de la ACIN, ligada al Programa Mujer de la misma organización, donde Rosalba Velasco (2011) activista e indígena nasa y otras activistas no indígenas (Amador, 2014) han publicado artículos sobre mujeres nasa de la ACIN, mujeres afrodescendientes e indígenas de movimiento social colombiano. Es necesario agregar otros trabajos académicos realizados por Betty Osorio (2007, 2010) y Nancy Motta (2010, 2015) quienes exploran desde la literatura y la antropología, las historias de vida y la migración de mujeres nasa; también el trabajo de Luis Londoño (2012) sobre perspectivas de género en el CRIC. Hay que añadir documentos de algunas ONG que han trabajado con mujeres indígenas en el Cauca; así, la investigación alrededor de las mujeres nasa se ha venido incrementando en la última década.

### **2.3.1. Mujeres nasa en el CRIC**

En términos de liderazgo las mujeres del CRIC han participado y construido los programas de salud y la propuesta educativa del CRIC, en esta última, siendo coordinadoras, maestras, haciendo seguimiento en las comunidades, las mujeres han contribuido con enfoques específicos al programa, y se han fortalecido en términos de formación (Bolaños, 2004), igualmente dentro de la propuesta educativa desde la primaria hasta el bachillerato se ha incorporado una línea de género transversal para combatir la discriminación (Pancho, 2007).

---

En 1988 como afirma Tattay (2012) en el VIII Congreso del CRIC funcionó una comisión para la discusión y análisis de la situación de la mujer frente a la organización, sin embargo el hasta el IX Congreso del CRIC en 1993 se retoma la discusión, cuando un grupo de mujeres propuso crear dentro de la organización regional el programa con cobertura departamental, con el objetivo de “elaborar un proyecto que unifique a los comités zonales; capacitar futuras dirigentes; crear fondos de solidaridad para la mujer, e intercambiar experiencias” (Londoño, 2012, p. 70).

El programa inicialmente se articulaba alrededor de la familia, luego enunció las necesidades de formación de las mujeres y posteriormente la discusión comunitaria sobre violencia intrafamiliar, “en 1993 se propone la creación del Programa Mujer Familia y Generación, a partir de ese momento se logra conseguir y defender un espacio en temas de mujer y familia, contó con el apoyo de las comunidades, pero también generó algunas dificultades en el proceso de representación, (...) Aprovechando los proyectos de vida que se construyeron en los resguardos de la zona norte, solicitaba el espacio para organizar asambleas, talleres, capacitaciones para las mujeres, así inició el programa” (Tejiendo Saberes, 2016b).

En los resguardos y cabildos se organizaron parcelas productivas de mujeres y se incentivó la producción artesanal. Desde el 2005 el programa emprende una rearticulación regional al tema de familia, trabajando junto a jóvenes y mayores; desarrollando por medio de cooperación internacional la escuela de formación política para mujeres y familias (Galeano, 2006, p.108-112); articulando las violencias hacia las mujeres y familias en el marco del conflicto armado y la ideología capitalista, lo que llevó a incluir como décimo punto de la plataforma política del CRIC el “Fortalecimiento de la Familia Indígena”.

A pesar de la amplia discusión sobre la participación limitada de las mujeres desde la década de los ochenta, esta continúa siendo restringida. Las mujeres han discutido sobre el desequilibrio de las relaciones entre hombres y mujeres, han trabajado sobre la complementariedad y la armonía entre hombres y mujeres, el legado de las cacicas nasa que (re) afirman el reconocimiento del rol público y de liderazgo que reclaman las mujeres nasa del CRIC, quienes reconocen el sistema sexo/género “nasa contemporáneo” que afirma privilegios masculinos en las organizaciones y comunidades, a lo que se suma el

---

protagonismo de las mujeres nasa en los procesos de recuperación de tierras (Tattay, 2012).

Según Rubin, el sistema sexo/género (1996) "(...) es un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas" (p. 44), es de anotar que existen divergencias frente a la noción que limita el sexo a aspectos biológicos. Lo vital de la categoría de Rubin, es la posibilidad de indagar en la diferencia de sistemas sexo/género en términos histórico-culturales. Autoras como Lugones (2008) construyeron otras categorías como sistema moderno-colonial de género, Segato (2011) orden comunitario pre-intrusión, o Rivera Cusicanquí (2010) colonialismo interno, en las que para las sociedades indígenas y andinas existen ordenes de género diferentes al occidental colonial.

Desde las formas que se concibe la cosmovisión nasa emerge el posicionamiento de la complementariedad de los géneros como sustento de un orden social previo a la conquista y colonia, (incluso una reafirmación que podría más allá de la heteronormatividad). La complementariedad es argumento de las mujeres del CRIC para deconstruir las relaciones desiguales de género internas en las comunidades nasa y los límites a la participación de las mujeres nasa dentro de la organización en términos contemporáneos, también fundamenta el derecho mayor que se consagra a las autoridades tradicionales. La lengua es otro de los lugares que podría constituirse en argumento contra las relaciones desiguales de género en un orden precolonial.

Tattay (2012), retomando a Bolaños, señala que a pesar de los logros del Programa Mujer muchas veces no fue apoyado por el CRIC, en los congresos de la organización no hacían visibles sus avances, (Londoño, 2012) afirma que en los documentos de prensa del CRIC entre las décadas de los ochenta y noventa, se acusó al programa de "feminista", externo y dividir la organización, algo que Tattay asimila como la entrada en los ochenta y noventa de la cooperación internacional. La mayoría de mujeres del CRIC, aseveran que la visión de género que debe primar es una comunitaria "que armonice las relaciones de hombres y mujeres".

Posteriormente el programa se identifica como Programa mujer y familia del CRIC, entre los logros que ha establecido, se encuentra la conformación de una coordinación del programa en la que participan delegadas de los territorios o zonas del CRIC, la consolidación de escuelas de participación política de las mujeres, un programa radial llamado Tejiendo Saberes que es organizado por las delegadas territoriales a la coordinación regional, así afirma Gloria Peña dinamizadora del programa mujer y familia del CRIC,

“(…) En el año 2014 y 2015 estuve como coordinadora zona norte, comencé participando en el programa mujer de la ACIN y formamos escuelas para capacitar a más mujeres, mi liderazgo es fruto de esa escuela en la que participé durante un año, (..) que brindan orientaciones para formarse en lo político, en este momento hay cinco escuelas en cada uno de los cinco territorios del CRIC, donde también participan autoridades hombres y mujeres de forma ampliada, desde allí obtuve el cargo de coordinadora regional. La participación de las mujeres ha sido muy difícil, estamos acompañando las marchas, la recuperación de tierra, pero asumir un cargo organizativo es difícil para las mujeres, (...) a diferencia de los hombres, uno de mujer primero piensa en la familia y cuando se asume un cargo no se dedica tanto a la familia, desde las escuelas las mujeres que se han capacitado mujeres que ya son autoridades, fruto de las escuelas, hay consejeras en el CRIC”(Tejiendo Saberes, 2016a).

La estructura actual del programa comprende una coordinadora en el CRIC, a nivel zonal hay 9 coordinadoras de familia y mujer, a nivel local en algunas zonas como en el caso del Norte, casi todos los resguardos tienen coordinadoras locales, en otros resguardos está la coordinadora zonal pero no hay coordinadoras locales; hay actividades de tipo zonal como la capacitación integral y la consecución de recursos; en las asambleas zonales se elige la representación regional, brindando autonomía al programa.

### **2.3.2. Mujeres nasa en la ACIN**

El Programa Mujer de la ACIN inicia su consolidación con el origen de la misma organización en 1994, su origen se vinculó al programa del CRIC, tiene por objetivo: concientización, formación, liberar la palabra y analizar lo que pasa en las casas, las relaciones intrafamiliares, de las violencias de las cuales son víctimas las mujeres, intrafamiliar como por el conflicto armado. Velasco (2013) posiciona los orígenes del Programa Mujer en los talleres que el padre Ulcué (1980), donde se diagnosticó que entre los grandes problemas de la comunidad se encontraba la “falta de capacitación de la mujer” y problemas familiares, así se origina junto al programa de mujer, el de familia y jóvenes (Velasco, 2011, p.117), lo que implica que el programa reconoce la plataforma integral de la ACIN, pero también considera la autonomía interna de la organización de las mujeres.

Entre los proyectos desarrollados por el programa se encuentra: formación política de mujeres indígenas, formación psicocultural y acceso a la justicia propia para mujeres víctimas del conflicto armado, violencia sexual, e intrafamiliar, acompañamiento a niñas y mujeres víctimas, promover escenarios de investigación sobre mujeres indígenas y articulación con otros movimientos de mujeres.

Uno de los marcos de política establecido para las mujeres indígenas en la zona norte del Cauca son los planes de vida que se han integrado a los 7 proyectos zonales de ACIN, teniendo como fundamento la autonomía y autodeterminación del gobierno propio en los territorios nasa, por ello existen, 14 coordinaciones del Programa Mujer. buscando analizar estos planes de vida, se construyó la siguiente matriz que recoge el marco de los planes de vida de los territorios de Corinto y Toribio, su objetivo, estructura de gobierno que propone y finalmente las formas bajo las que se han organizado las mujeres de forma local.

Planes de vida Asociación de Cabildos del Norte del Cauca ACIN - CXAB WALA KIWE (territorio del gran pueblo)					
Plan de vida	Cabildos/Resguardos	Año	Objetivo	Forma de gobierno	Organización de mujeres
Proyecto Nasa	Cabildos de Toribio, Tacueyó y San Francisco	1980	<ol style="list-style-type: none"> <li>Busca la unidad comunitaria a fin de fortalecer los procesos organizativos y la cohesión social a través de la educación, la formación y los proyectos productivos, de modo que progresivamente se fuera alcanzando una sociedad nueva, sin vicios, respetuosa de sus propios valores y alejada de la politiquería. Para lograr estos objetivos se planteó un método basado en tres elementos fundamentales y en el espíritu Nasa.               <ol style="list-style-type: none"> <li>Concientización a través de la educación y la capacitación</li> <li>Participación comunitaria a través de la organización de la comunidad</li> <li>Desarrollo integral con programas y proyectos que abarcarán la totalidad de la vida de los seres humanos y de la madre tierra.</li> </ol> </li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>El trabajo se hace de manera coordinada entre las alcaldías municipales, que desde 1994 han estado a cargo de indígenas, los cabildos de Toribio, Tacueyó y San Francisco, y el Proyecto Nasa.</li> <li>La asamblea general de comuneros es la máxima autoridad, de ella participan médicos tradicionales, y se realiza en cada cabildo.</li> <li>El proyecto Nasa viene funcionando desde hace 33 años y sus proyectos en marcha son: Centro de Educación, capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad –CECIDIC, Piscícola Juan Tama, Planta transformadora de lácteos, Procesadora de frutas, comercializadora de alimentos, parcelas asociativas, la mina de mármol, farmacia y emisora propia Radio Pa'yumat</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Cuenta con un grupo consolidado de mujeres por vereda.</li> <li>El programa mujer de la ACIN tiene amplia fuerza organizativa en la zona.</li> <li>La Asociación de Mujeres de la vereda El Trapiche ha socializado un programa que busca recuperar la forma tradicional de producción llamada Tul, gracias a lo cual la familia nasa han mejorado su dieta mediante la producción integrada de verduras, hortalizas, cereales, plantas medicinales y frutales.</li> <li>La Guardia Indígena está consolidada por un grupo amplio de mujeres.</li> <li>Opera la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio como tejido comunicante de los procesos femeninos.</li> </ol>
Proyecto Cxa'cxa Wala	Cabildo de Corinto	1991	<ol style="list-style-type: none"> <li>Construcción de la unidad comunitaria campesina, indígena y afro colombiana.</li> <li>Fortalecer los procesos organizativos comunitarios.</li> <li>Lograr la concientización política, étnica y social a través de los programas de apoyo como: educación, salud, económico-ambiental, mujer, jóvenes, guardia</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>La Concientización, a través de la capacitación permanente mediante las asambleas comunitarias</li> <li>La Participación Comunitaria, para el fortalecimiento de la unidad, la organización y las autoridades originarias.</li> <li>El Desarrollo Integral, a través de la construcción e implementación de Planes,</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>Programa Mujer Cxa'cxa Wala buscan fortalecer la unidad y la armonía familiar, los valores y tradiciones a través de las artesanías, la música con el grupo KWE'SX KIWE FIW, las danzas y la recuperación del idioma nasa yuwe. También propiciar por una sana recreación a través de encuentros culturales y deportivos en las veredas.</li> </ol>

		indígena, derecho propio y planeación a partir de los valores milenarios de la cosmovisión Nasa, la interculturalidad, alejados de la politiquería, el narcotráfico y de las ideologías externas. 4. Consolidar así una Entidad Territorial Autónoma.	Programas y Proyectos para el fortalecimiento del Plan de Vida. 4. La articulación organizativa, con otros Resguardos, la ACIN- Cxab Wala Kiwe, el CRIC, la ONIC y otros sectores sociales.	2. Comité de mujeres de las veredas. 3. El Consejo de Familia responsable de atender y buscar salidas para los conflictos familiares con la orientación del programa Jurídico y el Cabildo.
--	--	--	--	--

Tabla 2. Planes de vida de la ACIN. Síntesis propia a partir de la revisión de los planes.

En estos dos planes, los más consolidados de la ACIN, las mujeres se encuentran organizadas en distintos tejidos, y son sujetas de políticas de manera diferenciada, en estos como en todos los planes las mujeres se encuentran organizadas por comités veredales de mujeres, la mayoría operan cuando sea necesario discutir con la comunidad, pero los del Proyecto nasa, Proyecto Global, el del Plan de vida integral, y el Proyecto Cxa'cxa Wala cuentan con una agenda de programación todo el año; igualmente el Programa Mujer asiste a donde sea convocado en el territorio norte, sin embargo, tiene lazos más fuertes con los comités veredales del Proyecto nasa, Proyecto Global, de donde provienen la mayoría de comuneras encargadas del Programa Mujer.

Por otro lado, las mujeres de la guardia indígena o guardias están, se encargan al igual que los hombres de la seguridad de la comunidad, las mujeres en este espacio se han convertido en un referente de equidad de género desarrollada desde lo propio, ante el respeto y reconocimiento que implica el cargo.

Las mujeres nasa en la zona norte son sujetas de políticas del programa de familia, aunque la violencia basada en género y la violencia intrafamiliar no se reduce la una a la otra, la mayor atención en temas de justicia se encargó al programa familia y la atención a la violencia intrafamiliar, que se aúna a conflictos por la tierra en el contexto, ya que las mujeres no podían ser acreedoras a tierras comunales, este papel se había limitado a los hombres, esto sufre modificaciones jurídicas posteriores. Ahora bien, la continuidad con modelo "padre de familia" como cabeza de la familia indígena está presente en el imaginario colectivo, razones por las que las mujeres todavía tienen acceso bajo a la tierra.

Otro tipo de justicia para las mujeres, esta si acompañada por el programa mujer y otros tejidos, es la justicia ante el conflicto armado, en el caso del Proyecto Sa't Finxi Kiwe, donde muchos de los cabildos y resguardos se vieron enfrentados a delitos de lesa humanidad sancionados por la justicia penal y la justicia internacional como la masacre del Nilo en 1991, y la del Alto Naya que desplazó a toda una comunidad nasa; el programa acompaña

a las mujeres que han sido víctimas de la guerra y que aún se enfrentan al conflicto armado, aquí se brinda asesoría especial ante las situaciones que viven las mujeres en medio del conflicto, como la pérdida de sus familias, la asunción de la jefatura del hogar, la violación de derechos por los grupos armados, violencia sexual en medio del conflicto, amenazas, desapariciones y asesinatos de mujeres indígenas, y la reiterada conducta de los actores armados de posicionar a las mujeres como botín y medio para la guerra.

### **2.3.3. Mujeres nasa en Bogotá**

Las mujeres nasa en la ciudad de Bogotá conformaron en el año 2014 el Comité de Mujeres Nasa tras la realización de un proyecto de tejido<sup>40</sup> apoyado por la Secretaria Distrital de la Mujer, este incentivó su participación en el Comité Distrital de Mujeres Indígenas de Bogotá. Tras constituir el Comité han consolidado un proyecto de comercialización y producción de tejidos nasa, al igual que se han mantenido activas en los procesos del Comité Distrital.

Las mujeres han sido la parte más activa de la comunidad nasa en Bogotá han desarrollado procesos organizativos propios que cohesionan a la comunidad desde la conformación del Cabildo. Desde el año 2008 han organizado para la comunidad el Programa de nutrición o complementariedad alimentaria que lidera la Secretaria de Integración Social; son las principales usuarias y maestras de la Escuela de lengua propia (entre los años 2009-2013) financiada por el Foro Internacional de Mujer Indígenas, (FIMI) y el Fondo de Desarrollo Local de la Localidad de Kennedy, son profesoras de La Casa de Pensamiento Intercultural “Nietos del Trueno”, jardín infantil para niños nasa y afrodescendientes que crea en el año 2015 la ya mencionada Secretaria de Integración Social, continuando con el proceso de construcción de jardines infantiles indígenas en la ciudad.

También lideraron (entre el 2008 y el 2012) un programa de danza y música propio que rescató las tradiciones nasa y del que participa toda la comunidad, financiado por el Fondo de Desarrollo Local de la Localidad de Kennedy, el proceso se transformó luego para integrar el trabajo de enseñanza en la Casa de Pensamiento Intercultural “Nietos del Trueno”. Un grupo mayoritario de mujeres jóvenes hacen parte del programa de Guardia Indígena que se crea en el 2015 apoyado por la Secretaria Distrital de Gobierno de Bogotá.

---

<sup>40</sup> Proyecto fortalecimiento de la participación y representación política de las mujeres del cabildo del pueblo nasa a través del tejido de la palabra y de su capisayo (2014).



---

Las mujeres a la par han sido elegidas permanentemente como autoridades tradicionales del cabildo, llegando a ser uno de los pocos cabildos de la ciudad de Bogotá en elegir gobernadora, cargo que lidera a las otras autoridades tradicionales, además de tener una amplia participación en otros cargos tradicionales como fiscales, secretarias, tesoreras, alcaldesas y comisarias, esto es algo muy similar a las posturas frente al liderazgo femenino nasa en el Cauca.

A partir de este capítulo se evidencian dos contextos socio históricos y territoriales inmersos en la “Nación Nasa”, analógicos a la tensión que dispone la diáspora entre “hogar”, “territorio propio o de origen”, y el territorio de migración o dispersión, el primero enmarcado en el departamento del Cauca en una amplia diversidad, y el otro, el Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, territorio donde la característica de “lo propio” se vuelve más difusa, ya que no es posible comprender un nasa colectivo o comunidad nasa que llega a una ciudad a establecer nuevamente comunidad, la razón es que dicha colectividad primigenia se (re) imagina a partir de unas diversidades de lo que es ser nasa.

Frente “al territorio propio o de origen” era necesario analizar las diferencias territoriales (locación) socio históricamente, y a ello contribuyó la metáfora de “tierradentro” y “tierrafuera” que retoma Rappaport (2004, 2008, 2010), ya que se constituye como desencadenante para reflexionar sobre la pluralidad de los sentidos de la etnicidad nasa, y en crítica al isomorfismo entre locación e identidad étnica.

Tierradentro es un territorio geográfico delimitado por la cordillera central, que algunos nasa distinguen como “reserva cultural del pueblo nasa”, y los originarios de allí serían “más auténticos”, no obstante el sentido de “pureza cultural” es ambiguo, como afirman Rappaport (2008) y Gow (2010), ya que las comunidades de la cuenca del Páez tienen un mayor nivel de intervención o contacto que las de la cuenca del Moras; este sentido de pureza cultural se vincula también con el reclamo del origen étnico y cosmovisional nasa arraigado a Tierradentro, y asociados a procesos sociohistóricos desde la colonial, que Rappaport ha teorizado como “geografía sagrada”. La intervención “blanco-mestiza” ha tenido menor impacto en esta zona, sin embargo, se han asentado desde inicios del siglo XX misiones cristianas, las mismas que originalmente impactan los procesos de escritura del nasa yuwe. Tras la avalancha del Páez de 1994 se conformaron en la región dos

---

asociaciones de cabildos, Asociación de Cabildos Juan Tama de Inzá y la Asociación de Cabildos Nasa Çxhãçxha de Páez que reconfiguran territorialmente la implementación de políticas en claves étnicas en la zona.

El Norte del Cauca es análogo a “Tierrafuera” siguiendo esta metáfora territorial y política, ya que históricamente esta zona enfrentó procesos de blanqueamiento y exterminio de lo étnico de forma más acentuada, sin embargo estos hechos dieron lugar al movimiento indígena colombiano entre las décadas de los sesenta y ochenta del siglo XX centrado en la recuperación de tierras, la construcción de un sistema educativo propio, desarticular la figura del “terraje”, el fortalecimiento de la cultura indígena y el llamado al cumplimiento del sistema jurídico vigente para pueblos indígenas . Hoy el norte continúa siendo el centro del movimiento indígena que ha transformado algunas demandas, pero donde la recuperación de tierras y cultura sigue siendo estructural, emergiendo la demanda por el reconocimiento de derechos humanos. En esta zona se conformó el CRIC, y posteriormente se conformó la ACIN en 1994, cada uno reconfigurando territorialmente la implementación de políticas en la zona bajo el esquema de planes de vida, aquí se analizó el Proyecto Cxa’cxa Wala de Corinto, y el Proyecto Nasa de Toribio y dos resguardos más.

Los procesos sociohistóricos que se han vivido tanto en Tierradentro como el Norte del Cauca de la “Nación Nasa”, demuestran lo que sostiene Rappaport (como se cita en Archila y González 2010, p. 32), la forma de operar del esencialismo y pragmatismo como “hábil combinación” en el movimiento indígena del Cauca, así no es que en Tierradentro se encuentre “al nasa prístino” que cumple los criterios objetivos de la etnicidad, sino que desde allí se posiciona un argumento de exigencia de derechos y pervivencia, es el sentido bajo el que la etnicidad “corresponde a la política del momento contemporáneo en la era neoliberal”, donde “lo esencial” y “lo auto constituido” son la doble faz de la etnicidad (Comaroff y Comaroff, 2011).

El contexto del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá también permite comprender esta “doble faz”, ante la precarización de la vida en la ciudad y el posicionamiento de factores de un complejo racista-colonial que impiden la movilidad social, la demanda de derechos y reconocimiento estatal puede contrarrestar este continuum violento.

---

Finalmente teniendo en cuenta el interés por comprender las formas en las que las mujeres nasa participan e intervienen en los contextos sociohistóricos y situados espacialmente (locación), llevó a indagar en su papel en organizaciones como el CRIC, la ACIN y en el Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, este análisis tuvo como eje los liderazgos femeninos, donde se evidencian particularidades de la categoría género entre las nasas.

Con lo anterior y teniendo en cuenta la propuesta investigativa de analizar el espacio de diáspora que viven y han consolidado nasas en la ciudad de Bogotá, el interés en incorporar una perspectiva de género centrada en los procesos de identificación femeninos nasa, y teniendo en cuenta que la migración hacia Bogotá, (por ahora desde un aproximación estadística), es mayoritariamente femenina, o tiene una particularidades para las mujeres nasa; se da paso en los dos siguientes capítulos a relatos de 7 mujeres nasa, como se ha mencionado bajo una metodología investigativa y estrategia de escritura basada en relatos biográficos que lleven a una etnografía de lo particular (como propone Abu-Lughod (2012)).

### **3. De lo nasa vengo, a lo nasa voy, producciones de identificación de mujeres jóvenes**

En este capítulo se presentan relatos biográficos de mujeres nasa jóvenes migrantes, aquí se detallan los relatos de 4 mujeres, en un rango etario que va de los 20 a los 30 años, una de ellas nació en la ciudad de Bogotá y las otras tres son originarias del departamento del Cauca, dos de la zona Tierradentro y una del Norte del Cauca. El objetivo de agrupar estos relatos es analizar los impactos en la vida de las mujeres del reconocimiento del multiculturalismo en Colombia y de las políticas dirigidas a poner en funcionamiento dicho reconocimiento, además de fijar una mirada generacional en torno a la migración de las mujeres nasa hacia Bogotá, e indagar en puntos de encuentro y desencuentro en sus relatos.

Se ha buscado un diálogo con los capítulos anteriores, no solo para comprender un contexto general de los relatos biográficos que se presentan, también para comprender como las dinámicas del reconocimiento son procesos contextuales, multivalentes para la vida de las mujeres étnicas según su subjetividad. Entre los ejes que direccionan los relatos prima la categoría de etnia, entrelazada a la de género, migración y diáspora.

El relato de Nora es de una mujer que en medio del desastre natural de la avalancha del Rio Páez enfrenta la pérdida de su cultura étnica, que define particularmente como ligada a características objetivas, ella se preocupa por conocer, aprender y reafirmar, estas características tras llegar a Bogotá; el relato de Karina es de una mujer que tiene muy presente su identidad étnica, pero esta es específica, la de una mujer nasa del Norte del Cauca, ligada al movimiento indígena, la recuperación de territorio, de la lengua y la cultura, a la par de los efectos del conflicto armado. El relato de Lorena tiene similitudes al Nora, ella reafirma su identidad o la imagina y reconstruye, es una mujer nacida en Bogotá, forma parte de la siguiente generación a la de mujeres que han migrado, en el proceso de constitución del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, se reconoce como mujer nasa; finalmente, el relato de Neriberta es de una mujer que vive cotidianamente su identidad étnica entre los aspectos “más tradicionales” y donde se experimenta el nomadismo en las oportunidades que le ofrece la ciudad, es de Tierradentro, hablante de nasa yuwe, en su

relato la cultura nasa, podría decirse se experimenta desde una duración histórica más larga.



**Serie de fotografías 4 mujeres nasa del rango etario (20 a 30 años)**

En estos relatos emerge la relación con la lengua propia, el vivir cotidianamente la cultura, el mercado laboral indígena asociado al territorio y la ciudad, el acceso educativo, las preferencias para elegir una pareja, la conformación de familia y maternidad, el liderazgo, la discriminación y el racismo, la relación con el sistema sexo/género nasa y colombiano. Es imposible argumentar que los relatos biográficos de estas mujeres nasa representen el mundo de las mujeres de la nación nasa o incluso de las mujeres nasa migrantes, lo que se encuentra aquí, es una aproximación a partir de subjetividades a los fenómenos de la migración, la reconfiguración comunitaria nasa femenina y la diáspora.

Como se afirmó en la introducción, estos relatos se aproximan a la intimidad de las mujeres, y en ellos emergen tensiones sobre la memoria, que es selectiva; la autoría es colaborativa, ya que el ejercicio de escritura de los relatos biográficos esgrime también selecciones, así se seleccionaron aspectos y no otros para conformar estos textos, a partir de diversos encuentros que se sostuvieron con cada mujer.

### **3.1. Antes de llegar a Bogotá no sabía nada de lo nasa** (Relato de Nora)

Nora fue una de las primeras mujeres con las que logre conversar al participar del programa de lengua propia del Cabildo que se realizaba en el CDC del Barrio Britalia<sup>41</sup> en la Localidad de Kennedy los fines de semana y festivos, durante 3 meses del primer semestre del año, nos presentó el secretario general del cabildo en el año dos mil once como una de las personas encargadas del tema de salud nasa, recuerdo que la llamó “la enfermera del cabildo”.

Casi dos años después de conocerla en la escuela de lengua propia, ocurrieron las sesiones de entrevista en su casa, casualmente ubicada en el barrio *la Gaitana*<sup>42</sup>, en la localidad de Suba, este barrio se localiza en el límite noroccidental de la ciudad de Bogotá, recuerdo que llame a Nora varias veces porque no encontraba el lugar donde nos veríamos antes de llegar a su casa, cuando llegue al punto de encuentro, muchos sonidos interrumpían nuestro saludo, vendedores de mercancías promocionaban sus productos a todo pulmón.

En su casa, acompañe a Nora a la cocina, me contó que vivía en esa casa hacia un año y medio con su hermano, pagaba arriendo, pero que el dueño de la casa era una persona muy tranquila, por eso le gustaba vivir ahí, y las personas que vivían en otros cuartos eran amables. Así conocí la historia de Nora.

#### **3.1.1. Transitando la ciudad de Bogotá**

Nací en Páez Belalcázar departamento del Cauca, tengo 30 años, pertenezco al resguardo de Tálaga, vereda Taravira, tenía 17 años cuando vine por primera vez a Bogotá a trabajar, pero me regresé a La Plata, en el Huila, a mi casa, a los 5 meses de estar acá. Regrese cuando tenía 20 años, por medio de una prima que trabajaba aquí en Bogotá, ella me

---

<sup>41</sup> Sigla institucional, Centro de Desarrollo Comunitario, entidad distrital local, en los relatos que aparecen a continuación se usa como Topónimo, ya que es uno de los lugares de encuentro de nasas en la ciudad.

<sup>42</sup> Hablo de la contingencia frente al nombre del barrio que hace referencia al seudónimo de la cacica indígena mencionada en el capítulo anterior, y retomada como figura para reafirmar los papeles de las mujeres nasa en lo público.

---

consiguió un trabajo pues ya llevaba mucho tiempo trabajando aquí, así fue como llegue desde La Plata, Huila.

- Anteriormente Nora me había contado que nació en el Cauca, en el sur, cerca de Tierradentro, pero que cuando ocurrió la primera avalancha del Rio Páez en el año 1994, ella y su familia “lo perdieron todo”, razón por la que vivían en La Plata, departamento del Huila, tras la reubicación que hicieron de varias familias afectadas por el desastre antes de llegar a Bogotá.

Llegue a Bogotá a trabajar y a estudiar, por eso me vine con mi prima que me consiguió el primer trabajo, cuando llegue por primera empecé a trabajar en una casa de familia, pues uno con el bachiller no aspira a un buen trabajo, si quiere eso pues obviamente tiene que tener estudio.

En el 2005, me llevaron para Cota Cundinamarca, entonces estuve trabajando 5 meses en una casa de familia, eran el señor, la señora y 3 chicos, eran grandes, universitarios, trabaje con ellos por esos meses y me aburrí porque la mayoría de mis amigas trabajaban aquí en Bogotá, y cuando yo salía los fines de semana, me tocaba irme temprano para Cota, yo llegaba aquí a Bogotá iba al parque con ellas o a conocer, pero me tocaba irme temprano como a las cuatro de la tarde para poder llegar a las 6 al trabajo porque me demoraba mucho para llegar a Cota, mientras que mis amigas todavía se quedaban descansando y disfrutando, entonces me iba triste y aburrida, por eso yo quería trabajar en Bogotá.

Mis amigas eran de diferentes partes, de Huila y de Cauca, eran niñas que vivían allá en Taravirá o con las que ya nos habíamos visto en La Plata, entonces cuando llegamos a señoritas empezábamos a saber de una persona u otra, ya empezamos a conectarnos otra vez. Cuando llegue aquí, yo sabía de la mayoría de niñas que trabajaban por acá, sabía por medio de una tía que también era amiga de mi amiga, así fue como fuimos contactándonos acá, ellas me ayudaron a conseguir otros trabajos.

En esa casa hacía de todo, hacia oficio, la comida, todo, era mucho, pero mis amigas me consiguieron un trabajo ya en Bogotá en otra casa de familia, ya salía cada 8 días porque cuando estaba en Cota me daban salida cada 15 días, y como pues uno viene de un pueblo pues se aprovechan, a pesar de que yo venía de un pueblo pequeño y la ciudad era

diferente para mí, tampoco me dejaba de ellos, yo les decía que no me podían dar salida cuando quisieran, que teníamos derechos, para mí los fines de semana debía descansar, a pesar de eso querían que en la mañana yo dejara el desayuno listo, yo salía los domingos en la mañana cada 17 días, por eso me agarre con ellos y les dije que no, así, me revele y ya salía cada 8 días, pero el trabajo me cansaba mucho y dije no más, no trabajo más acá.

Cuando llegue a Bogotá trabajé en Suba en la casa de una chica de 27 años y empecé a cuidar dos niños de 3 años y de once años, entonces me fue bien, mejoro la situación porque ya tenía que estar pendiente únicamente de los niños y no más, con ellos trabajé 7 meses, vivían en Subazar.

Después extrañaba mi casa, y decidí regresar a La Plata, estuve allá dos meses, ahí me di cuenta que me había amañado en la ciudad, no me gustaba estar en La Plata ya me aburría el pueblo, entonces dije, me voy otra vez para Bogotá a seguir trabajando, y llegue en el 2006 a trabajar a Villas del Rio en el sur de la ciudad, por el Perdomo, cuidaba un niño pero aparte me tocaba hacer todo el oficio de la casa, desayuno, almuerzo, era una casa de 3 plantas grande, y me inscribí para estudiar enfermería, eso con el trabajo me pareció muy pesado, no me quedaba tiempo para nada, ni para hacer trabajos o estudiar, por eso me empezó a ir mal, entonces aplase el semestre y seguí trabajando, después trabajé por temporadas en muchos lugares, con bebés, abuelitos, ya conseguía trabajos como enfermera aunque no había terminado de estudiar.

### **3.1.2. Nací en el Resguardo de Tálaga, pero crecí con mestizos en La Plata**

Recuerdo muy poco de la vida en el Cauca, cuando paso la avalancha estaba en Taravira, luego de eso nos trasladaron a La Plata por la reubicación, empezaron a conformar asentamientos, estuvimos en albergue como dos meses, después nos subieron “al campo”, como a media hora de la Plata. Recuerdo que desde ese momento se complicó el estudio, yo termine primaria y con la avalancha ya no seguí estudiando más, entonces me atrase, fue como en el 2007 que empecé otra vez a estudiar, cuando en la vereda que nos reubicaron, La Línea, allá hicieron escuelitas.

Estaba terminado primaria a los 9 años, pero regrese a estudiar cuando tenía 13 años, ya me había atrasado, me acuerdo que el “Minuto de Dios” nos ayudó con las casas tras la



---

avalancha, éramos 25 familias nasas y mestizos; aunque en Taravira, efectivamente estaban conformados por cabildos y sólo había nasas, yo no crecí allá si no en otro lado, entonces por eso no sabía mucho de los nasa, de la cultura y todo eso, cuando ya llegue a Bogotá empecé a informarme, por eso soy nasa pero no crecí como nasa, no aprendí la lengua, se cosas pero poquitas.

Mi papá y mi mamá hablan la lengua, mi mamá se llama María Lime Toconás y mi papá Lorenzo Ibito, los dos son indígenas de Páez, de Taravira, -te das cuenta de que son indígenas por los apellidos-, pero ellos hablaban solo entre ellos, y con las personas que entienden, a nosotros no nos hablaban.

Lo que aprendí fue de mi abuelita cuando vivía en el Cauca, ella quería que aprendiera, y escuchando fuimos entendiendo, cuando llegamos a La Plata, lo que hablaban ellos (padres), nosotros lo entendíamos, pero nunca nos hablaban a nosotros, nosotros podíamos interpretar lo que nos decían, pero hablamos siempre español, aunque mi papá si lee, escribe y habla perfectamente nasa yuwe.

Ellos no nos enseñaron la lengua porque no estábamos en un cabildo, en un cabildo si hablan de cultura, de todo, y como nosotros no estamos en un cabildo, no exigían nada, por eso como que se nos fue olvidando. Hay cosas que las entiendo, mi hermana como era más grande entiende perfectamente yo le preguntaba si no entendía, y mi hermano como tiene muchas amistades del cabildo en el Cauca, de recocha fue aprendiendo, igual como él sí vivió toda la vida allá, era más amigo de ellos, mientras tanto yo crecí con los mestizos en La Plata.

Bueno en la escuela ya no aprendí nada de la lengua, recuerdo mucho que estaba atrasada, me daba mucha pena porque a los 13 años estaba haciendo quinto grado, pero yo era la más pilosa, la que estaba en todo y la profesora me decía mira que juiciosa eres, igual no estaba tan atrasada porque mi papá me enseñó muchas cosas cuando ya no pude estudiar, a pesar que hizo solo hasta quinto, él sabe lo que es horita hasta once, sabe mucho de matemáticas por ejemplo, entonces me adelantaba mucho, a sumar, a restar, todo eso, en eso mi papá fue un apoyo inmenso, esos años ya por rendimiento me fue súper bien, incluso yo les daba clase a los de primero porque pues eran muchos niños y pocos profesores.

Después mi papá, como es cristiano, me mando a estudiar en una escuela de teología, estuve dos años en la escuela de teología, pero yo no era buena para eso, no me gustaba mucho. La escuela era también en Páez en la vereda Cruz de Vitoncó, me tocaba estar allá 3 meses de cada año, y pasé dos años así, fue cuando mi papá dijo – voy a apoyarla para que estudie el bachiller- en esas me puse de rebelde y me vine con mi prima para Bogotá, eso fue cuando tenía 17 años, llegue a la casa donde ella trabajaba, sus jefes eran buenísimos estaban pendientes de mí, y fue cuando me recomendó con una amiga de la jefa de ella.

Mi prima era de mí misma edad, pero cuando yo llegué, ella ya conocía Bogotá ya conocía todo, ella era como más sufrida, por eso desde temprana edad empezó a trabajar con familias, en cambio mi papá, pues con lo poco que tenía me daba todo, por eso yo hasta los 17 me vine a trabajar acá por primera vez en una casa de familia.

Para mí quienes venían de La Plata a Bogotá tenían su plata, ya tenían más libertad, entonces yo pensé en eso y dije –yo me voy-, mi papá me decía -no te vayas Nora, si te vas y quieres volver a estudiar no te apoyo con nada, ya no te pago el estudio-, pero yo me puse de rebelde y me vine, cuando llegue acá por primera vez me toco hacer de todo, entonces me arrepentí. Mi prima me decía cuando la llame antes de venirme, “tu no necesitas nada, tú papá tiene café y te ayuda”, pero ya acá en Bogotá si regresaba mi papá ya no me iba a decir: “pobrecita, ven sigue estudiando”.

Me quede interna 5 meses, mis jefes eran chéveres y todos amables, me atendieron muy bien y pues no me trataron como empleada, “como aparte”, no, ellos me llevaban a todas partes, si me aburría me llevaban a la oficina, o me mandaban a traer con el mensajero, entonces me quedaba acompañándolos, pero pues no era mi casa, la casa de uno, por eso me arrepentí y me regrese a la casa a los 5 meses, dije: “es mejor estudiar sino me va a tocar toda la vida en esto y eso no quiero”.

Tengo una hermana mayor y un hermano menor, con mi hermana había sido distinto, a ella si le ha gustado andar por todas las ciudades, ella se fue para donde una tía a Cali, y también empezó a trabajar en casa de familia en temprana edad, pero había salido más, en cambio pues yo había estado toda la vida con mis papás, no había salido para nada, por

eso cuando llegue por primera vez acá me dio muy duro. Mi hermano estaba chiquito cuando decidí venir por primera vez, él seguía estudiando, hasta que termino el bachiller.

Cuando regrese a La Plata decidí estudiar otra vez pero ya con mi plata, mi papá me dijo que no me ayudaba, y así empecé a trabajar en La Plata medio tiempo, mi papá me ayudo a conseguir un trabajo, cuidaba una niña de 5 años en el pueblo, la abuela de ella llegó a ser como una segunda mamá, me apoyo en todo, estudiaba en las tardes y los sábados, validando el bachiller, así estudie el bachiller y viví con ellos 3 años, cuando ya estaba en noveno empecé a ser cursos en el Sena que quedaba cerca, empecé hacer el curso de contabilidad, servicio al cliente e informática.

A los 20 años termine el bachiller, yo ya me defendía sola, yo ya me pagaba la alimentación, compraba mi ropa y todo, entonces mi papá, en el once, me ayudo a pagar la pensión, ya dijo- esta china se defendió-. Estuve cuatro años viviendo en La Plata, pasaba por mi casa los fines de semana, pero permanecía en el pueblo hasta que termine el bachiller, la señora no permanecía en la casa ella viajaba mucho porque tenía hijas en Pereira, Manizales, y Medellín, por eso me dejaba a cargo de la nieta nos encariñamos mucho y pues yo para ella era ya la mamá, su mamá no vivía con nosotros, ellos la adoptaron; ahora tiene 17 años y todavía ella me saluda, nos llamamos, mejor dicho nos encariñamos mucho, tanto que no nos olvidamos nunca la una de la otra.

### **3.1.3. Quiero ser alguien, por eso quiero seguir estudiando**

Cuando termine once subí a la casa por unos meses, mi meta era seguir estudiando por el Sena, quería estudiar enfermería pero en esa época, hace 9 años, no había esa carrera técnica de enfermería, no sabía que estudiar, otra cosa era criminalística, pero tenía que ir hasta Neiva y eso era muy difícil, entonces me desanime porque no había forma de seguir estudiando allá, por eso de mi casa me vine para Bogotá de nuevo, con una sobrina de mi tío, ahí fue cuando llegue a Cota, y desde ahí me quede acá.

En el año 2006, logre empezar a estudiar enfermería ya en Bogotá, pero con el trabajo me iba mal en el estudio, entonces dije –no, estoy pagando, para que me voy a tirar el semestre- y redacte una carta para aplazar el semestre, entonces volví a estudiar en el 2007, hay si juiciosa, en el 2009 termine enfermería, eran 2 años, 4 semestres.

Desde ese año trabajo como enfermera, empecé a trabajando con una abuelita, una paciente de 66 años, dure 3 años cuidándola, eso era en Usaquén, en Santa Bárbara, la abuelita muy linda, buena persona, creo que en todas partes donde he trabajado me han tratado bien no me han maltratado, en realidad me ha ido bien en los trabajos de enfermera.

Después de eso conseguí trabajo en el Hospital del Sur, y renuncié a mi trabajo con la abuelita, ese trabajo fue por medio del Cabildo nasa, y yo fui a dejar la hoja de vida porque, habían dicho que era en un hospital y yo pensé que era en asistencial, pero cuando llegue encontré reunidas a cantidades de enfermeras, nos repartieron por territorios, eso no tenía que ver con nada de lo que yo estudie, tenía que visitar muchos sitios y dije esto no es lo mío, trabaje como dos meses y renuncié.

Ya luego trabajé en un pediátrico en “la Boyacá como con 53”, recibía a pacientes pequeñitos y viejos, trabaje 5 meses, aunque con un pago muy bajito, pero me gustaba lo que hacía con los niños, con los abuelitos lo que me toca hacer lo hago con amor, porque me gusta, trabajaba turnos de 12 horas de domingo a domingo, era muy pesado, ganaba poco para tanto trabajo, haciendo la cuenta entonces estaba perdiendo, por eso renuncié, pero cogí práctica.

Hable con mi jefe y le dije - que me iba que gracias por el trabajo y todo, pero el sueldo no me daba más, entonces ella me dijo que sí que me entendía-, me dijo que me podía pasar al turno de noche, donde se ganaba un poquito más pero el horario era igual, yo dije - necesito plata, pero también necesito mi espacio mi tiempo-, entonces renuncié y la jefa me decía -Nora, yo estoy amañada contigo, las otras lo hacen como de mala fe y tú lo que haces lo haces con amor-, entonces eso me gusta.

Con la experiencia con los abuelitos decidí pasar a un niño, cuide una bebé, hasta marzo, cuando renuncié, pero me fue bien, sino que igual con un bebé es mucha responsabilidad, porque le entregan la niña a uno, y pues uno ya es responsable de todo lo que le pase a la niña, renuncié porque también era un horario pesado todo el día, era hasta que llegara la mamá. Ella se iba a las 7 y llegaba a las 8 de la noche, a veces me tocaba quedarme porque a veces no aparecía, llegaba al otro día “borracha”, si quería estudiar o hacer algo en la tarde pues no podía.

Ahora estoy buscando un trabajo, pero en empresa, donde paguen todas las prestaciones, como enfermera me gustaría con un horario flexible, porque eso me ha encartado y me he quedado con el estudio de enfermería porque yo quiero ejercer, quiero seguir estudiando para jefe, quiero estudiar enfermería como carrera, no importa el momento, si estoy abuelita no importa.

### **3.1.4. Los agregados de ser mujer nasa**

Con mi hermana, desde que éramos niñas mi mamá nos enseñó a hacer de todo, cocinar lavar, a atender, arreglar el cuarto, nos enseñó desde muy temprana edad, a los 8 años uno ya tenía que ser independiente, desde ahí ella dijo, cada uno tiene que aprender arreglar su cuarto, lavar la ropa todo, desde niñas fuimos muy juiciosas, nos admiraban en la vereda porque fuimos juiciosas, con la casa limpia y todo, en cambio, de mi hermano no decían lo mismo, porque era un desordenado, porque era el hijo único y menor, entonces lo consentíamos, le lavamos la ropa y todo, lo atendíamos, le arreglamos el cuarto. Mi hermana, mi mamá y yo los atendíamos a ellos y todo lo hacíamos nosotras y cada una hacía lo de nosotras, lavar mi ropa, arreglar mi cuarto, mi mamá nos decía: “tienen que aprender para cuando se vayan no se varen”.

Mi papá, cuando éramos pequeños cultivaba lo que es de tierra caliente plátanos yuca, y más que todo café, él nos enseñó a trabajar, nos enseñó a cultivar el café, de niñas íbamos todos los días con él a coger el café, también a quitarle la cereza, que es como sacarle la semilla, con un aparato que se llama dínamo, un motor, que deja la semilla. Todos los hijos aprendimos de eso y pues nosotras, enfocadas en la casa, como tener organizada la casa, la cocina, todo.

En primaria, mi papá me despertaba a las 7 de la mañana, él decía que tenía un sueño profundo, y lo que hacía era golpear en la cama a las 7 de la mañana, decía - niña a estudiar es la hora del desayuno-. Me levantaba a las 7 y a las 8 ya estaba listo el desayuno, la escuela me quedaba cerca, a 5 minutos, lo que hacía era arreglarme y ¡corra!, entonces cuando mi mamá se iba a trabajar nos dejaba el desayuno. La finca era de nosotros, y ellos (mis papás) trabajaban en la finca, iban a guadañar, a trabajar con un aparato que pica el pasto, cultivábamos café, plátano, yuca, todo eso, lo de tierra caliente.

---

Como mi papá es cristiano evangélico desde los 15 años, nosotros somos de “esos nasas” -cristianos-, pero pues en cuanto a los rituales mi papá no los practicaba, ni medicinas. En Taravira hay muchas iglesias cristianas desde que mi papá era pequeño, ya cuando nacimos nosotros, nacimos y crecimos en un lugar cristiano y pues ya con principios cristianos, nos decían –que los que practicaban eso eran “brujos” y todo eso está en contra de dios-, entonces mi papá no los practicaba.

Nosotros nunca hicimos rituales, ni lo de los remedios, ni nada, cuando ya llegué a Bogotá fue que empecé a escuchar de la coca, me preguntaban, - por qué siendo indígena no sabía de la coca, para qué servía, yo de eso ni idea, como mi papá no lo práctico, pues nosotros menos.

De la lengua, como te decía yo escuchaba que hablaban, y los 8 años aprendí a escucharla, después de la avalancha, en el Huila ya no la escuchaba tanto, y se me fue olvidando, yo creo que los únicos “indígenas-indígenas” fueron mis papás en la familia, porque después de la avalancha perdimos el contacto con los que vivían en el Cauca, con Elisabeth y la familia también.

Cuando era niña con Elisabeth no hablábamos en Taravira, después ella también venía a trabajar a La Plata, pero la verdad comencé a hablar con ella ya cuando estamos por acá, cuando niñas no fuimos amigas, pero mi papá y los papás de ella si tenían buenas relaciones, nosotras acá fue que nos volvimos a ver.

La lengua la retome acá en la ciudad, es importante tenerla porque nosotros somos nasas y la lengua nos distingue, acá el ser nasa nos abre muchas puertas, y la lengua hace que le crean que es nasa.

Yo me acuerdo que mi mamá hacía tejidos, eso más o menos hace 12 años, mi mamá podía hacer una mochila, ruana, cobijas, mamá hacía mochilas o jigras de cabuya, entonces yo aprendí a tejer a mano, yo dije que tenía que aprender y desbarate una tula, una lona y saque un hilo como de esos y empecé a tejer, pero de eso nunca tuve aprendizaje, fue por curiosidad que me nació hacer eso, pero no volví a tejer más, mi mamá decía que no servía en el Huila, que eso lo cargan sólo los nasas como para coger café, y así era la cultura, pero en el Huila no lo usaban.

### **3.1.5. Las redes me llevan al Cabildo nasa en Bogotá**

En el 2009, Griselda, a quien ya conocía trabajando acá en Bogotá, ella si es prima de Elisabeth y nació en Belalcázar también, nos invitó a una reunión del Cabildo, yo me fui por curiosidad y salí inscribiéndome en el Cabildo, entonces empezaron a hablar de lo que era la cultura de los nasa, de la coca, de todo lo que tenemos los nasas; yo no me había interesado en eso nunca, y en la reunión del cabildo nos preguntaban que si sabíamos tejidos, que si sabíamos hablar la lengua, yo en ni idea, de los 4 años para acá he ido aprendiendo sobre la cultura.

Conocí a Griselda por Elisabeth, ellas si son “primas - primas”, y a Elisabeth la tenía presente por su hermana que trabajó muchos años aquí en Bogotá, yo sabía que ella trabajaba acá, pero como de niña no fuimos amigas entonces ya había como distancia entre nosotras, todas trabajábamos en casa de familia, cuando era día de salida nos reuníamos, salíamos a pasear, yo las saludaba y empezamos a conversar. Elisabeth no era prima nuestra, pero nuestros abuelos nos acostumbraron a llamarnos primos, eso se veía como respeto con los abuelos.

Conocí a Elisabeth en el 2007 cuando empecé a pagar arriendo, ella ya había llegado hace muchos más años acá, pero siempre trabajó en una casa de familia de interna, yo trabajé interna un tiempo corto y ya estudiaba, necesitaba hacer mis cosas los fines de semana, entonces yo dije: “no, ya necesito un cuarto donde tenga donde quedarme”, en esas Elisabeth estaba aburrída en un trabajo y se retiró y empezó a vivir conmigo, ahí fue donde empezamos a conectarnos otra vez, vivimos como 3 años juntas, y pues ya cuando llegó su hija, Yuelma y Cornelio (hermano de Elisabeth), ella consiguió apartamento y se fue a vivir a otra casa, seguimos en contacto, entonces ahí fue cuando fuimos con Elisabeth a inscribirnos al cabildo, después de hablar con Griselda.

Realmente mi primer año en el cabildo fue muy apartado, yo me inscribí, iba cada 8 días, pero después pasaba dos veces en el año por el trabajo, no tenía tiempo alguno, así, yo no estaba presente, pero me enteraba por medio de Griselda de cosas que pasaban.

Por medio del cabildo lo valoran a uno más en la ciudad, acá se valora mucho la cultura indígena, y todo lo de los indígenas, en cambio, allá en el Cauca o donde están organizados no se valora mucho la cultura, acá está bien porque yo digo que es en una ciudad donde está formado la cultura de nuevo, pues allá como que se está perdiendo la cultura, no se

viste como antes, acá ya hablamos de cómo se vestía, yo antes de llegar acá no sabían nada, yo decía que porque yo era de La Plata, pero en cambio Elizabeth, que creció en Páez y duro mucho tiempo allí tampoco sabía nada, entonces acá poco a poco ya empecé a valorar lo nuestro.

Acá he podido conocer el idioma propio, que te da ventajas en las universidades, los trabajos, en cuanto al tejido y las fiestas, y cosas que había visto en el Cauca, he aprendido de nuevo y estoy tratando de recuperar muchas, eso es por el cabildo nasa de Bogotá, porque digamos cuando estaba en La Plata con los mestizos esto a mí no me interesaba, allá yo quería usar cartera y tacón, pues cuando tú llegas a una ciudad grande no se usan las mochilas sino pues la cartera, acá en cambio mira el ejemplo de ese chico Andrés, que él no es nasa, pero si se pone capisayo, la pañoleta, la mochila y quiere identificarse como nasa, acá quieren ser como eso que uno ya no es.

Sería bueno que las mujeres nasa nos organizáramos más, ahora que estamos en un cabildo, deberíamos pensar más en un bienestar para todos, pero estamos desorganizadas, si una sabe a hacer algo de cultura podemos compartir con la otra persona, y trabajar organizar en grupo. Ahora en una organización que crece los liderazgos de hombres y mujeres son parecidos, nosotros debemos trabajar en comunidad.

### **3.1.6. Yo como que prefiero a los rolos**

Como toda mujer quiero tener una familia, tener un hijo, una familia; en el tiempo en la ciudad he estado con 3 chicos, dure un año con el primero y con el segundo dure 3 años y con el otro como 7 meses.

Mi primera pareja era indígena del Huila, fue mi primer novio, fue una relación digamos normal como una relación abierta normal, pero todo fue “bien escondidos”, mi papá al comienzo se opuso a la relación, él lo conocía, pero no le gustaba, yo todo se lo contaba a mi mamá y ella trataba de entender, mi primer noviazgo fue como a los 17 años, ya acá en la ciudad mis novios, los 3 fueron rolos.

Con mi primer novio se dañó la relación porque yo estudiaba en La Plata y él vivía en mi vereda, La Línea, con él pues nos veíamos cada 8 días, cuando subía a la casa, por eso empezó a deteriorarse la relación, por la distancia, y ya contando como la historia de los



---

dos, yo tenía una amiga por ahí, mi mejor amiga y ya como que ellos estaban juntos, pero él me decía que no tenía nada con ella y decía -yo te quiero a ti-. Ellos empezaron, a relacionarse por lo que terminamos, fue como conflicto y todo, de eso quedé tan mal que decidí venirme para Bogotá, ahí por eso tomé la decisión, eso medio duro, sufrí mucho. Ya estando acá como en el 2005 y conocí un chico, y empecé a olvidar poco a poco la mala experiencia, pero pues eso medio duro, cuando yo iba siempre lo veía y todo estaba como presente.

Ya acá en Bogotá, cuando vivía en Cota ya conocía a Griselda y al esposo Isaac, ellos tenían en arriendo un cuarto y yo los visitaba cuando salía, entonces hay distinguí al muchacho que era el sobrino del dueño de la casa y pues me lo presentaron, hay quedamos flechados y estuve un año con él, pero le salió un trabajo en Arauca y finalizó todo.

Después mi prima me presentó al otro muchacho, entonces empecé a relacionarme con él, duramos casi cuatro años, en esa época fue cuando estaba estudiando, él estaba muy pendiente de mí, y me presentó la familia, me llevaban almorzar. Vivía en Venecia, pero yo estudiaba por la autopista norte, entonces me recogía en la autopista por la tarde, íbamos para la casa de él, almorzábamos, pero yo no me quedaba allá, así duramos cuatro años. Con él terminamos porque yo ya no tenía mucho tiempo en la semana, metida en el trabajo los sábados, estudiando cuando me dejaban tareas, tenía que hacerlas por las tardes, los domingos y festivos, tenía prácticas, él tenía mucha paciencia conmigo, y me dio pesar que él se sacrificara por mí, así las cosas, no funcionan, entonces decidí cortar la relación y le dije que no lo quería más.

Ya si yo consiguiera una pareja y pensaré en casarme, me gustaría que fuera con alguien de acá, es que los de por acá tienen una forma de pensar muy diferente a los hombres nasa, de pronto me han gustado los hombres nasa, pero más los de acá, los mestizos, los blancos, (nos reímos), acá piensan que la pareja tiene derecho a estudiar, a su independencia, allá son mujeriegos y ya, por eso como que yo prefiero a los rolos.

## **3.2. De Toribio, Norte del Cauca donde nació el Proyecto Nasa**

(Relato de Karina)

La construcción del vínculo con Karina tuvo mucho que ver Nora, durante el año 2013 Karina participó como estudiante del programa de lengua propia, pero solo hasta el viaje a Tierradentro se fortaleció la comunicación entre nosotras, empezamos a hablar más y me interesó mucho su historia de vida porque conocía y había participado del movimiento indígena en el norte del Cauca, y en el cabildo se valorizaba esa pertenencia.

Karina era un poco tímida cuando la conocí, pero cuando empezamos a conversar me di cuenta del orgullo que significaba para ella ser nasa del norte del Cauca y conocer las dinámicas de los movimientos indígenas de la zona, ella resaltaba muchas veces su meta de terminar de estudiar la carrera de psicología para regresar a trabajar a su territorio. Del año 2014 al 2016, Karina se convierte en autoridad tradicional del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, siendo Secretaria del cabildo, su liderazgo se hizo visible en un momento coyuntural para la dinámica de los cabildos urbanos de Bogotá, ya que consiguen una serie de logros durante el periodo de gobierno de la alcaldía de Bogotá 2012-2016, administración de Gustavo Petro, enmarcado en la implementación de la política pública para los pueblos Indígenas de Bogotá<sup>43</sup>, al igual que la vinculación del cabildo al Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa<sup>44</sup>.

El liderazgo de Karina fue cambiando desde el momento que inicié la construcción de su relato de vida en el año 2013. 2 años después volvimos a retomar puntos del relato, en ese momento ella era autoridad indígena del Cabildo nasa de Bogotá. La primera entrevista con Karina la realizamos al salir de una clase de lengua propia, fuimos a una cafetería cerca del CDC de Britalia, había curiosidad de conocer el proceso y sus vivencias.

### **3.2.1. UI significa serpiente**

Soy del municipio de Toribio al norte del departamento del Cauca, en un resguardo que se llama San Francisco, y la casa donde viví está en una vereda que se llama La Primicia, me

---

<sup>43</sup> Consultar Decreto 543 de 2011 Alcaldía Mayor, <http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=44832>

<sup>44</sup>En el año 2014 el Cabildo nasa de Bogotá se integra al plan, que ha implicado la construcción de redes entre las autoridades de los territorios nasa en lo nacional, entre las actividades que desarrollan se encuentra la realización de encuentros en los territorios del Cauca.

---

crie con mis abuelos maternos hasta que tenía 9 años, cuando mi mamá decidió que era conveniente una educación diferente a la que venía aprendiendo en mi territorio, sin embargo, a esa edad me costó mucho dejar mi territorio y a mis abuelos, las cosas no estaban bien, era difícil llegar de una cultura diferente. Entonces regrese con mis abuelos de nuevo, mi mamá se iba y me deja con mis abuelos, yo crecí con ellos, que asumieron ese papel materno y paterno, me inculcaron buenas enseñanzas como la visión indígena, lo que soy se lo debo a ellos y a su esfuerzo, sin embargo, desde los 10 años regrese a estudiar a Bogotá definitivamente hasta terminar el bachillerato, aunque siempre que terminaba el año o había vacaciones, salía inmediatamente a mi territorio con mis abuelos. Llegar a Bogotá, implicaba un gran dolor, no me acoplaba al colegio y tenía muchos conflictos con mi familia en Bogotá, por ello apenas termine el bachiller, tenía 17 años, regrese a mi territorio.

Antes de venir a Bogotá estudiaba en la Escuela Rural Mixta La Primicia y después en primaria en la escuela La Cruz, allá me enseñaban la lengua, mis abuelos reforzaban el idioma en la casa, en esa época en las escuelas se venía trabajado para realizar la recuperación de nuestra lengua, pero cuando me vine para Bogotá perdí muchas cosas porque aquí no tenía posibilidad de aprender nada de nasa yuwe y no lo usaba en mi cotidianidad, por eso estoy tan interesada en volver a practicar la lengua.

Mi vida en Toribio siempre fue muy cercana a mi abuelo, él es thê' wala, médico tradicional, se llama José UI, y el apellido "UI" significa serpiente en nasa yuwe, él me enseñó muchas cosas sobre el conocimiento de la medicina tradicional, tratamientos de las envidias, refrescamientos del territorio, que se hace siempre en una fuente de agua que armoniza sobre los conflictos de nosotros los indígenas, el tratamiento de enfermedades comunes, la cura para la baja de ánimo, también a comprender las señas en el territorio, el significado de los sueños, la comunicación con los espíritus del trueno, del viento y del arcoíris, también el pulseo, que es mirar si una persona está diciendo la verdad o si tiene malas intenciones.

Yo acompañaba a mi abuelo siempre que me dejaba, por ejemplo, en los refrescamientos, esa armonización es para protegernos también, por ejemplo para ingresar a una montaña o un río, hay que refrescarse para que los espíritus no se molesten, se hace ese refrescamiento con la coca, el aguardiente o la chicha. A veces lo acompañaba a pulseo de niños, que es como quitarles el susto a los niños. También me enseñó "las señas", que es

como interpretar los sueños e interpretar las señales de la naturaleza, por ejemplo, cuando aparece un pájaro médico, que para nosotros es el pájaro carpintero, nos advierte mediante su sonrisa cuando algo bueno o malo está por pasar, pero también hay otros animales como la lechuza, no es común que la lechuza cante en la noche, cuando lo hace es un mal presagio, entonces nos toca hacer sonar algo agudo para espantar el canto de la lechuza.

Ya más grande, cuando estaba estudiando en Bogotá y llegaba al territorio después de salir del año escolar, recuerdo que mi abuela, ella se llama Celia Pasul, me decía, que las niñas cuando nos llega el primer ciclo menstrual, debemos cuidarnos, no nos podemos acercar a las frutas, ni a los animales, ni a los pozos de agua, porque nuestra primera relación sexual o con quien perdemos la virginidad es con el espíritu del arco que está presente en esos elementos de la naturaleza, si nos acercamos el espíritu se puede enojar, a nosotros se nos recalca que en el ciclo menstrual debemos respetar a los espíritus.

El espíritu del arco es un guardián de la naturaleza, los nasa lo interpretamos de distintas maneras, al momento de realizar una armonización o cuando se pide solucionar algún conflicto en la comunidad, se aparece el arco indica que la disputa es grave, cuando el arco posa cerca de una casa, puede indicar el fallecimiento de algún comunero, el arco siempre es un espíritu que nos está advirtiendo de lo que puede suceder.

Otro espíritu guardián es el duende, ese también importante para los nasa, me decía mi abuelo, aparece como un niño, un bebé pequeño, le gusta jugar mucho tirar piedras, tira cualquier objeto de la naturaleza, le gusta le encanta jugar con el pelo largo de las mujeres, o la cola del caballo, le gusta hacer trenzas, a las hojas de caña, es un niño. Si el duende se enoja “nos puede esconder”, yo he tenido vivencias así, y con el duende he tratado de cumplir al pie de la letra los rituales, he escuchado a compañeros que no se armonizaron, y el duende les hizo daño, los esconde, le muestra un camino muy bonito, limpio, con mucha naturaleza y la persona sigue, sigue caminando, pero llega un momento en el que la persona reacciona, ve un lugar totalmente diferente, con peñas, con espinas, poblado de maleza, un lugar totalmente diferente del que veía, eso puede pasar porque no se lleva a cabo la armonización.

Los entierros son un proceso riguroso para el manejo de los espíritus y las costumbres, cuando alguien fallece se procura no dejar en hueco abierto, sí la persona no se va a

enterrar el mismo día el hueco no se tiene porque abrir, ya que por el hecho de que se deje este hueco abierto, el fallecido se sigue llevando a más familiares, se procura que los niños y las mujeres embarazadas no estén cerca de cementerios o del fallecido en un velorio, pues cuando alguien fallece por causas que son inexplicables también se debe hacer un ritual de armonización para “sacar el sucio”, así se llama, no recuerdo como es en la lengua.

Una cosa que me acuerdo de mi niñez en el territorio es del proceso para conseguir pareja de la manera tradicional, mi tía se casó así, cuando el muchacho ya “le puso el ojo a la muchacha” tiene que hablar con los papás de él, son los papas de él los que tienen que hablar con los de la muchacha, entonces fijan un año en el que la muchacha está a prueba, mira a ver si ella se comportara bien, si sabe tejer, si sabe cuidar la casa, en cambio, los papás de la muchacha también tienen a prueba al muchacho, miran si sabe cultivar, si sabe cuidar animales, una vez superan el año de prueba los papas del novio llevan arepas, chicha, vestidos con ruana autentica de los nasas, el capisayo, entonces se hace una fiesta, se pela una vaca, se baila con flauta y tambor, se hace una armonización para el matrimonio y el hogar funcione bien, yo me acuerdo de la ceremonia de mi tía y era una niña.

Las mujeres que saben de medicina tradicional hacen en general las mismas cosas que los thê' wala, a ellas se les dice “mayoras”, son más parteras, son muy respetadas por cada persona, pero el thê' wala, tiene una función más que es la guía a los líderes cuando necesitan apoyo desde lo espiritual, desde la naturaleza, esa función de guía, de resolver conflictos con ayuda de la naturaleza no la hacen las mayoras, aunque el conocimiento que desarrollan es el mismo, ambos curan a las personas, aunque las mayoras hacen más el trabajo de parteras.

Para las niñas nasa es importante el tejido, ahí se puede ver si será una mujer trabajadora, primero se nos enseña tejer la Jigra o la mochila, también el chumbe, que es el cinturón tejido con diversas figuras, se usa para amarrar a los bebés y llevarlos a todas las labores del campo, después se aprende a tejer el capisayo, el espacio del tejido es alrededor del fogón, es el mismo espacio donde la familia comparte sus vivencias, yo me acuerdo que mi abuela me decía que antes los nasa hasta dormían juntos porque no se usaban camas como ahora, y entonces los espacios se brindaban consejos de los padres a los hijos.

El tul, que es la huerta de las mujeres en su casa, es un espacio importante, ahí se cultivan las plantas medicinales, y plantas para subsistir diariamente de hacer los alimentos, arracacha, mora, cebolla, todo eso se puede sembrar en el tul, yo recuerdo que en la escuela nos enseñaban a recoger la leña para los alimentos y también a cultivar, pero era una actividad para hombres y mujeres.

Además de cultivar, también nos enseñan a cocinar, tenía 7 años cuando mi abuela me enseñó a preparar los alimentos típicos, como el mote y el sancocho, recuerdo que mientras salía con mi abuelo en época de cosechas, ella me daba las indicaciones para ir adelantando la comida cuando no podían llegar temprano, también cuidaba a mi hermana que es menor. Todas esas cosas las aprendí con mis abuelos en el territorio.

### **3.2.2. Mi vida parecía dividida hasta que pude regresar al territorio**

Cuando regreso a Bogotá siento que cambia mi mundo en cuanto a la socialización con las personas, pues vengo de un contexto que es un ambiente comunitario de asambleas de sitios de participación colectiva, acá ya siento un aislamiento de parte de las personas, entonces también me empiezo a alejar de esas personas, no están de acuerdo con mi cultura, me ven como alguien extraño y ajeno a lo que acostumbran a ver.

Aquí en Bogotá vivo con mi familia, mi mamá mis hermanos y una tía, vivimos en el barrio Julio Rincón cerca de Soacha, es un sector donde se evidencia violencia e inseguridad, pero no es igual a la del municipio de donde provengo, allá está la violencia de la guerra, pero a pesar de eso, para mí dejar mi territorio era muy doloroso.

Cuando llegué a la ciudad sufrí mucho porque no me pudieron matricular en grado sexto, me tocó empezar en quinto grado, porque decían que no había cupo para sexto, y me tocó ver cosas que ya había visto, pero lo más difícil fue soportar la burla de los niños de acá, porque además de ser indígena, también la región era distinta, yo hablaba español con acento del Cauca, y las palabras en Bogotá eran distintas. Como mi apellido es Ul, tan cortico, les causaba curiosidad a mis compañeros y empezaron a ponerme apodos, a decir “usted diferente”, “usted es revolucionaria”, esa idea de marcar las diferencias, cuando yo les aclaraba que venía de un resguardo indígena, eso como que aumentaba el deseo por molestarme más, ya me decían “usted es una india”, o “la india”, eso realmente nunca se solucionó.

Por otro lado, con mi familia también era difícil, a mi mamá y a mi hermana no les gusta ser indígenas, entonces teníamos muchos conflictos, después de que ella llegó a Bogotá ya no tenía respeto por lo indígena, es una mujer cristiana y su pareja también, y parece que todo lo indígena le daba vergüenza, negaba el territorio, por eso extrañaba más a mis abuelos y el territorio, por eso apenas me gradué regresé a Toribio y estuve allá por dos años.

Durante esa época me vincule al cabildo de Toribio, trabaje como secretaria auxiliar del cabildo y allí conocí de las tareas administrativas del cabildo, las funciones de las autoridades tradicionales, del gobernador, el gobernador suplente, el secretario, el tesorero, el fiscal y el alcalde mayor y el menor, aunque en la escuela en el territorio el gobierno escolar está diseñado de la misma manera, es como para continuar con el legado de los ancestros.

Como secretaria aprendí muchas cosas, el gobernador es el representante legal, el encargado de administrar los recursos, del censo, también se encargan de los aspectos del orden público, es la persona autorizada para firmar los avales y tomar una decisión importante. El gobernador suplente es el encargado de sustituirlo por lo menos cuando él no se encuentra, aunque sigue las disposiciones del gobernador.

En cuanto el alcalde menor y el alcalde mayor velan por los programas de educación, salud, medicina tradicional, y se comunican con el médico tradicional para las asesorías, deben tener en cuenta las tradiciones y costumbres, encargándose de la medicina tradicional con los *thé' wala*. Los alguaciles se encargan de hacer el acompañamiento al gobernador, acompañan a las veredas, también de las labores del cabildo, cocina, aseo, acompañamiento y entrega de las diferentes citaciones en cada vereda correspondiente. El tema de seguridad de toda la comunidad y de las autoridades lo tiene asignado la guardia indígena.

En esa época en la que estuve radicada en el territorio y ya era mayor de edad, todo el tema de la guerra era muy difícil, daba mucho miedo, cuando se presentan episodios de ataques militares, uno procede a seguir las indicaciones que le ha brindado la guardia indígena o la familia, en primera instancia se busca refugio, la instrucción es correr a un lugar seguro y ubicarse bajo una cama, pensando en el impacto de las balas, es un momento de mucho pánico, el solo hecho de escuchar el estruendo de las armas produce mucho terror. Nosotros identificamos los helicópteros y los aviones que nos hostiga, se les dice "la marrana", cuando llega procuramos resguardarnos, no estar en lugares donde se

presenten los enfrentamientos. Otra de las indicaciones es que no estemos solos en lugares apartados, vestir de blanco, tener una bandera en nuestras casas para identificarnos ajenos al conflicto, y cuando termina el enfrentamiento se espera la instrucción de movilizarnos a los lugares de las asambleas permanentes, que son las escuelas donde toda la gente se congrega.

En este momento cuando viajo al territorio y realizo acompañamiento a las escuelas, me doy cuenta del impacto que tiene la guerra por ejemplo los niños, he estado en diferentes escuelas, y tú le dices a un niño: *“dibújame algo”*, el niño lo primero que te va a dibujar es una ráfaga de armas, personas llenas de sangre, porque eso es lo que ellos han vivido, a un niño de 6 años le pregunté: *“qué significaba la paz”*, y no sabe, entonces le pregunté: *“qué significa la guerra”* y te brinda una cantidad de información, de definiciones de operaciones militares, la guerra realmente tiene un impacto tremendo, cuando estoy en Bogotá me preocupo muchísimo cuando hay noticias de ataques o enfrentamientos, porque sabes que la gente que conoces puede morir, estar lejos es terrible.

A pesar del conflicto armado, la organización indígena en el norte del Cauca es muy fuerte, siendo secretaria del cabildo en Toribio, aprendí muchas cosas de la organización indígena y del proyecto político del norte.

Allá se encuentra la ACIN y el programa del cabildo, el proceso comunitario de la ACIN es un movimiento muy organizado en diferentes programas, pensando como desde los niños hasta los más ancianos participan del movimiento, los niños también participan en el proceso para que aprendan el idioma propio, ya más grandecitos vienen a los cabildos los jóvenes o se presta servicio en la guardia como alguaciles, tanto hombres como mujeres participan de la guardia, también está el programa de los jóvenes del padre Álvaro Ulcué; en otros espacios, los directivos se encargan de estar pendientes de diferentes programas y de resolver problemas de tierra de familias y disputas; está el programa de mujer que se encarga también de crear tejido social con las mujeres, allá se capacitan y se hacen programas para ellas, que las benefician, está también el programa de medicina tradicional que ya viene siendo un trabajo para las Mayoras y *thé' walas*, ellos van diferentes encuentros en diferentes comunidades, igual el programa de la mujer, comparten experiencias y vivencias, pero en todos los programas participan las mujeres. Por ejemplo, yo sé que en la guardia las mujeres realizan las mismas actividades que el hombre, le tocan hacer los mismos ejercicios que son difíciles, aprender defensa, a usar la fuerza.



---

En el programa de jóvenes Álvaro Ulcué, es para los jóvenes que dejan su casa para ir a otros lados a compartir las expresiones artísticas nasas, tejer, cultivar productos típicos, dentro del cabildo hay unas tiendas comunitarias fincas comunitarias y los jóvenes tienen un espacio para hacer sus cultivos, ellos se reúnen por zonas visitando las comunidades, casa por casa, recogen problemas de convivencia de la gente, sugerencias, lo que les gustaría que cambiara en el cabildo, de las autoridades. El padre Álvaro era un sacerdote que venía trabajando en nuestros resguardos, en San Francisco se puede decir que él creó el *Proyecto Nasa*, que nació en San Francisco en la vereda Santa Rita, allá se reunieron los comuneros para hacer un plan de vida diferente en el que se continuara con el legado de nuestros mayores. Al padre lo mataron unos “*policías de la época*”, ahí se pasó a demandar y exigir que se nos cumpla ese compromiso que se hizo por la muerte de él, al acuerdo que se llegó fue a darnos cierta cantidad de tierras, pero aún no se ha cumplido.

Debido a esto, los nasa nos caracterizamos por hacer recuperaciones de tierras, entre esos la finca La Emperatriz, la recuperación del Cerro del Berlín en el que había militares, pero nosotros pretendíamos desalojar eso porque es un sitio sagrado para nosotros los nasa, nosotros siempre hemos dichos que nuestro territorio lo defendemos tanto como de izquierda, como de derecha, hemos tomado algunos campamentos, quitándoles el armamento a la guerrilla, y en cuanto al ejército ya como le dije hace un momento, los desalojamos del Cerro.

Las luchas de tierras con los terratenientes iniciaron porque se querían adueñar de nuestras tierras, en ese momento vienen tanto los partidos conservadores como los liberales que miran como ejercer su mandato ante la comunidad, entonces el movimiento cívico viene promoviendo la recuperación de las tierras, anteriormente estábamos sumisos a lo que la gente nos decía, por lo menos la educación no era propia, para nosotros, si no lo que nos imponían, en Toribio la educación que recibíamos era por parte de las monjas, nos decían que nosotros éramos brutos, que el idioma no servía para nada. Según lo que me han dichos mis abuelos la persona que hablaba en idioma nasa era fuertemente castigada, era una situación muy difícil porque teníamos que aprender el idioma español que es totalmente ajeno y diferente, se nos decía, aprendan primero el idioma español, el idioma de ustedes no sirve, literalmente era “*un asco*” en esa época.

### **3.2.3. Decidí estudiar psicología para trabajar con los niños en el territorio**

Las afectaciones de la guerra a los niños son lo que me lleva a pensar en estudiar psicología, en Toribio se necesitaba de alguien que pueda trabajar sobre la guerra que afecta a las personas, entonces yo pienso claro con la medicina tradicional pero también con la psicología se podían hacer procesos que sanen a los niños. En ese momento es que regrese a Bogotá a buscar universidad.

Entre a la Universidad Minuto de Dios, allá tengo media beca por ser indígena, al principio yo no sabía que, por ser indígena, tenía derecho a la educación gratuita, mis padres -acá en Bogotá- financiaron la universidad el primer semestre, ya para el segundo semestre empecé un crédito con el ICETEX (El Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior), me dan el 75 %, una vez yo termine mis estudios se me descuenta la mitad, pero estoy tramitando el derecho que tengo a la educación gratuita.

Pero ha sido difícil, la universidad se me ha dificultado, hay cierto profesor, que busca imponerme las cosas, piensa que tiene la verdad absoluta, no le interesa los mitos, dice que la cultura no es verdad, porque no se puede comprobar. Esa parte se me hace un poco difícil, pero yo les hago entender que me causa dificultad entenderlo, pues yo estoy en un proceso de formación en el cual yo trato de sacar lo mejor que yo pueda de la educación que se me está dando, pero pues tampoco es la forma, diciendo: "acomódate", siento que en esa parte no hay comprensión ni respeto hacia una cultura indígena, y de hecho soy la única indígena de la universidad.

Inclusive un semestre tuve un encuentro con una profesora costeña, ella quería hacer una entrevista, anteriormente le había dado a entender que yo pertenezco a una comunidad indígena, el tema que me dio para la entrevista fue la sexualidad y la profesora me dijo que me noto un poco tensa, yo le explique la razón, y la manera como me respondió fue -no lo que pasa es que tú te tienes que acomodar a lo que nosotros te estamos diciendo, tu cultura a nosotros no nos interesa, si no lo que te estamos pidiendo-. Fue algo muy difícil para mí, porque de hecho yo le había dado entender cosas propias de nuestra cultura, a ella no le agrado mucho, me respondió que existen diferentes modelos, el de ella venía siendo un modelo conceptual, me ataco mucho por eso, porque yo siempre me he ido por

el lado sistémico o comunitario, me dijo -tú eres persona antisocial-, que tenía trastorno de pánico y un retraso, -fue algo que me marco mucho.

Siempre he tenido presente que al terminar mis estudios tengo como meta regresar a mi resguardo y continuar con el fortalecimiento de los programas de la ACIN y del cabildo, siempre he tenido claro que yo lo que busco es tener oportunidades de prepararme lo mejor que pueda y retornar a mi comunidad que es la que me ha dado todo.

### **3.2.4. En el “occidental” todavía no he puesto mis ojos**

Hace un año tengo una relación con un hombre nasa, estudia derecho en Cali, y lo conocí en un encuentro de cabildos, pero últimamente la relación se encuentra un poquito deteriorada, al inicio de una relación todo es bonito, aparentemente compartimos gustos, ya con el tiempo se empieza a dar cuenta de que es todo lo contrario, algo en lo que él siempre me ha atacado, es como esa entrega que he tenido en cuanto a la cultura, en cuanto a lo político, hay una gran barrera, él es “uribista” yo “antiuribista”.

Veo en mi pareja actual un comportamiento muy machista, pienso que ese comportamiento ya se debe a la interacción occidental, porque de hecho el occidente nos catalogado a nosotras las mujeres como “muy sumisas” y pues de parte de mi pareja si he visto comportamientos controlándome el tiempo, “qué para donde voy, qué si estoy con él o con quien”, eso también está deteriorando la relación.

Anteriormente tuve otra relación también con un comunero nasa, en esa relación si me fue bien, pero debido a mis estudios se debió terminar, esa si era una relación en la que se compartían muchos aspectos culturales, de la comunidad, fue algo muy bonito, y pienso que en lo cuanto al “occidental” todavía no he puesto mis ojos porque pienso que esto va a ser una variable que me va a desviar de lo que yo tengo en este momento planeado, entonces la idea es como continuar el fortalecimiento con la comunidad, a nosotros se nos habla que ya dentro de la comunidad hay mestizos, mientras la idea es continuar con la raza de nasas puros.

Sobre los hijos, nunca me había preguntado eso, porque he estado enfocada en lo que es mi estudio, pero hace poco el médico me dijo -tú no puedes tener hijos, tienes un mal

formación en el útero-, entonces eso me puso a pensar -si quiero tener hijos-, pero ante no me había preguntado, me preocupa porque ya estoy culminando mis estudios y me gustaría organizarme con una familia. Igual el médico occidental me dijo que era un poquito difícil, pero pues voy a consultar médicos tradicionales en mi comunidad a ver que vía me dan.

### **3.2.5. La vida universitaria me llevó al Cabildo nasa de Bogotá**

Llegue al cabildo nasa en el año 2010, lo conocí en la Universidad del Externado, allá existían unas cátedras, entonces vi un grupo de Misak-Misak o guámbianos y me llamo la atención, hable con un antropólogo de la cátedra, él fue quien me indico que acá en Bogotá hay cabildo nasa, que se encuentran estudiando el idioma, me dio todas las indicaciones, me acerque a don Fidel y doña Oliva y recibí una buena aceptación por parte de ellos, al principio me sentí un poquito rara porque venia del norte y no conocía a nadie del norte, ya con el tiempo empecé adaptarme más, fue un proceso enriquecedor conocer personas de diferentes zonas, para mí fue bueno conocer la vivencias de personas totalmente diferentes a las de donde yo vi indígenas, pero no sé si tengan los mismos conflictos que yo he vivido.

A través de este proceso estoy recuperando la lengua, para mí, hay dos formas de exterminar un pueblo étnico, el idioma o territorio en el cual vive, hoy más que nunca las multinacionales nos están invadiendo nuestro territorio con ese deseo de poder, a nosotros nos queda defender nuestra identidad, el idioma que nos han inculcado nuestros ancestros nos identifica en cualquier parte del mundo, por eso aquí se realiza una actividad vital para los nasa, promover y rescatar nuestra lengua materna.

La organización aquí se parece al norte del Cauca, porque pienso que aquí también hay una recuperación, en cuanto la dignidad mandatos y derechos, es posible decir que hay una lucha parecida a la que se da en el norte, pero pues en el norte nosotros nos vamos a las vías de hecho, somos muy pacíficos hasta determinado momento, cuando no vemos respuesta es cuando debemos actuar para hacer la recuperación de territorio, pienso que acá en la ciudad se ve una lucha parecida en cuanto la ilusión de programas en la ciudad para los indígenas.

### **3.3. El significado de la pureza, “ella es más nasa”**

(relato de Neri)

Neriberta habla y escribe muy bien nasa yuwe, razones por las que fue maestra de los niños y niñas participantes del proyecto “escuela de lengua propia”, entre los años 2012 y 2014, y desde el 2015 es profesora del jardín de niñas y niños nasa, política materializada de la Secretaría Distrital de Integración Social, es de la zona Tierradentro, vive con su familia, su esposo y dos hijos, al llegar a la ciudad la situación económica de su joven familia no fue muy favorable, pero los procesos del cabildo le han permitido trabajar y estabilizar la economía familiar, a la par de resignificar su cultura como valorada en la ciudad, es una mujer muy activa en el proceso del Cabildo desde su llegada a la ciudad.

Las mujeres del cabildo nasa y también hombres decían: “*ella es más nasa*”, porque la reconocen como un referente de enseñanza de la lengua, también porque nació en Tierradentro, en un resguardo, donde conocía muy de cerca el proceso de constitución de autoridades tradicionales como forma de gobierno y de los resguardos.

#### **3.3.1. Era brincona, vida en el resguardo**

Mi nombre es Neriberta Aquino Aquite, nací en Inzá, Cauca, en el resguardo de Santa Rosa, en el año de 1991, mi familia estaba conformada por mis 3 hermanos y 1 hermana, soy la mayor, vivimos mi papá y mi mamá, mis abuelos también viven en Santa Rosa pero aparte, la descendencia de mi papá ya no es “indígena- indígena”, la que sí es “indígena-indígena” es mi mamá, es indígena nativa y mi papá no, él viene de otro territorio, sin embargo, mi papá es nacido allá en Santa Rosa, pero entonces ya viene siendo como gente mezclada prácticamente.

Mi papá habla el idioma propio y mi mamá también, pero ella es la que no puede hablar casi el idioma español, o muy poco, como dicen por allá: “lo habla muy chontal”-, lo habla mal, pero entender sí, para hablar regular. Mi papá tiene sus raíces indígenas, cuenta que mi bisabuelo, se llamaba Josecito Aquino, tenía muchas reses, venía de La Plata, Huila, llegó con mucho ganado a Santa Rosa y así; en ese tiempo empezaron a construir la iglesia de Santa Rosa, entonces mi abuelo como tenía mucho ganado ellos construyeron la iglesia, pero los amarres que hacían en las vigas eran con rejo de cuero de vaca, hacían una especie de lazo, pero con puro cuero de vaca.

---

Mi bisabuelo no era nasa, pero se consiguió una esposa indígena y se casó con ella, mi abuelo también se consiguió una indígena y de ahí vino mi papá, todos fueron creciendo en el resguardo, aprendieron a hablar el idioma porque se casaron con indígenas. Mi mamá es más nasa porque la raíz del apellido de mi mamá es Aquite, los apellidos se daban era dependiendo del tiempo en qué nacían, o dependiendo del lugar donde nacían, por lo menos el apellido Yunda es porque el niño nació cerca de una peña, una especie de loma donde hay mucho monte, por eso le dicen Yunda, Muse es arena porque en nasa se dice así, igual sucede con el apellido de mi mamá Aquite, que significa Flor, ella era del resguardo de Togoima, allá casi todo es nasa.

Cuidaba a mis hermanos, les llevo cuatro años y mi mamá es jovencita, mi papá se cuidaba mucho de eso, decía que “él no era un cuy” para andar teniendo hijos como loco, y cuidaba mucho a mi mamá también, como allá hay plantas que sirven para eso, para planificar, mi hermana menor tiene 8 años, nos llevamos como de a 3 o 4 años de diferencia entre hijos. Mi papá decía que cuando yo cumplí el añito, él me empezó a llevar “pa arriba y pa abajo” , yo no andaba casi con mi mamá, casi siempre permanecía con mi papá, trabajaba mucho con él, cuando él salía a coger café, yo me iba con él, cuando salía del colegio pegaba para donde él a llevarle el almuerzo, a ayudarlo a coger café, cortando caña o sembrando maíz, así, dependiendo del tiempo se iba trabajando en lo que iba saliendo.

Teníamos tierra allá en el territorio, la finca de nosotros quedaba a una hora del pueblo, cosechábamos los alimentos frescos, se podía ir a arrancar la yuca para toda la semana, y ahí mismo cogía plátano o banano para toda la semana y uno así comía fresco, media tulada de chócolo y lo asábamos para comer fresquito, eso me dio duro acá porque la comida toda pasada no es fresca como por allá.

La cosecha tiene sus tiempos, papá decía que en “luna biche”, que es como luna nueva, se siembran algunas cosas, cuando es luna llena se siembran otras y así, ya no me acuerdo lo que se siembra. Por lo menos la ahuyama se siembra en luna llena porque si lo siembra en luna nueva ese no carga, la papaya es igual, el maíz también creo, el café creó que es en luna nueva, porque si lo siembra en otra luna no le carga, me acuerdo que mí papá sembraba yuca, maíz, plátano, así sembrábamos varias cosas intercaladas y dejando espacio entre cultivos para que no quede tan apretado.

Aprendí a hablar el español y la nasa yuwe al mismo tiempo, siempre mi papá hablaba el idioma español, y mi mamá el nasa, entonces yo no tuve problemas para hablar los dos idiomas al mismo tiempo. Papá decía: “por no hablar español, la gente blanca nos quitó muchas de nuestras riquezas”, por eso era mejor hablar en nasa yuwe, porque ellos (los blancos) no entendían todo lo que uno hablaba, mientras nosotros si les estábamos entendiendo, podíamos hablar hasta de secretos, pero ellos no entendían, por eso era mejor hablar el idioma nasa, era una ventaja.

Recuerdo que como a los 12 años la gente (nasas de la comunidad) se burlaba, decían: “que no hablara ese idioma tan feo, que no sé qué”, eran los que ya no hablaban el idioma, como era de las muchachas “brinconas” y cansonas, entonces yo les decía: “más feo es usted”, nunca “le pare bolas a eso” . Hubo un tiempo que estudiando en el mismo territorio a mí me daba pena hablar, ¡estudiando en el mismo territorio!, cuando empecé a salir del territorio ya yo decía: “este idioma vale más, es como hablar otros idiomas, con solo hablar el idioma me van a valorar más”, eso ya fue el Inzá.

Yo era fiestera, me decían fiesta y “corría pa allá”, no tenía amigas, más bien eran pocas, no me gustaba relacionarme mucho con las mujeres porque con las mujeres era mucho chisme, me relacionaba más con los niños que con las niñas, yo con los muchachos hablaba, jugaba y a la vez yo terminaba siendo como más “machona”, hasta ahora me relaciono más con los hombres, porque se podían hacer más cosas, en todo tenían más permiso; por eso mi papá si me regañaba, me daba muchos juetazos, por brincona, me decía: “qué hace por allá brincando, es que acaso usted es un hombre, cómo se va a ir por allá en vez de estar tejiendo aquí, en vez de ir a trabajar”, mi papá era muy estricto en ese sentido, nosotros no podíamos perder un año porque “mejor dicho” nos íbamos era a trabajar, decía: “no le gusta el estudio entonces a trabajar”, por eso nunca perdí el año hasta terminar once.

En el resguardo uno termina de estudiar y miran a las personas que desde la niñez aportan a la comunidad, que hayan participado; mi papá siempre me llevaba a las reuniones, a las asambleas que hubiera, me decía: “camine “pa allá”, así sea a firmar”, siempre nos llevaban a las reuniones, yo siempre estaba adelante, escuchando a ver que decía la gente, que decía el gobernador, los cabildantes, las autoridades del territorio, era muy activa desde

niña, siempre era allá en las reuniones y prestando mucha atención, por eso la gente me distingue, aunque yo no soy de gran edad, pero allá me conocen, el gobernador, toda la gente, los profesores, a veces me siento contenta, porque parece como si hubiera estudiado demasiado, me dicen “como está, usted hace falta acá”. Fui secretaria de un sector, por eso cuando salí de bachiller me iban a nombrar ya como autoridad, pero como me fui apenas terminé de estudiar, rechace eso.

Con el tema de la tierra, lo que pasa es que la hereda el hombre que forma la familia, como mi papá está inscrito, entonces uno crece ahí como hijo, entonces a uno ya lo distinguen, por ejemplo mi hermano ya llegó a la etapa de juventud, tiene los 18 años, entonces él tiene derecho de ir y hablar con el gobernador, puede decirle: “necesito trabajar, ya tengo familia, o tengo una esposa y necesito trabajar “pa” mantener a mi familia”, ellos le dicen dependiendo donde tengan, “valla trabaje en tal lado, siembra o tiene ganado, lo mandan a trabajar allá”, hacen la casa con permiso del gobernador y dicen delante de todas las comunidades en la asamblea general, “vamos a darle este pedazo de tierra en tal lugar para ese muchacho para que viva él”, si la gente está de acuerdo todo el mundo dice que sí y él puede ir a trabajar y construir su casa allá.

Las mujeres no reciben la tierra, aunque hay acuerdos, por ejemplo, si solo hay hijas mujeres, o la mujer es soltera y tiene familia, pero si tiene marido le toca ir al hombre a reclamar la tierra, en este caso mi esposo es el que tiene que ir a pedirla por mí, yo ya no pertenezco a la tierra de mi papá sino a la tierra de mi esposo, a otro resguardo, y como él tiene niños entonces le puede heredar la tierra a los niños, porque son niños varones, a las niñas no.

La herencia de las mujeres por lo menos es en animales, mi papá tiene digamos porcicultura, mi papá tiene por lo menos peces, o caballos buenos y unos los vende y entonces eso es lo que las hijas vienen heredando, pero el terreno es para los hijos hombres. Si ellos quieren darme un pedacito eso si ya es diferente, a veces se hacen acuerdos.



### 3.3.2. La escuela y el proyecto de vida

Entré a estudiar a los 5 años, en el pueblo, allá también había profesores nasas y ellos nos enseñaban el idioma como ahora que dictan la clase de inglés, se aprendían las vocales, las letras y así mismo que el inglés, había una materia llamada nasa yuwe, era una hora solamente dedicada al idioma.

La dinámica de la escuela era que mi mamá siempre nos levantaba temprano, a las 5 de la mañana para alistar todo y antes de ir a estudiar nos mandaban a hacer oficio, ir a traer agua, ir a coger los caballos, ir a mirar los ovejos, echarle maíz a las gallinas, cuidar los cerdos, los patos, lo que hubiera para hacer, por eso se levantaba uno más temprano antes de ir a estudiar, de la casa a donde yo estudiaba eran como 15 minutos, entonces de 5 a 6:30 y media ya estaba trabajando y después me iba para la escuela, así desde los 5 años. Cuando empecé a estudiar éramos como acaso 500 o 600 niños en total, hasta quinto de primaria creo y de ahí empezaron a abrir sexto, séptimo, hasta ahora llegó a once. La mayoría eran niños campesinos, es decir, que no es gente blanca, porque los mestizos nosotros le decimos a la gente de la ciudad, pero a los campesinos les decimos a los que no hablan la lengua, pero viven en el territorio.

En la escuela hice hasta octavo grado, porque no más había hasta noveno, entonces yo no terminé, hice octavo y de ahí me fui a trabajar, como a los 12 o 13 años salí a trabajar a Popayán. Yo que era muy rebelde, yo no me quedaba quieta en la casa, decía: “no quiero seguir estudiando aquí en el resguardo, quiero ir a estudiar en otro lugar, quiero conocer otra cosa, no sé, yo quiero experimentar otras cosas”-, yo era como loca, más andariega, entonces mi mamá me decía; “no hay plata”, y me daba rabia.

Un día me contacté ahí en Belalcázar con una señora, me fui a trabajar en las vacaciones a Popayán, trabajé dos meses, me pagaron barato, el trabajo era en una casa de familia, ya no quería volver porque me pareció fácil agarrar plata tan joven, pero como a finales me llamó mi mamá y me dijo: “yo la matriculé en Inzá donde usted quiere estudiar”, “alcé las dos patas y hágale”, apenas me dijo mamá que me habían matriculado en Inzá me fui.

En Inzá estudiaba con muchachos de diferentes lugares, me molestaban mucho, me decían “la Quino”, “la nasa”, porque yo era la única que hablaba la lengua, sin embargo, a mí no me daba pena, les decía: “yo soy indígena y hablo el idioma”, a ellos les gustaba, me decían:

“hable con el profesor de inglés”, yo no aprendía el inglés porque el profesor me decía: “haga cualquier cosa en inglés”, presentaba los trabajos en nasa yuwe, al profesor de inglés “lo compraba” con nasa yuwe. A los compañeros les gustaba que hablara la lengua, aunque había unos que decían: “esa india tan fea”, ¡la discriminación!, por lo menos un muchacho que “era mono”, yo le hablaba y decía; “esa “india patirrajada, que no sé qué”, pero no me dejaba, le decía: “india y todo, pero usted cree que me voy a dejar”, una vez yo me fui a hacer un trabajo con él y resulta que la mamá era bien estricta, y lo hice quedar bien mal por pura picardía.

En Inzá vi muchas diferencias, me dio muy duro porque yo pequeña y juguetona, y el colegio era muy estricto, me empecé a quedar en materias, era como desjuiciada, estaba como queriendo perder el año, pero yo me decía: “no me puedo dejar quedar el año ni siendo cierto”, mi motivo era estudiar para salir adelante y apoyar a los indígenas. Inzá era a una hora y media en carro de Santa Rosa, inclusive yo me iba a pie a veces y me echaba 3 horas y media, empecé a pagar una piecita allá, pero muchas veces viajaba los fines de semana para la casa y me devolvía a pie los domingos por ahí a la una de la tarde para estar en Inzá a las 4.

Termine once en Inzá, quería estudiar ingeniería de sistemas, pero el puntaje del ICFES para mí fue bajito, además por la plata era muy difícil salir de Santa Rosa, no tengo familiares en otros lugares lo que era más difícil. Para ese momento ya andaba ennoviada con el papá de los niños, tenía 16 años, a los 17 años me gradué, andaba con él, no había por lo menos cursos que a uno le gustaran, no había gran cosa para seguir estudiando. Y como conocía ya el trabajo de interna pensaba: “para ir por allá a trabajar de lavaplatos no aguanta porque yo no estudié pa eso”, eso era lo que más me preocupaba, allá lo esclavizan a uno; en casa de familia tiene que uno estar interna y encerrada, hacer oficio el que le manden. El papá de los niños me dijo: “vámonos para Popayán a vivir”, pero yo decía: “para ir a vivir juntos tampoco”, salí en diciembre y me fui para Cali a trabajar, trabajé como 3 meses allá en casa de familia.

Después salí a Bogotá, también a trabajar en casa de familia, en Fontibón, no conocía Bogotá, pero “eso era muy feo”, estar uno encerrado, como dicen en cuatro paredes era horrible, cuando salía solo se ve carros, ni sabe “pa donde” pegar porque la ciudad es tan grande que uno ni sabe quién es quién, “pa hablar” con extraños, no tenía a nadie conocido dure como cuatro meses, y me regresé otra vez, yo me aburrí mucho por acá.

Mi cuñada me ayudo a conseguir trabajos en esa casa de familia, en Cali me pagaban 300.000 pesos, pero 300.000 pesos era muy poquito, con todo lo que a uno toca que hacer, decía -aspiro es ganar por ahí unos 800.000 pesos, pero “bien ganados”, entonces me dijeron que sí, pero no me amañe, pensaba: “no me pienso quedar acá lavando platos”, y me salí, luego fui a Bogotá y me dio muy duro.

De regreso mi esposo me dijo: “vámonos a Popayán de nuevo”, y me fui con él, quedé embarazada, faltando como dos meses para cumplir los 18 años quedé embarazada, cuando estaba por cumplir los 19 años cuando Franklin nació en Cajibío, ya había sacado mi cédula, pero entonces yo siempre tenía en la cabeza que tenía que estudiar, que yo no me podía quedar llena de hijos, decía: “tengo que marcar la diferencia, demostrar que puedo, tengo que ser diferente que las demás”, mi esposo siempre me ayudó.

Vivíamos Cajibío por ahí más hacia abajo de Piendamó, sino que en Cajibío una vez hubo una pelea, entraron el ejército y la guerrilla, fue un enfrentamiento en pleno medio día y a mí no me gustó eso entonces yo por eso salimos de allá, fuimos a Mosoco, al lado de Belalcázar, pero solo un mes allá, el frío me hizo mucho daño, hace más frío que acá en Bogotá, porque es al frente del nevado y al lado del páramo, entonces ese frío me hizo daño, el agua era congelada. Esas son las tierras del resguardo donde vive la familia de German (esposo de Neriberta). En Mosoco hay una tierra que se la dio el resguardo, nosotros vamos, pues no a cada rato porque el pasaje es caro, y pues no la cultivamos porque cuando me junté con él no me amañé.

### **3.3.3. Llegar a la ciudad**

Cuando llegamos a Bogotá era muy duro, no teníamos colchones, ropa, no teníamos familia, si acaso a mi cuñada, pero fue muy duro, nos tocó dormir en el piso, por ahí tengo una ruanita que fue la que me defendió, mi cuñada fue la que me la dio, esa cobijita y una colchonética, y se pasaba el frío, estuvimos un tiempo durmiendo en el piso, como dos meses.

Llegamos acá a Kennedy, siempre hemos vivido acá porque mi cuñada vive cerquita. fue duro, como mi esposo no es estudiado, no se encuentra trabajo, él sabe conducción y allá trabajaba en eso, pero no tenía el pase, por eso acá no podía hacer nada, lo único que nos

quedó por hacer fue reciclar, él se puso a reciclar mientras que yo me devolví donde la abuelita a trabajar, donde me recibieron cuando llegué la primera vez a Bogotá, en Fontibón, me fui con Franklin, me pagaba 200.000 pesos, no más, yo sufría, decía: “dios mío yo tengo que salir de acá”.

No regresamos porque ya venía decidida a quedarme acá, decía: “pa que volvemos allá, si yo no tengo tierra”, entonces no hay gran cosa para hacer, no quería volver para allá, volver a empezar de cero, prefiero sufrir acá, vine decidida a quedarme acá, dije: “algo tendré que hacer”, he logrado muchas cosas, pude estudiar, conozco mucha gente, trabajo con la lengua, ya prácticamente me amañé y ahora hace poquito me metí al Fondo Nacional del Ahorro y conseguir casa.

Me gustaría comprar una finca, porque Santa Rosa es calientico y rico, pero no hay territorio, antes el cabildo tenía como 15 hectáreas, pero ya se ha dividido mucho, todos los jóvenes ya han pedido tierra y allá ya no hay, allá si me gustaría irme, pero no hay tierra ya, si me voy tocará buscar tierra caliente, pero en otro lado porque allá en Santa Rosa no se puede, por lo menos las muchachas que estudiaron después de mí, ahora ellas se crecieron, la mayoría están echando para Bogotá, o para las ciudades, Cali y Bogotá son a donde más llegan las muchachas, a trabajar en casas de familia porque no hay tierra, no hay más que hacer.

Luego German consiguió otro trabajo y nos fuimos a vivir los 3, a pagar arriendo, ahora mi vida cotidiana es diferente, cuando llegué acá a la ciudad me levantaba tipo 4:30 de la mañana, después me fui acostumbrando a despertarme más tarde, en el campo se madruga uno más pero acá es muy diferente, me levantaba a esa hora pero para quedarse perdiendo el tiempo me levanto a las 6 de la mañana, hago el desayuno, se va mi esposo a trabajar y me la paso más que todo con los niños y estudiando, cuando me sobran horas aprovecho tejiendo.

En la ciudad hay muchas oportunidades en universidades, en organizaciones, hay más ayudas, en el campo uno no tiene plata para ir al municipio, uno no se enteraba de gran cosa, estaba uno olvidado por allá, la plata no alcanza en el territorio, los productos que uno vende son muy baratos, digamos el café no lo pagan bien, allá lo pagaban mal por ahí a 1000 pesos o 2000 pesos, cuando llega a Bogotá una libra de café molido vale por ahí 10.000 pesos y cuanto no se mata uno para coger una libra de café allá, todo eso uno mira

y dice no se valora el trabajo del campo. El territorio es más tranquilo, no hay tanta delincuencia, en cambio, acá lo roban a uno, allá no es tan peligroso.

### **3.3.4. Encontré a los nasa de Bogotá**

Al cabildo nasa yo me vincule desde que llegamos, a mi esposo lo llamó una señora de Mosoco, que le dijo que acá existía un cabildo, yo también andaba en búsqueda, decía: *“los indígenas se deben reunir acá en Bogotá en algún lado, algún día los encontraré”*, como me la pasaba en la casa con el niño y tenía tiempo, salía a caminar, a averiguar dónde queda la alcaldía, donde queda tal cosa, y mire una convocatoria de muchachos para sacar la libreta militar en el Parque Bella Vista, para mi esposo que no tenía libreta militar, como yo siempre decía que era indígena, nos preguntaron que de dónde éramos, que “de dónde veníamos”, entonces yo le dije que somos del Cauca, que somos indígenas, cuando dijimos que éramos indígenas, entonces nos recomendó llamar a Fidel Villegas y Oliva Prado que son indígenas del Cauca.

Encontramos a don Fidel y estaba con Isaac, nos presentaron y me dijo mire él es de su tierra, de Tierradentro, cuando dijo Tierradentro yo me alegré, dije: “entonces si hay gente de allá-“ don Fidel me decía que hablara nasa yuwe, yo no le hablaba bien nasa porque yo a él no lo distingo ni nada, después me dijo que teníamos reunión, entonces yo estaba pendiente, él nos preguntó: “¿se quieren censar?, traigan la hoja y se censan en el cabildo, vale tanto”, entonces nos censamos.

Cuando hubo la primera reunión ya nos presentaron, había más gente indígena, ya me empecé a reunir más y a conocer más a don Fidel y doña Oliva, él fue muy buena persona yo lo llamó y hablo con él, pero no para reprocharlo sino para valorarle el trabajo, desde ese día yo conocí el cabildo y ahí he venido hasta ahora. Sabemos que en Bogotá no hay tierras, pero queremos una organización, por lo menos una casa para una oficina, porque muchos no van a regresar, por lo menos yo ya no pienso regresar, si regreso será de visita, porque ya no hay tierras por allá. No pensamos regresar, pero si recordar el idioma para no olvidarlo, ni la cultura, por ejemplo, el tejiendo, a mis hijos tocará enseñarles a tejer jigra porque no tuve hijas o a hacer algún arte para que no se pierda la tradición.

Acá en el cabildo uno distingue más personas, que hablan su misma lengua, uno habla con ellos como en el territorio y con los que no hablan el idioma toca hablarles en español y

enseñarles nasa yuwe. con Isaac muchas veces lo hablo, con Reinel, hasta con Jaime<sup>45</sup>, cuando los llamé por teléfono les hablo en el idioma, entonces el cabildo me ha permitido sentirme en comunidad, también ha sido una gran ayuda para uno ingresar a muchas cosas con los niños y con uno mismo, acá se ven oportunidades, acá es la capital y están al lado de muchas instituciones y gobernantes, en cambio en el territorio es difícil porque toca ir a Popayán, o al municipio, lo que es más lejos y uno tiene que sacar plata para el pasaje.

Acá en la ciudad, además de enseñar la lengua, porque Ahora también soy profesora en el jardín de niños nasa, pero habrá que ver cómo nos va, porque se ha demorado mucho, quisiera estudiar como contabilidad o licenciatura en matemáticas, en el SENA acabo de terminar contabilidad, y me gustaría continuar cuando mis niños estén más grandecitos.

También hago mochilas, la jigra que es el tejido nasa, las vendo por encargo, mi mamá me enseñó a tejer, ella aprendió a tejer en sueños, nadie le enseñó, sino que aprendió en sueños, ella anhelaba tejer jigras pero nadie le enseñaba, y ella le pedía a la abuelita y decía yo como hago para aprender a tejer, y la abuelita le enseñaba en sueños cuando ella se acostaba, le decía esto se teje así, al otro día cogía y hacía lo mismo que la abuelita le decía en sueños, hasta que aprendió a tejer.

### **3.4. India rola**

(relato de Lorena)

Me llamo Indi Lorena Villegas Prado, mi mamá se llama Oliva Prado, es del departamento del Cauca, indígena nasa, mi papá se llama Fidel Villegas Garzón, él no es indígena, nació en Palmira, Valle del Cauca, éramos 4 hermanos, 3 hombres y yo, soy la menor, mi hermano mayor falleció, ahora solo quedamos 3.

#### **3.4.1. Soy india, descubrí que era nasa entre los muisca**

Descubrí que era nasa entre los muisca, en el año de 1998, recuerdo que estábamos con mi mamá en un cabildo muisca, queríamos vincularnos allá, y nos explicaron que solo se podían vincular muisca, porque “muisca con muisca y paeces con paeces”, mientras mi mamá está hablando con la gobernadora muisca de esa época, empecé entender que los

---

<sup>45</sup> hombres comuneros y autoridades del cabildo.

---

paeces eran del centro, porque había un mapa que tenía gente de muchos pueblos indígenas de Colombia, entonces me paré a buscarme en ese mapa, descubrí que los paeces estamos definitivamente en el Cauca, y dije “soy Páez”. En ese momento mi mamá empezó con el proceso de legalización de la asociación, en esa época se hablaba de asociación no de cabildo, recuerdo que desde ahí empecé a tener mi identidad, empezaron hablar sobre que nosotros tenemos un idioma, que teníamos un traje tradicional, nos afianzamos en el tema el tejido. A partir de ese momento mi mamá empezó a interesarse mucho por el tejido, diferentes tipos de tejido, empezamos a leer sobre los paeces, a buscar libros, documentos sobre nosotros y a leer.

Tengo el recuerdo del momento que los muiscas nos dirigieron que no nos podían aceptar por no ser muiscas, mi mamá decidió darle como un orden a “esto”, en ese momento se discutió que la organización era familiar, de una sola familia, estaba mi tío, hermano de mi mamá, su esposa y el hermano de ella, ellos fueron la primera junta directiva de la asociación.

Empezaron a buscar recursos, en ese momento montaban cooperativas y bazares, con el objetivo de recoger fondos, nunca los había porque uno siempre tiene más corazón que bolsillo, en esos eventos todo se perdía, por ese lado, lo económico, no se lograba mucho, pero sí en el tema de derechos y legalización.

Ya después mi papá que trabajaba en temas políticos y conocía mucha gente de la política, porque es sociólogo, se vinculó a trabajar en el tema de la asociación, hablo con muchos políticos y llegó al Ministerio del Interior, pero le informaron que las asociaciones no son de carácter especial, en ese momento les explican a mis papás que ellos deberían formar un cabildo, no una asociación.

Mi mamá era quien asistía a todas las reuniones, mientras, yo me dormía, me acostaba en sus piernas y ahí quedaba, por eso no recuerdo los temas que hablaban, pero sí que veía muchos indígenas, que se le notaba mucho “el indígena”. Me veía mucho al espejo, me miraba, y decía: “a mí no me agradaban los indígenas, esos indios son muy feos, ¿será que yo me veo igual?”, me iba para el baño a mirarme en el espejo, a ver si era verdad que yo “era lo mismo”, el pelo liso yo no lo tenía, tenía el pelo crespo, decía: “yo no soy india, no

soy tan morena”, me asomaba de nuevo hacia los mismos indios, y decía: “pero yo no soy igual”.

Empecé a notar que mi esencia era indígena, pero mis rasgos físicos no. Empezó a surgir mi inquietud, porque era diferente de todos los demás, con el tiempo fui entendiendo que la mezcla étnica de mi papá y mamá me arrojaba a mí, decía: “yo no nací totalmente indígena”, pero mi mamá me explicó que, aunque uno solo tenga un papá indígena, lo que lo hace ser diferente de los demás son las tradiciones con las que uno venga. Puede que yo haya nacido en Bogotá y que mi papá no es indígena, pero que yo sepa quién soy, mi identidad, mis orígenes, eso me hace ser más indígena que cualquiera que crezca en un territorio, dije: “bueno yo soy india”.

Cuando viajábamos al territorio, me relacionaba más con mi abuelito, él era médico tradicional, entonces me enseñaba hacer “escobas de matas”, recuerdo que estaba con él, quería enseñarme, mientras yo “me hacía” la que aprendía de plantas, ya había visto “para qué sirve esto y aquello”, pero pues uno de niño tal vez no le presta el interés que en otro momento si tenía para haber aprendido más. Aprendí que significa cuando el viento va para el este o el oeste, las épocas para sembrar, pero no lo recuerdo muy bien, por ejemplo, dependiendo de la luna uno no debería bajar las frutas de los árboles porque se seca el árbol, porque el frío que uno trae lo pasa al árbol, él si me enseñaba muchas cosas. Con mi abuela ya era más lejana la relación, pero me decía: “cuídense de los muchachos, piense bien lo que van a hacer”, empezaba a contarnos historias, ella cuando caminaba empezaba a ver cosas entonces uno escuchaba ese tipo de historias, así fui aprendiendo.

Los aspectos de la cultura los aprendimos a través de mi formación con mi mamá, fue en ese momento que estuvimos con mi mamá muy a la par, siempre quisimos indagar sobre todos estos conocimientos por eso siempre fui muy amante a la lectura, mi mamá me traía libros sobre los nasa, y yo leía, leía luego compartíamos lo que se leía, a través de ese tipo de lecturas pudimos informarnos. También en el territorio nos poníamos a hablar, pues no digo “hablar”, porque yo siempre fui muy tímida, entonces me sentaba a escuchar.

Mi vida escolar fue en Bogotá, en la zona de Tintalito, mi primaria la hice toda en la mañana, entraba a las 7 de la mañana, me despertaba a las 6 de la mañana y me bañaba, en esa época las calles de aquí no estaban pavimentadas, cuando llovía teníamos que estudiar



---

con botas, la escuela se inundaba cuando llovía, a la entrada tocaba obligatoriamente entrar en botas, o estar todo el día con los pies lavados.

Cuando salía del colegio me la pasaba todo el día con mis dos hermanos, como mis papas siempre han trabajado, estábamos solos los 3, mi hermano mayor nos hacia el almuerzo, comíamos y pues ellos “iban para la calle obligatoriamente”, yo no podía andar sola, entonces andaba detrás de ellos, pasamos las tardes en las calles de acá, como mi mamá llegaba entre 4 y 5 de la tarde, calculábamos la hora y nos entrábamos a la casa para que no nos regañara.

Cuando se fue mi hermano mayor, nos quedamos solos con Camilo, él es solo un año mayor, por eso siempre fuimos muy unidos, lo que uno hacía, el otro “tapaba”, pero igualmente éramos muy “peleones”, al estar tanto tiempo con una persona, éramos muy conflictivos, había muchas quejas, si nos enojamos nos “sapiabamos” todas las cosas, hicimos grado sexto juntos, estábamos en el mismo liceo, cuando él perdió tercero nos nivelamos, pero no estuvimos en el mismo curso, eran secciones diferentes, pero entonces yo perdí grado octavo, él pasó a noveno mientras, por eso salió un año antes que yo.

Perdí octavo, fue como en ese proceso de la adolescencia, que uno le entra la rebeldía, que uno quiere conocer más de lo que debería conocer, por eso, perdí octavo, en ese momento ya tenía 15 años, me creía muy grande para estar con niños y muy chiquita para estar con adultos, entonces asumí ese proceso de adaptación, por eso dure 8 años en el liceo por la tarde, en esa época ya estudiamos por la tarde, porque solo los niños pequeños estudiaban en la mañana.

### **3.4.2. Superar la timidez como parte del liderazgo**

Desde pequeña fui muy tímida, en el colegio era muy difícil que yo hablara, las profesoras se preocupaban por eso, pero mi papá me ha enseñado a afrontar la timidez, a no ser tímida, yo era: “no hablo, no me mire, no me piense, no me escuchen, ¡no me mire porque me muero!”, entonces me di cuenta de que por el contrario tenía que enfrentar la timidez, hacerle frente, pero pues en el inicio no podía hacerlo voluntariamente, de forma inconsciente me decía: “hable, hable”, era como una obligación voluntaria.

---

Fue en octavo cuando empecé a dejar la timidez, en mis épocas de rebeldía, en ese momento ya me reconocía indígena, decía: “soy india”. pero en el liceo me decían: “¡más indio soy yo!”, ¡nada me ayudaba!, me decían: “los indígenas tienen apellidos raros”, yo no los tenía, pero les decía: “el ser indígena se ve en las tradiciones”, repetía lo que mi mamá me decía, pero eso me cuestionaban. En esa época todavía se tenía el imaginario “que el indígena es el de la pluma”, “se viste raro”, “de pelo enredado”, me decían: “usted no es india, se hace la india, los indios comen bichos raros y viven en la selva”, cosas así.

Ya cuando empezamos a hablar de derechos de los indígenas, estaba en décimo y once, ya tenía todos los argumentos, la profesora de sociales conversaba mucho de las etnias, de lo que realmente fue la conquista de Colombia, y uno empieza a filosofar un poco más sobre temas concretos de las sociedades, a ver si mis compañeros reaccionaban a la realidad que se vive en los pueblos indígenas, hablábamos del contexto jurídico, de lo que era ser indígena, de las tradiciones, a mis compañeros ya les explicaba que no todos los indígenas nacían en el monte, que el conflicto, el desplazamiento, hace que los indígenas nazcan en muchas partes diferentes de donde originalmente somos. Así fue el resto del bachiller, al final me decían “la india”, querían que yo hablara, y empecé a decirles que solamente se hablaba en la lengua cuando eran ocasiones especiales, ya me enfrentaba de otra manera a ese problema.

Nunca me molestó que me dijeran “india”, les respondía “india sí, y me voy a morir india”, aunque yo sabía que me lo decían como insulto, como “esta india”, yo no le veía problema a eso, les decía: “sí, ¡esta india y qué hacemos!”, ya en ese momento se discutía el tema del auto reconocimiento, fue cuando empezamos a decir que la nasa no éramos paeces, sino nasa.

Recuerdo que mi mamá, en una reunión, explicaba que a los nasa nos decían paeces cuando llegaron a conquistarnos a nuestros territorios los blancos, decían que nosotros “traíamos piojos” y por eso nos pusieron “paeces”, en esa época se decía en las reuniones que paeces era “piojosos”, que “eso” no tenía nada que ver con nuestra etnia nasa, desde ahí se ha venido revalidando el término “hasta el sol de hoy”, todavía muchos hablan de paeces, pero ya son pocos, ese concepto inicio en los territorios y con los comuneros fue llegando aquí a Bogotá.

---

En esa época se constituyó el Cabildo Indígena Páez del pueblo Nasa de Bogotá, así se llamó primero, esa transición la hicieron porque la directriz la dio el Ministerio del Interior, yo estaba en grado décimo cuando empezaron a hacer la solicitud del reconocimiento del cabildo, y se recibió una carta del Ministerio donde se notificaba que todavía no se podía registrar el cabildo porque había otros cabildos esperando la aceptación y los registros, se discutió sobre el cabildo inga, que no tenía reconocimiento como actualmente, recuerdo que yo leí la carta y era positiva, pensaba: “faltan 4 cabildos en la lista de espera”, era como hacer la fila para pagar el recibo, pero han pasado muchos años y ese acto administrativo todavía no ha llegado.

El Ministerio pedía un protocolo, había que hacer una caracterización de los censos poblacionales de la comunidad, los entregamos, entonces responden que un cabildo debe tener mínimo mil personas organizadas en núcleos familiares, entonces se presentó la información como la pidieron, pero no la aceptaron, verificaron que la población que se refiere está ubicada en Bogotá, que tenga un domicilio y que no sean personas itinerantes, que no sean las personas que vengan de vacaciones, sino que sean personas domiciliadas en Bogotá.

Luego el Ministerio dijo que los pueblos que no participan de la política pública indígena de Bogotá no tenían derecho a pretender un acto administrativo porque no están en los procesos de la ciudad, el Cabildo nasa estuvo dentro de esta política desde el inicio, discutiendo. Luego de eso, ellos exigían una caracterización del estado de salud, un registro de las afiliaciones al sistema de salud, esa información se recopiló y se les entregó, pero entonces nuevamente solicitan nuevos datos y no aparece el dichoso protocolo, ni nada. Ahora, no sé qué ha pasado a la fecha. porque con el cambio de autoridades no tengo idea como haya avanzado, como anteriormente lo maneja mi mamá que fue gobernadora y había participado todos estos años, pero ahora no está vinculada a las autoridades, no sé nada del avance.

Salí del bachillerato a los 16 años, yo quería ser independiente, comprar mis cosas, entonces empecé a buscar opciones laborales porque no se trata de “sentarse a exigir”, sino buscar una opción, entonces empecé a trabajar antes de cumplir la mayoría de edad, mi primer trabajo fue en un almacén de calzado los fines de semana me pagaban a 25,000 el día de trabajo, que era de 7 de la mañana a 9 de la noche. Cuando me gradué del colegio,

mi meta era estudiar química farmacéutica, había tomado en el colegio la modalidad de química industrial, tenía claro que una carrera universitaria es “para toda la vida”, “no es algo con lo que “uno pueda jugar”, pero en medio de eso, la química me dio muy duro, se me dificultaba mucho, y le fui perdiendo en gusto.

Como siempre me había gustado leer, analizar la sociedad, y estaba desde hacía años conociendo el problema de los nasas, todo ese tipo de cosas, dije: “lo mío debe ser por ahí”, y me enfoqué en buscar estudiar derecho. En ese momento mi tío de Medellín me dijo: “venga estudie, yo le colaboro en los estudios”, y me fui para Medellín, pedimos formularios de la Universidad de Antioquia, pero en ese momento estaban cerradas las inscripciones, debía esperar hasta enero. Entonces, por casualidad de la vida él (su tío) se tuvo que ir para España y el plan quedó anulado, retorne a Bogotá, acá donde para muchos es fácil conseguir la educación o vienen a educarse, para mí fue “no encontrar oportunidad”, tal vez era fácil conseguir para técnicos, cosas así, pero no quería eso, quería una buena universidad.

Sin opción, en ese momento opte por seguir trabajando, estuve trabajando en el Éxito (supermercado colombiano), estuve trabajando en diferentes cosas, “cosas parias”, trabajos temporales, el único trabajo en el que estuve un poco más estable fue en el Éxito, era cajera, pero tuve una molestia en la mano, comienzos del túnel del carpo, ahí pensaba: “estoy muy joven para gastar mi vida en un trabajo que realmente es muy explotador”, en ese momento no tenía la niña, no tenía más obligaciones que yo misma, por eso me salí a ver si podía encontrar otro trabajo, y el estudio lo deje pospuesto.

Pero busque y apareció una carrera en el SENA, gestión ambiental, sistema de manejo de gestión ambiental, se llamaba, me inscribí pues “no tenía que perder”, lo peor era que pasará, en ese momento empecé a estudiar de noche, y conseguí trabajo como referente en el IDPAC (Instituto Distrital de la Participación y Acción Comunal ), allá estaban buscando alguien joven que conociera el tema étnico en la ciudad, pero cuando termine en el SENA me fui para el Cauca.

### **3.4.3. Me traje un indio de allá**

Me fui a vacaciones a Corinto, a la finca, porque allá estaba mi hermano, pues nosotros siempre habíamos estado conectados con la casa de mi abuela, la mamá de mi mamá, por

eso viajábamos cuando era posible. En el caso de mis hermanos mayores, ellos terminaron el bachillerato y se fueron al Cauca, ya no como antes que era después de vacaciones, ya se quedaba uno más tiempo.

La finca queda en la zona montañosa de Corinto, una zona rural, me fui como 2 meses, estuve sin hacer nada, pero conocí a Fabián y “¡me traje fue un indio de por allá!”, yo pensaba que era algo pasajero, pero “el verano se fue haciendo largo”. Los últimos días antes de regresar a Bogotá fue que conocí al padre de mi hija, pero a los 15 días él venía a Bogotá a la casa del hermano, tenía entre sus planes venirse un tiempo para acá.

Durante ese tiempo nos hicimos novios, se vinculó con el proceso del cabildo de Bogotá, a la escuela de lengua propia aunque él habla nasa, me decía que el territorio esas cosas no tienen valor, que hablar la lengua ya no les interesaba, decía que acá se valora a la persona que habla nasa, que sabe de plantas, de la tradición, de tejer, de sembrar, el significado de las lunas, el viento, las nubes, me decía que acá la gente valora tanto eso, mientras allá a los jóvenes no les interesa aprender la lengua. La abuela y la mamá de Fabián le hablaron toda la vida en nasa, por eso aprendió, era su lengua materna, “literal”, la usaba a diario, pero cuando llegó a la ciudad “se estrelló con otra realidad”, “el indio vale mucho”.

Nunca había pensado en “emparejarme” con un nasa, tenía mi recelo, oía en los territorios indígenas que la mujer tenía que madrugar a cocinar a lavar, a planchar y él (el hombre) se levantaba a desayunar, se iba a trabajar y volvía con “las patitas para arriba” y ella cocine, barre, brille. Crecí en un contexto donde si necesitabas algo se pedía el favor, con educación, mientras allá era, “tráigame tal cosa” y la esposa tenía que salir corriendo a traer lo que le estuviera pidiendo, yo decía: “tan atrevido, mínimo pida el favor”, eso pasaba con mi tío y su esposa, con mis hermanos y sus compañeras, esa idea de no compartir las labores del hogar me aterraba.

Por ejemplo, mi hermano, acá él sabe cocinar, sabe hacer todas sus cosas, pero allá no lo hace porque para eso “tiene mujer”, yo le dije: “¿por qué no la ayuda a barrer al menos?”, y dijo: “no, para eso conseguí mujer, para barrer me quedo solo y no me aguanto una vieja”, entonces los indios son muy machistas. Decía que no me iba a conseguir uno, porque yo crecí en un hogar donde mi papá cocinaba, él apoyaba, crecí viendo a mi papá tender camas, lavar loza, ropa, crecí viendo mi papá realizar esas actividades sin necesidad de

pelear, por eso decía: “no me voy a conseguir un indio, porque los indios son muy atentos”, no quería eso porque yo crecí en otro contexto en donde el hombre y la mujer se apoyan de igual modo, los dos trabajan, allá “eso no se ve”.

Antes tuve otra pareja, podríamos decir: “casi un marido” porque vivimos juntos bastante tiempo, fuimos novios 4 años y vivimos juntos 8 meses, pero pues con él no funcionaban las cosas, aunque él era de la ciudad tenía ese “concepto machista”. Yo Trabajaba en el Éxito, manejaba horarios y había días que llegaba a las 11 de la noche, y uno al menos espera encontrar un cafecito o algo de la persona que está en la casa, porque si llega antes “qué le cuesta”, él llegaba y se acostaba a dormir, “se le acabó el mundo”, a mí me choca mucho eso, él no hacía nada, lo crio una tía y la tía era testigo de Jehová y en esa religión ellos le enseñaban que la mujer es la que se tiene que encargar del hogar, que la mujer no trabaja, su trabajo es su hogar; a él las hermanas le alistaban la ropa, lo bañaban, lo peinaban, “le hacían todo”, y esperaba que yo fuera igual, y yo no crecí así, entonces le decía: “nos ayudamos o no podemos”, efectivamente, no funcionó y nos separamos.

No sé si Fabián es diferente a todos, pero él deja la cama tendida y no necesito estar diciéndole nada, es muy colaborador en ciertas cosas, me ayuda con la niña, cocina el desayuno, el almuerzo y yo la comida, tal vez por eso fue por lo que yo permití que las cosas entre los dos pasarán, veía que no era como los otros, que era diferente. Aunque también creció allá, en el contexto de no pedir el favor sino simplemente dice: “tráigame”, por eso si hemos tenido choques, pero pues ayuda mucho en la casa.

#### **3.4.4. Proyecto de maternidad, criar una niña nasa hoy**

Tengo una hija de 2 años, ella fue planeada, teníamos 3 meses de novios con Fabián, éramos una pareja muy joven que apenas nos estábamos conociendo, pero tomamos la decisión, él me dijo: “¿quieres tener un hijo?” y yo le respondí que sí, sin pensar”, entonces nos pusimos a la tarea, de pronto no la pensamos mucho, pero si la planeamos, tomamos la decisión y ella ahí está.

Sentía que ser mamá era más difícil, veía muchas mamás desveladas, porque el bebé llora sin cesar, que todo el tiempo está niño enfermo, pensaba mucho eso, pero me había mentalizado en ese proceso, decía: “pues ya nosotros tenemos decidido tener la niña, no fue que llegó, fue una decisión tomada, buscada”, incluso casi no la logramos, duramos varios

meses intentando quedar en embarazo, empezamos a intentar quedar en embarazo en mayo y solo fue hasta octubre, se demoró Luciana, pero llegó encargada.

He procurado que la crianza de la niña siempre esté en mis manos, yo veía que muchas de las mamás jóvenes delegan la responsabilidad a terceros, yo decidí tener mi hija y es mi decisión cuidarla, todo el tiempo he estado con ella, nunca se la ha dejado a nadie, pues ahora estudiando se la he dejado a mi mamá, ella es la que se queda con ella en el lapso de mi estudio, en la mañana la dejo bañada y lista para el día, mientras Fabián cambia pañales, pues él *“como si madruga”*, *“como buen indígena”* lava la ropa de la bebé, pero en general ella siempre ha sido mi responsabilidad, ahora estudiando la hemos tenido que dejar con mi mamá, pero ha sido muy fácil, ha sido un proceso muy bonito verla crecer, también es doloroso porque crece muy rápido, verla cambiar, volverse más inteligente, más activa.

Me gustaría que ella pudiera comprender su lengua, que fuera muy orgullosa de su identidad, que reconozca por encima de todo que es indígena, que teja las mochilas, yo sé tejer mochilas muy poco, pero iremos aprendiendo, que sepa ese tipo de cosas, de sus orígenes, de Juan Tama, de la laguna, todo ese tipo de cosas necesarias de la identidad, también que llegue al territorio, para que se sepa viene de allá, me gustaría que aprendiera todo eso.

### **3.4.5. Rescatar las danzas nasas**

En el 2008 asumí la coordinación del grupo de danzas, después de constituirlo como tal, le pusimos reglas y orden, de ahí la capacidad de trabajar con niños, jóvenes y adultos, la danza era la forma de retornar al territorio, principalmente para los niños, igualmente al organizar presentaciones era más vistoso, más atractivo ver a los niños haciendo sus interpretaciones que a un adulto, nos fuimos centrando en los niños y jóvenes, los adultos han asumido la parte musical, ellos son los que hacen la música pero ya las danzas no.

El cabildo siempre tuvo un grupo de danzas, pero en ese momento no me gustaba el tema, porque no me sentía vinculada, exploraba muchas cosas, pero siendo muy tímida no me veía con un montón de gente detrás de mí, esperando qué hacer, tenía la responsabilidad de hacer algo bien hecho, aparte de que ellos eran terriblemente desordenados no utilizaba el traje, hacían lo que querían, entonces dije: “no quiero ser quien enjuicie la gente”.

Después inició el grupo de adultos y jóvenes, yo decía: “eso a mí no me suena”, eso de estar mandando a señoras, que algunas no hablaban español solo nasa yuwe, pensaba como explicarles, pero mi mamá y me insistió y fui entrando en el tema. No tenía mucha idea de las danzas tradicionales porque yo estaba involucrada en otros temas, pero dije - me voy a investigar al territorio- y fui buscando, preguntando, fui encontrando muchas danzas en Internet, de los territorios, pero no eran tanto danzas, sino como rituales en torno a la danza, pero esa no era la forma, no podíamos traer un médico tradicional a la tarima, entonces acudimos al conocimiento de las personas que estaban interesadas en las danzas, a preguntar en su territorio qué danzas y hacían, cómo danzan, aparte yo formé mis bases en las danzas en Internet, así encontré que las danzas nasas eran basadas en movimiento de repetición de animales, se hacen figuras de animales, trabajábamos el rombo, el caracol, cosas así.

A partir de allí empezó esa formación, había mucho interés en el orden, la coreografía, que saliera perfecta, más adelante ya quise hacer algo mejor, en ese momento también era muy difícil porque tenía 3 señores que no hablaban el español, no me entendía nada, entonces tenía que acudir a un tercero para que tratara de explicarme, necesitaba a alguien que hablara español y nasa, y bueno así trabajamos.

Con los niños también fue interesante, al principio eran súper tímidos, les daba pena, estaba bien interesada y fueron entrando poco a poco en el proceso. Hicimos como un tejido de todas las experiencias, trabajamos una canción que se llama piecito, es una canción muy movida, es una rutina de movimientos y es de la tradición de Morales Cauca, esa canción es muy difícil, tiene una maldición, nunca nos ha salido bien al presentarla.

Nos presentábamos en donde necesitan indígenas, aparte las presentaciones generan un ingreso que les satisface mucho, porque ganan un recurso desde pequeños, eso refuerza la idea de presentar algo bueno, que traiga el territorio, esto nos ha llevado a conocer las danzas, antes les gustaba ponerse la camisa por fuera del pantalón, no ponerse el sombrero, ya no hacen eso, ya entienden los significados, entonces ya no es solo el dinero sino para que tengan de cierta manera una identidad, a los niños no les gusta el tema de la reunión, pero bailar es distinto.

Acá se vuelven a valorar las cosas, si quieren aprender, muchas compañeras han venido, se dan cuenta de que acá todo eso tienen un valor, mientras en el territorio están con el pelo “pintado de mono”, allá dicen que “son morenas, no indias”, y cuando viene para acá,



---

se estrellan, saben que acá valen mucho, que las tradiciones generan ingresos, que generan respeto. Por ejemplo tenía una compañera acá, estuvo viviendo un tiempo, venía a explorar un poco por aquí en Bogotá y se estrelló con el contexto indígena, ahora de regreso al territorio se da cuenta de que lo indígena vale, ahora trabaja con el cabildo de allá, le interesa el tema indígena, cuando antes solamente le importaba la coca, el café y tener plata, lo indio nada que ver, ahora me decía que una mochila que allá vale 10.000 pesos, acá vale 200.000 o 300.000 pesos, allá muchos no valoran, “cuando vienen acá se estrellan”.

## 4. Cuarto capítulo. La discriminación no ha terminado. Reflexiones de mujeres adultas

En este capítulo se presentan los relatos biográficos de mujeres nasa adultas migrantes, aquí se detallan los relatos de 3 mujeres, en un rango etario que va de los 50 a los 60 años, ellas nacieron en el departamento del Cauca, una en la zona Tierradentro y las otras en la zona norte del Cauca. Al igual que en el capítulo anterior, estos relatos se posicionan desde la intimidad de las mujeres y sus subjetividades, con ellos no se busca hacer generalizaciones sobre las situaciones y condiciones que afrontan y experimentan las mujeres de la nación nasa, solo (re) conocer experiencias de vida.

El encuentro de estos 3 relatos se encuentra vinculado a las políticas nacionales del blanqueamiento, a la emergencia del movimiento indígena en el Cauca, al mercado laboral indígena que asumen las mujeres nasa. También se buscó brindar un acercamiento generacional a las experiencias de las nasas frente a los procesos que consolidaron los movimientos étnicos, donde puede ser consistente, como afirma Jimeno (2006) sobre Palechor, se produce un proceso de toma de conciencia, que pasa de reconocerse como campesino, a indígena y después de su grupo étnico<sup>46</sup>, aquí para ellas entre la campesina, la indígena y la nasa se producen tensiones.



---

<sup>46</sup> En el caso de este trabajo, una biografía de Juan Gregorio Palechor, el reconocimiento como yanacona, otro grupo étnico del Cauca.



**Serie de fotografías 5 mujeres nasa del rango etario (50 a 60 años)**

Los ejes que guían el capítulo son, etnia, entrelazada a género, migración y diáspora. Se encuentra en primer lugar el relato de Oliva, nacida en el resguardo López Adentro en Corinto, donde se produjo un proceso de recuperación de tierras por medio de recuperaciones entre las décadas de los setenta y ochenta, ella fue, fundadora, gobernadora y consejera mayor del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, llegó a la ciudad a finales de la década de los setenta del siglo XX.

A continuación, se presenta el relato de Benilda, oriunda del Resguardo Wila, en el municipio de Belalcázar, también llamado Páez, ella vivió junto a su familia la avalancha del Río Páez, lo que enmarca su proceso de salida del territorio, junto a experiencias de su vida, llegó a la ciudad de Bogotá aproximadamente hace una década. Finalmente, se encuentra el relato de Ceneida también nacida en el resguardo López Adentro en Corinto, quien llega Bogotá en la última década, y trabaja como interna o empleada doméstica por casi 7 años.

Cada uno de los relatos buscó hacer evidente la investigación colaborativa, no era asunto de posicionar el relato como evidencia de hipótesis, con este trabajo se buscaba crear relatos coherentes sobre procesos de memoria y experiencias de vida, por ello hay censuras y selección de aspectos que resaltaban las mujeres, como se eximirá a partir de este punto, con el relato de la exgobernadora del Cabildo nasa de Bogotá.

Oliva fue autoridad tradicional del Cabildo nasa de Bogotá hasta el año 2013, en los encuentros que sostuvimos para consolidar su relato biográfico, resalto siempre el liderazgo junto a Fidel (compañero) en la iniciativa de construcción de una asociación de indígenas paeces en la ciudad de Bogotá hacia el año de 1989 en la localidad de Kennedy, ante las dificultades que vivían en la ciudad en términos de accesos a política social básica, el relato

de Oliva se posiciona entre el liderazgo, las dificultades para ejercer el mismo, sus memorias frente a llegar a Bogotá y vivir como mujer indígena. Con ella conversamos varias veces en su casa en el barrio Ciudad de Cali en la localidad de Kennedy, en la que vive con sus dos hijos menores, su nieta, la pareja de su hija, una sobrina y su compañero, este es su relato.

## **4.1. Entre el conflicto armado y el liderazgo en la ciudad**

(Relato de Oliva)

Para entender a los nasa en Bogotá hay que ver que para nosotros los indígenas en cualquier trabajo hay mucha explotación, cuando yo llegue empecé trabajando como operaria de máquinas y la explotación era demasiada, me encontraba con muchas amigas que llegaban, me visitaban y contaban muchas penurias, eran explotadas y maltratadas al trabajar en casas de familia o en la producción de flores, “*india*” era un insulto, no había una forma de exigir unos derechos, porque nuestra situación en la ciudad estaba invisibilizada, viendo todo nos empezamos a organizar en la ciudad, conocíamos senadores indígenas, representantes, pero no había una forma organizativa que recogiera las necesidades y problemas de los indígenas en la ciudad, en ese proceso he sido gobernadora y consejera mayor, ahora tengo 59 años, pero alcé el vuelo a Bogotá desde los 24 años y mis 4 hijos ya crecieron acá, llegue acá en 1978.

### **4.1.1.El territorio y las primeras salidas**

Nací en Corinto Cauca en el resguardo López Adentro que queda en la vereda Media Naranja La Laguna, mi mamá y mi papá eran nasas de Toribio, mi mamá de un sitio que se llama Lona de Paja, mis abuelos eran de Toribio y Santo Domingo en Tacueyó, ellos tenían la costumbre de tener territorio de clima caliente y frio, tenían una casa en tierra de clima caliente y fincas en clima frio, porque sembraban cosas diferentes, en lo caliente yuca, en lo frío maíz, y se combinaban las dos comidas, la legumbre nunca faltaba, tenían ganado y cerdos en clima caliente, porque la carne era importante en la comida, cuando no había carne se iba a cazar, o solo porque ya no querían “comer en corral”, o también a pescar por ahí a las 9 de la noche, hacían minga y se iban hartas familias, hacia las 3 o 4 de la mañana, subían con bultos de pescado, luego hacían minga para pelarlos, lavarlos y repartir,

---

repartían a todos por igual, también lo que se cazaba, o cuando se moría una vaca, se pelaba y repartían a todos.

Pero después les quitaron mucho las tierras, y luego empezó la odisea para recuperar eso, no aprendí la lengua porque estuve mucho tiempo afuera, y bueno tampoco se enseñaba, los mismos curas en las escuelas castigaban a los niños porque hablaba el idioma propio nasa, los curas castigaban a la gente, entonces todo eso hacía que los papás no les enseñarán a los niños el idioma propio, muchas cosas se habían dejado, eso que mi papá era médico tradicional y mis abuelos también, le hacían guerra al indígena, y les había tocado renunciar a muchas cosas.

Mi papá sabía la medicina por mi abuelo, porque él era el único hijo, el varón, por eso la gente llegaba a la finca para curar los niños enfermos, hoy en día yo conozco las plantas porque recuerdo y veía que era lo que mi papá sembraba, sabía muchos remedios: para tosferina, sarampión, viruela para cuando estaban descuajados, o estaban asustados, sabía sobre el parto normal, para que la mujer no sufriera. Recuerdo mucho que había un árbol que se llamaba cucharón, de ese árbol bajaba sus plantas de medicina porque tenía un misterio, era el arco, a medida que el árbol se fue enfermando mi papa también se fue enfermando y el día que falleció el árbol también se cayó, nosotros veíamos todo eso, pero a ninguno de nosotros se nos daba por aprender, pues mi papá decía que eso ya no era necesario con la tecnología, pero sabíamos cosas, sabíamos si había peligro, sentíamos las señas, esas se sienten en la piel, se podía saber si venía gente mala, o también los sueños.

En el territorio nosotros nos acostumbramos desde muy niños a trabajar igual con los padres, hacían que uno se levantara temprano, mi mamá a las 3 de la mañana nos levantaban a las mujeres, a mi hermana y a mí, también a una prima que mi mamá había criado porque una hermana de ella falleció, quedó de bebé muy pequeña, mi mamá crio a la sobrina junto con nosotros, ella le decía, “mamá a mí mamá” porque nunca conoció la de ella.

Uno se levantaba con sueño, tenía que irse a bañar, después ayudar a moler el maíz para hacer arepas, alistar el maíz para el almuerzo porque se comía mucho, o desgranar el frijol para el almuerzo. Era costumbre que a las 6 de la mañana tenía que estar el almuerzo y el

desayuno, eso hacía que nos demandaran más, fuera de eso como estábamos estudiando nos demandaba mucho más tiempo; mi mamá sola no podía hacer todo, por eso había que dejarle adelantado el almuerzo, los hombres desayunaban a las 6 de la mañana cuando se iban a trabajar y nosotros arrancamos a estudiar a la escuela, pues que era bastante lejos.

Hacíamos todo eso para que a mi mamá no le tocará tan pesado, ya que en el campo la mamá tenía que ir a la finca, buscar el plátano, la yuca, todo con lo que iba a cocinar, fuera de eso, la leña para el fogón tocaba dejar listo lo de un día para otro, uno se acostaba muchas veces cansado. Estudiábamos de 7 de la mañana a 3 de la tarde, a esa hora se ponía uno hacer tareas rápido, almorzaba rápido y hacía tareas, después tocaba ir a buscar la leña, “se acostumbraba a correr”, a traer la comida para darles a los curies, muchas veces a las 7 de la noche, con una vela se terminaban las tareas, eso en la rutina en el campo no se siente cansancio.

Las escuelas siempre fueron lejos de la casa, tocaba caminar muchísimo, muchas veces el invierno era pues espantoso, y ¡las caminatas que nos tocaban!, pero “pues tocaba”, uno siempre soñaba con prepararse, y aunque tenía mucho trabajo en la casa, buscaba cómo irse de la casa, para poder descansar, lo que se podía hacer en la escuela, en la casa todo el tiempo era oficio, no se podía estar quieto un momento porque “*ya le estaban poniendo oficio*”, así uno desde muy niño aprendía a cocinar, y a lavar la ropa de uno, mi mamá nos enseñó porque supuestamente la mujer tenía que aprender a ser todo, y si uno descansaba un momento, en vez de estar jugando, tenía que hacer tejidos, ella nos ponía mucho oficio en la casa y apenas le quedaba a uno un tiempito, era para hacer arte propio.

En la escuela si se jugaba todo lo que uno quería en horas de recreo, por eso se prefería estar por allá, porque el trabajo en la casa era bastante pesado y los padres no permitían que uno estuviera por ahí jugando, en la escuela La Heroica solo había primaria, era una escuela privada. Antes si estuvimos en una escuela que se llamaba Media Naranja, pero ahí se perdió mucho tiempo y los calendarios no nos gustaban porque llegaba el tiempo de la cosecha de café y estaba uno todavía estudiando. Me fascinaban los tiempos de cosecha de café, porque mi papá nos decía: “*si quieren plata vayan cojan café para ustedes*”, en cosecha había muchísimo café y aprovechábamos esa plata, por eso nos gustaba estudiar en la escuela privada que era cristiana evangélica, tenía un calendario que en tiempo de esas cosechas ya estábamos en vacaciones y se podía trabajar en cosecha.

La mayoría de niños preferían estudiar en esa escuela que era cristiana, pero era muy lejos del sitio donde vivíamos, era una escuela cristiana que era de la Unión Misionera y tenían muchos principios, solo enseñaban español, recalcaban mucho el español, referían, que *“muchos niños que hablaban nasa hablaban mal el español”*, entonces el profesor tenía la tarea de ponerse a enseñar bien al niño a hablar el español, por eso no dejaban hablar nasa “porque el niño que hablaba nasa hablaba y escribía mal el español”, y los profesores no entendían nasa yuwe porque eran del Valle o de Popayán, en esa escuela era así.

En la escuela estudiaba con 2 hermanos menores, mi hermana ya estudiaba en otra parte porque había terminado y a ella desde muy niña la cogió la misma iglesia y se la llevó a una familia cristiana de Palmira, allá le dieron educación, por eso ella estaba en el valle. Mis 2 hermanos me seguían a mí, estudiábamos juntos, pero se nos cargaba mucho el trabajo en la casa, ya en ese momento mis 2 hermanos grandes ya estaban por fuera de la casa, por la situación económica, había muchísima pobreza y fuera de eso, a mi abuelo, un señor de Santander de Quilichao, le había robado más de la mitad de la finca por eso estaba muy pequeña, era muy poco lo que se daba.

La situación económica hizo que mi papá, se ganara la plata trabajando en otras fincas para poder medio vivir, por eso vivía “de finca en finca”, aparte de eso, nos habían llegado vecinos de Santander de Quilichao, eran los blancos que le había robado la finca a mis tíos, se robaban lo poquito quedaba la finca, el plátano, las mazorcas, las gallinas, se lo robaban o envenenaban a los animales, eran malos, como eran vecinos de nosotros no podíamos hacer nada, ahí se ve cómo empezó la situación difícil, eso hacía que nosotros nos fuéramos a estudiar la escuela cristiana, pues allá había una cantidad de programas que ayudaban muchos a los indígenas, había muchos apoyos y nos enseñaban muchas cosas que eran buenas para nosotros.

Era adolescente cuando estaba la situación tan difícil, en eso me llevaron al Instituto Bíblico, en Silvia, Cauca, para estudiar año y medio, tenía 13 años y después me llevaron para Armenia, otra profesora me llevó a estudiar, pero ¡no cumplió!, me puso a trabajar en servicio doméstico, se aprovechó de ese conocimiento que yo tenía porque era muy ágil en los oficios, me rendía mucho, entonces me explotaba, y empezó el maltrato, entonces yo me le aburrí, estuve unos meses y volví a Corinto.

Cuando regrese a la casa se estaba poniendo bastante fuerte el movimiento M19, muchos jóvenes indígenas se estaban yendo por la situación económica con el M, y a nosotros también nos empezó a gustar todo ese cuento porque la gente se iba por allá y *“le iba bien”*, ellos les dieron trabajo a mis hermanos, los pusieron a picar clavos y puntillas, pero uno no sabía para qué era, después nos enteramos que eso había sido para hacer bombas o minas, como yo había estado en varios lados fuera de la casa, me decían, *“por qué estuvo un tiempo perdida”*, cuando volví, todo el mundo preguntaba: “dónde estaba”, ahí empezaron los señalamientos, decían: *“andan con la guerrilla, andan con el M19”*, mi mamá por eso nos mandó definitivamente para el Valle para Palmira.

Mis hermanos estaban corriendo peligro por el señalamiento, la gente no investigó la verdadera razón por la cual uno no estaba por ahí, o si lo engañaron. Para ellos yo andaba ya con ese grupo, y pues el M19 tenía muchos muchachos conocidos que ya estaban metidos en el grupo, inclusive primos, y familia ya estaba metida en eso, por eso decían que nosotros también andábamos en eso, en eso, mi mamá nos saca y nos llevan definitivamente a Palmira, y allá me acabé de criar.

Tenía 17 años, pagábamos arriendo con mi hermana, ella ya había aprendido muchas cosas y se había puesto a estudiar enfermería, entonces ella pagaba el arriendo, había otras muchachas nasa que también estaban en riesgo y vivamos todas en Palmira. Allí empecé de nuevo a estudiar el bachillerato y por ahí me mantenía en el trabajo que me saliera, salió trabajo en una fábrica despulpadora de frutas, para hacer jugos, se llamaba Fruterba, fue mi primer trabajo, pero como yo ya había estado estudiando, sabía manejar máquinas, sabía muchas cosas, porque desde la escuela cristiana nos habían enseñado hasta panadería, también habíamos pasado por la CVC (Corporación autónoma regional del Valle del Cauca) y allá nos dictaron talleres de mejoramiento de arte propio, ya sabía muchas cosas cuando llegue a Palmira, también a bordar a mano, y allá trabaje hasta los 22 años.

#### **4.1.2. Para Bogotá, arranque detrás del marido**

Conocí a Fidel en Palmira y yo no lo dude, dije aquí está mi cambio de vida, porque yo un marido indígena no quería, a mí nunca me gustaron los indígenas como maridos, tuve muchas oportunidades de haberme casado allá en el territorio, pero nunca me gustó el hombre indígena porque es “excesivamente machista”, sobre todo con las mismas



indígenas, ellos son más nobles con una mujer que no sea indígena, que sea blanca, en cambio, entre los mismos indígenas, ellos maltratan y humillan mucho. El indígena tiene a la esposa como esclava, se dedica a decir: “¡póngame, tráigame!”, y ella ¡corra!, por ejemplo a mi mamá, mi papá le ayudaba, ¡pero eso era maleducado!, mis tías no querían a mi mamá porque mi papá le ayudaba muchísimo, decían que los hombres no eran de la cocina, porque los esposos de mis tías eran así, ellos nunca pisaban la cocina, eran excesivamente machistas con las esposas, yo los veía regresar a las casas con “sus otras viejas”, sus amantes, pero a la mujer si alguien siquiera la miraba ya “¡era una vagabunda!”.

Pero él (Fidel) se fue a la universidad en Bogotá, y mi mamá me decía: “la mujer debe estar donde está el marido, no así solas, porque si su marido está por allá, ¡no ande sola!”, eso fue lo que también me convenció de venirme, porque también mi mamá me regañaba mucho, me decía, arranque detrás del marido, no lo deje solo-, por eso hice el empeño de venirme. A nosotras mi mamá nos crio diferente, porque a ella ya le toco fue crecer con blancos, porque como perdieron las tierras, por los famosos “Pájaros”, que eran un grupo armado, los paramilitares de esa época, eso se apoderaron de las tierras, eran paisas, de Medellín, esa gente les robó las tierras a los indígenas, “eso fue cuando Rojas Pinilla”, ellos se rebelaron, pero fue peor, eso hizo que el papá de mi mamá muriera joven, de pena moral de no tener tierras, y la abuela y mi mamá se quedaron solas, arrimadas donde una hermana, entonces a mi mamá desde muy niña se la llevó una familia de blancos a trabajar, por eso prácticamente mi mamá perdió su identidad, por ejemplo la lengua.

Uno llega a Bogotá, pero la costumbre no se pierde, acá sigo madrugando, con casi la misma rutina de trabajo, sigo trabajando en fábricas, por lo que me toca madrugar, hacer el almuerzo, lo que voy a llevar, me toca dejar listo lo de los hijos, y los fines de semana a las 6 de la mañana ya me he levantado, y algo me pongo a hacer, no me quedo en la cama, esas son las costumbres de uno, andando por ahí para que se tomen al menos un tinto con un pan, o me pongo con el arte propio. Pero entre semana siempre fue de madrugar, trabajando en una empresa, a las 7 ya estaba en la empresa trabajando, a veces se salía muy tarde.

En Bogotá, empecé a vivir la explotación de la mujer indígena, pero la mayoría de veces no es de los patronos sino por parte de otros subalternos, por el hecho de uno ser indígena, le recargan el trabajo, creían que porque uno es indígena tiene que trabajar más que las mujeres blancas, hacer los mandados, pagar los recibos, en unas fábricas me recargaban el trabajo, me recargaban los horarios, era yo la que se tenía que quedar, y las blancas se

podían ir temprano. Entonces uno empieza a ver la explotación y discriminación, porque uno no era bobo para no darse cuenta de la forma en la que lo discriminaban, pero así seguimos trabajando, pues necesitábamos.

Encontré trabajo en fábricas grandes, llegue a Coltricol, en la época de Pablo Escobar y Gacha, eso había muchísimo trabajo y usted llegaba a pedir trabajo y mientras fuera joven y tuviera experiencia “no le decían que no”, de una le daban trabajo con buenos sueldos, cuando llegue de una me dieron máquina, me pusieron abordar, trabaje en una de esas fábricas donde solo se bordaba de ropa, en ese tiempo estaba Jimmy Salcedo, yo era la que bordaba esos vestidos brillantes, a pura maquina por eso me querían muchísimo, tenía mucha creatividad para todas esas cosas.

Para mí nunca fue difícil buscar trabajo, donde yo llegaba era bienvenida, pero vi muchísimo la explotación, otras compañeras que habían llegado a trabajar a casa de familia, eran humilladas, compañeras que también se habían venido de allá me las encontré, habían estudiado conmigo en la primaria en la escuela cristiana, ahora estaban acá, tenían esposos, y eran humilladas hasta por los mismos maridos, por situaciones económicas, tenían ya hijos, y los maridos las maltrataban, entonces no sabían a quién acudir, una me contaba que le decían “india” y tenía que trabajar más, pero pues yo sí tenía buenos trabajos con mi buena quincena, pero estaba muy pendiente de ellas, la situación es muy crítica, pero nunca yo pensé que iba a llegar el día de trabajar por mi gente, nunca pensé en eso, simplemente trabajaba y observaba la forma en como uno se sentía tan discriminado, tan maltratado y explotado.

Otro de los problemas en las fábricas era que había épocas donde a uno no le pagaban, decían que la fábrica había quebrado, que estaba embargada y que no se podía pagar, eso paso varias veces, pero ya tenía amigas de otras fábricas o con las de personal, a uno le avisaban a tiempo que la fábrica tenía problemas y entonces “pasaba la carta” antes de que la embargaran, eso hacía que a algunos compañeros se pusieran en contra, o cuando me tenían envidia, entonces uno escuchaba, “eso fue la india”, uno las oía decir eso, eso era difícil, pero no era casi nada comparado con lo que decían otras compañeras del Cauca.

### **4.1.3. La organización y sus problemas**

De esas experiencias nace la idea de la asociación (la Asociación Indígena Páez, ASOINPAEZ), una forma de exigir derechos, porque la necesidad de organizarnos estaba ahí, porque no había una forma organizativa que recogiera los indígenas en la ciudad y se

pasaban muchas necesidades y problemas; entonces con unos amigos y Fidel, tomamos la decisión de hacer una organización, invité a un poco de compañeros nasas, pero pues ellos no les interesó mucho, yo tenía harta familia acá, y conocía a otros que eran mi vereda, ellos si querían que hiciéramos la organización, por eso inicialmente se compuso de familia, primos de tercer y cuarto grado, eso hace ya alrededor de 25 años.

Fidel trabajaba con políticos, por eso había contactos yo lo acompañaba a reuniones de políticos donde bailaban, tomaban hasta la madrugada, porque en campaña “eso derrochan”, eso hacía que entráramos en todo ese cuento de política. Cuando iniciamos estaba el senador Gabriel Muyuy, del MIC, Anatolio Quirás, y Lorenzo Muelas, pero ellos solo hablan de los ingas, nosotros no existíamos en Bogotá, no había ninguna representación ahí, íbamos al Ministerio del Interior, donde estaba Gladys Santoyo, y le mostraba la situación que vivíamos nosotros los paeces, allá estábamos a cada rato, me empezaron a ver en ese movimiento, a causa de eso me reconocían como lideresa.

En esa actividad de Fidel, yo me llevaba a todas mis compañeras de la fábrica, les tarjetas de invitaciones, volantes para los almuerzos, refrigerios, lo que fueran a dar, ellas eran felices andando conmigo, a mí me servía porque llevaba gente y ellas se divertían. Cuando nos invitaron a un carnaval, estaba Gabriel Muyuy, eso fue en la sexta, cuando el Cabildo Inga estaba recién registrado, en esa fiesta me encontré con “un poco” de nasas, y había gente del Ministerio del Interior, y políticos, yo viendo todo eso fue cuando le dije a mis compañeros nasas que nos organizáramos nosotros también, pero a ellos como que no les parecía, ninguno “paró bolas”, y eso siguió así, pero después vino un montón de gente del Cauca por la situación económica, yo hablé con mi papá, y me dijo: “mire que bueno sería que se organizaron, recuerde como nosotros hemos luchado con sus abuelos y los familiares de su mamá y con otra gente organizamos el cabildo de Tacueyó, defendiendo los terrenos de Pan de Azúcar”, claro ellos hasta en un periódico de un noticiero aparecieron, y en Tacueyó mis tíos todos pertenecían a cabildos, habían estado en organizaciones campesinas, el abuelo de mi mamá había sido de los fundadores de la organización campesina para defender las tierras, luego de ahí salió otro movimiento y se fueron reuniendo hasta que se formó el CRIC, como ellos habían estado en esos cuentos, eso sirvió para que la gente se uniera.

Hicimos la primera organización antes de conformar la asociación, se dieron los primeros pasos crear la asociación, empezamos a asistir a reuniones, así anduvimos, pero no teníamos registrada la organización, pero ya la asociación estaba participando en muchos

espacios, lo único que no teníamos era Registro de Cámara de Comercio, después se reconocía a la asociación, pero necesitamos otra figura más fuerte que era el cabildo. En el 2002 no reunimos y organizamos un cabildo, empezamos a trabajar ya como cabildo, como con esa figura propia, de autoridades, queríamos dar a conocer lo que era la cultura nasa, de nosotros en la ciudad, a hablar del objetivo de nosotros organizarnos, de nuestras visiones y sueños, entre el 2001 y el 2003, arrancamos proyectos, y ahí nos fuimos metiendo más en alianza con las organizaciones no indígenas pues ya conocíamos muchas organizaciones indígenas, pero no había como una posibilidad de apoyo económico, por eso el proceso fue más amplio.

En el 2004 nos llamaron porque se iban a registrar 4 cabildos, pero nosotros nos retiramos porque Ati Quigua, nos ponía muchas condiciones y los nasas no tenemos procesos por cuestiones de padrinos políticos, ni para que nos estén manipulando, nosotros toda la vida hemos sido independientes, y salimos de ese proceso para seguir trabajando solos, hemos participado de un protocolo que nos reconozca como nasas, pero bueno de todo eso salió ASCAI, aunque nosotros nos retiramos de ese proceso, seguimos con un pleito para que el Ministerio omita el acto administrativo de inscripción y registro del Cabildo nasa de Bogotá y ser entidad especial.

El trabajo en el cabildo ha sido satisfactorio, se han logrado muchas cosas, pero hay gente que no lo ve así, no comprenden que se ha operado con muy pocos recursos todo el tiempo ante los obstáculos que nos han puesto, todo el tiempo quieren como “recibir y recibir”, eso ha sido para problemas, más que todo los nasas del Tolima, muchos que acá viven en Usme, tienen como la misma costumbre del “pijao”, solamente es “deme y deme”, son los que menos aportan, nunca están en las reuniones, pero también son las personas que más critican, en cambio, yo me aguante 12 años trabajando prácticamente sola, con la ayuda de Fidel, en el proceso, hay apoyo de muchas personas pero tantos problemas realmente cansan.

La mujer nasa tiene un potencial de sabiduría y conocimientos porque ha estado muy ligada a la participación, a la lucha y la resistencia. Ellas deben seguir participando en el proceso del Cabildo, las mujeres que vienen en camino son grandes líderes, están en la lucha. Que las mujeres sean autoridades es una gran oportunidad para poder tener un buen proceso.

En ocasiones las autoridades no divulgan cosas porque no les conviene, pero las mujeres nasa, siendo autoridades siempre decimos lo que sentimos, lo que pensamos y queremos,

governamos como amigas, como mujeres, esposas, mamás y hermanas, así gobernamos nosotras, por ejemplo, cuando fui gobernadora, nosotros fuimos un gobierno de puertas abiertas, y yo en mi casa hacia todas las labores de mamá, esposa, amiga, en cambio el hombre gobernador a la casa llega también como autoridad, nosotras dentro de la casa llegamos a asumir todos los roles de la casa, estamos pendientes de que falta, de los hijos, y es muy parecido con la comunidad, porque como uno conoce las necesidades en la casa entonces sabe que otras familias también están sintiendo esa misma necesidad. Las autoridades deben buscar oportunidades para las mujeres que tienen tantas necesidades, problemas de violencia en la casa, discriminación en el trabajo, vidas duras acá en la ciudad.

Siendo autoridad uno se da cuenta como se pierde la identidad cuando se llega a la ciudad, a los padres se les olvida que en una ciudad el riesgo de perder sus hijos es más grande, y eso pasa no solo con nosotros, también a otros pueblos, he conversado con muchas amigas ingas y ella cuenta que el desastre de la cultura inga ha sido la bebida, las del pueblo misak-misak cuentan sobre la violencia, sus maridos toman mucho, y se acrecentó la violencia intrafamiliar, el maltrato, aquí los jóvenes aprenden muchas mañas, por eso también hay violencia de los hijos con la mamita, porque ella no sabe ni leer ni escribir, entonces la maltratan, mientras en el campo los hijos son trabajadores en la ciudad se vuelven vagos, y cuando eso pasa llaman a la mamá, pero no preguntan por el papá, se cree que la mamá tiene la única obligación de enseñar, y él solamente se limitó a engendrar, se le olvidó tenía la obligación de educar a sus hijos y darles lo necesario. Otra de las cosas es que hay compañeros que están acá, han sido líderes en el territorio, y por tener esos liderazgos les gusta mucho las otras mujeres, eso se convierte en irresponsabilidad en el hogar.

## **4.2. Hasta aquí me trajo la violencia de un hombre**

(Relato de Benilda)

Nací en el Resguardo Wila, ubicado en el municipio de Belalcázar en el Cauca, mi nombre es Benilda Yoino, mis abuelos me criaron hablando todo lo que es “el páez”, en esa época no era nasa, era la lengua páez, y en realidad aprendí a hablar español ya grande. En la casa el páez era lo cotidiano, cuando llegaban personas de otros lugares mi abuelo hablaba en español, más que todo por la época de cosecha.

---

En mi vida fue trascendental el abandono de mis padres, tuve otros 3 hermanos, pero hijos de otro papa, mi mamá nunca me reconoció como hija, me desamparo totalmente, nunca tuve cariño de mamá, ni menos de papá. Según mi mamá él se murió cuando ella estaba en embarazo, “se murió”, ella me decía así, yo no sé si fue cierto, por lo que mi infancia fue en la casa de mis abuelos.

Recuerdo mucho que mi abuelo iba de Páez hasta Popayán descalzo, a pie. Tendría yo 7 años, mi abuelo sembraba mucha papa y cubios, “es que dicen acá”, todo eso cultivaba, duraznos, y sacaba a caballo todo hasta Popayán, a vender allá, “a pie”; él me llevó a la escuela, allá estaba aprendiendo español con las profesoras, pero aprendí muy poco.

Mi abuelo era capitán del cabildo, entonces a mí me llevaban a todo, hacían minga, llegaba la gente de todo lado a ayudar, el cabildo siempre tenía ganado o criaban ovejos. Entonces en esas mingas eran de trabajo, de limpiar los campos, sembraban trigo, trigo negro se cultiva allá, y se trilla allá, se saca una harina orgánica porque es cultivada allá, sin químicos. Entonces mi abuelo invitaba a la gente, hacían una siembra grandísima, como de 3 o 4 hectáreas de trigo, cuando ya estaba el trigo, la misma gente era convidada a cosechar el trigo, lo trillaban y hacían pan, en horno de allá como hacen los indígenas, hacían pan y a toda la gente que iba a ayudar en la minga, le compartían pan, le daban café, cocinaban mote con carne y le servían a la gente. Mi abuelo era el que organizaba eso porque era función del capitán del cabildo, en ese tiempo parecía que había más unión y había más respeto entre mayores.

Mi abuelito murió cuando yo tenía 8 años, le dio un infarto, entonces mi abuela ya se quedó conmigo no más, y empezó a darme “puro garrote”, me aburrió y me fui cuando tenía 10 años de la casa, por eso no pude estudiar, porque no tuve ni papá, ni mamá que me apoyara, mi infancia fue “solo trabajo”. Mi abuela era muy difícil, cuando me castigaba me quemaba, hasta ahora tengo las cicatrices porque ella me quemaba cuando iba para la escuela, y cuando llegaba por la tarde también, me decía que yo no ayudaba a trabajar en la casa y me castigaba. Me decía “usted para qué estudia, usted no sirve para el estudio, que las mujeres no tienen necesidad de estudiar, que solamente los hombres podían”, eso decía mi abuela y por eso me dio garrote.

Entonces me fui de la casa a los 10 años, en ese tiempo venía mucha gente de Popayán a comprar durazno, porque por allá es tierra templada y se da mucho el durazno, una señora siempre venía a comprar durazno, pero por bultos, entonces le dije que quería ir a trabajar allá, con esa señora que venía de Popayán, ella me llevó y me dejó por allá en Popayán, donde una amiga mía, con ella estuve 5 años, en una casa de familia, con una señora sola, ahí aprendí a hablar español, al principio yo era “mudita – mudita”, pero ya después hablaba español, pero a lo último me quería hasta pegar la señora, ya decía que ella “me quería educar”, pero, “¿de qué manera?”, empezó a pegarme, a golpearme, entonces yo le dije: “no, a mí no me puede venir a golpear nadie, porque usted no es nada para mí”.

Ahí decidí irme para Cali, y desde ahí yo ya anduve fue ¡voltiando!, ¡voltiando no más!, tenía 15 años, trabajé un año en Cali, pero también iba al resguardo con mi abuela, así fue hasta cumplir 18 años, todo el tiempo trabajé en casa de familia, cuando descansaba visitaba el resguardo y a la gente, pero cuando fui a sacar la cédula, fui a Santander de Quilichao y me quedé un año allá trabajando en casa de familia.

A los 19 años estuve en el pueblo con una profesora, acompañándola en las labores, ahí fue cuando conocí al papá de mis hijos, yo iba a visitar, así por un ratito a mi mamá y mi abuela, así andando fue que él me conoció. Cuando uno está joven, todo le parece fácil, y la falta de conocimiento hace tomar malas decisiones, sin papá, ni mamá que me hiciera ver las cosas, entonces a mí se me hizo fácil creer lo que él me decía.

#### **4.2.1.No quería tener tantos hijos**

Me casé a los 19 años, si por hoy, si el tiempo se devolviera, digo que nunca me casaría, “prefiero ir de monja”, él era capitán en el cabildo, pero como allá hay tanta manipulación, para mí en los cabildos, en comunidades indígenas no hay realmente verdadera ley, ni autoridad. En la calle hablaba bonito y en la casa también había maltrato. Entonces pensaba que casándome de pronto tenía una compañía, con quien dialogar, con quien hacer planes de salir adelante, pensaba así. Porque como los abuelos decían que el matrimonio era para toda la vida, pero desgraciadamente me casé con una persona equivocada, entonces las cosas no funcionaron.

Con él duré 15 años, pero durante ese tiempo no hubo comprensión, “solo lo que él decía no más” y no hubo confianza, ese diálogo, ese cariño de esposo yo nunca lo tuve, con eso

---

pienso que poco a poco el cariño que uno tiene hacia la persona se va muriendo, porque el cariño, el respeto, el afecto se cultiva, pero cuando no hay esa armonía se muere la confianza que de pronto algún día se tuvo.

A los 20 años nació mi primer hijo de los 6, yo con 2 hijos casi me muero en el parto, y quería planificar, hacerme operar, pero en las comunidades indígenas hay mucho machismo, entonces creen que la mujer es solo para parir unos 20 o 50 hijos, no más. En muchas de las comunidades indígenas no lo dejan planificar, ni operar, ni nada, “deciden en nombre de las mujeres”, y si uno llega al hospital para ellos es una ofensa.

Una vez cuando ya tenía el segundo hijo, yo le dije a mi marido, “voy a planificar porque imagínese con tantos hijos”, entonces me dijo que no, me manipulaba con un montón de mentiras, decía que “eso le da cáncer en la matriz, le da cáncer yo no sé dónde, y si usted se enferma hay si yo demando los médicos, le hago un mundo de escándalo”, decía, eso me daba hasta miedo y pena porque yo decía, “¡que vergüenza!”.

Nuestra casa era en una finca en Belalcázar, como a 2 horas del pueblo de Páez, más que todo pues vivía en la finca, porque como mi esposo era docente, entonces mantenía trabajando en un seminario de los curas para sacerdocio, enseñaba todo lo que es la lengua páez y otras materias, y mi vida fue todo el tiempo ahí en la finca, mis hijos todos fueron ahí del campo, nacieron ahí, así en la casa, yo nunca los tuve en el hospital. Los partos fui yo sola y una vez con partera, los he tenido sola a ellos, sola yo he tenido mis hijos en la casa, la única que nació en el hospital fue Sandra, la última porque se me complicó, a la hora del parto el cordón se enroscó y no pudo nacer, toco llevarla al hospital.

De resto todos nacieron en casa, yo misma me atendía, y los tuve sola en la casa más que todo, las mujeres indígenas decían que nunca iban al hospital, en mi época casi no ocupaban los hospitales, rara vez de pronto iba alguien (de la familia) al hospital, pero la mujer menos, mi abuela decía: “uno tiene que ser muy berraco (col, Colombia: valiente) para tener los hijos, porque uno tiene una “pata acá y otra en el cementerio””, me decía, y tenía uno que ser “muy berraco”, eso sí me lo inculcaron desde pequeña, a ser fuerte para todo, porque decían que cuando uno está en embarazo “uno tiene que alzar el estómago y amarrarse con un chumbe” y no estar sentado ni mucho menos durmiendo, se decía “debe estar haciendo una cosa u otra”.



Se tenía que trabajar hasta el momento del parto, caminado para que se aflojen las caderas, yo tenía ese concepto cuando sentía los dolores yo nunca me estaba quieta, me quedaba alistando leña, “o que una cosa u otra en la casa”, pues siempre después del parto le daban caldo de gallina, entonces yo tenía bastante gallina en la casa, cogía una gallina, la pelaba, la tenía lista, hacía el caldo, tenía aguas aromáticas listas, el fuego listo, soplabla la candela, en el suelo, en el suelo del fogón y ponía un mundo de ollas. Cuando ya era el momento del parto colocaba un plástico limpio, una cobija limpia, más encima un plástico bien grueso, una cosa que cuando al nacer el niño no fuera a golpearse, cuando era el momento del parto yo colocaba la escalera, hacía fuerza y “ya lo tenía”, ahí mismo salía la placenta, me enseñaron a cortar siempre a la medida del bebé el cordón umbilical.

Se cortaba con “el carrizo”, una cosa dura, lo sacan con una astillita y lo afilan, es como un palo que tiene un hueco por dentro, como un material con el que hacen los canastos, lo afilaban bien como un cuchillo y ese cuchillo era solamente para ese trabajo, para cortar el cordón, eso a mí me lo inculcaron desde pequeñita, mi abuela, ella me decía como era, por eso yo tenía ya un carricito bien lisito y afilado, con eso cortaba el ombligo y el cordón umbilical, y la placenta hacía un hueco en una parte seca y tiene que estar bien limpio, ahí se enterraba.

Después el niño se envolvía todo el primer año, a todos mis hijos los envolví hasta un año con un cordón que le decimos el chumbe, luego se carga siempre en la espalda. Yo no conocí que era cuna o mucho menos un caminador, eso fue en la espalda, por eso digo: “no quiero saber ni nietos ni nada porque ya yo tengo hasta callos de tanto que lleve a mis hijos en la espalda”, mis 6 hijos fueron criados en la espalda.

En ese tiempo la mujer indígena era muy berraca, ellas tenían los hijos solas, hasta tenían 13 o 15 hijos, la mujer indígena no ocupaba hospital ni nada, en la casa, yo por ejemplo en 3 días me paraba, me fajaba bien y me paraba a lavar los pañales de tela, que se compraba por docena y esos pañales había que lavar bien y con jabón rey, había que colocar en, afuera encima de los árboles, para que el sereno lo blanqueara, en ese tiempo no sabíamos lo que era blanquear la ropa.

---

El papá de los niños no participaba en el parto ni participaba en nada, yo mantenía en la finca sola, él venía cada 15 días, a veces con la excusa de hacer un curso no aparecía en 2 meses en la casa, “él si era vivo”, por eso yo digo que “a costillas mías supo aprovechar”, pensaba que no tenía ninguna obligación con nosotros.

Yo siempre he sido una mujer guerrera, sembraba café, sembraba yuca, sembraba plátano, en ese tiempo tenía unas vaquitas ahí, ordeñaba y sacaba quesos. Yo me paraba a las 3 de mañana a ponerme al hijo en la espalda, iba a ordeñar. En ese tiempo los del pueblo subían a comprar leche, entonces a las 5:30 de la mañana tenía que estar uno en la carretera esperando con la tina de leche para vender al carro que pasaba comprando la leche, por eso me paraba a las 3, ordeñaba, cargaba la tina, me montaba al hijo en la espalda y subía a vender leche, de eso me sostenía.

Vea, cuando me casé, él apenas estaba terminado el bachillerato, estaba como en noveno, después que yo me casé les daban trabajo con tercero de bachillerato, entonces él se ponía a estudiar en las vacaciones, cuando me case fue que él terminó de estudiar el bachillerato, después entró en la Universidad Mariana de Cali a hacer la licenciatura, y cuando terminó la licenciatura, entró a hacer la especialización en educación con la Universidad Mariana de Nariño, todo a costa de mi trabajo.

Yo me mantenía en la casa, el nunca aportaba para el gasto de la casa, el sueldo suyo era solamente para estudiar, mientras tanto yo en la casa vendía plátano, “con el hijo en la espalda colgado”, en un tarro que llaman “cocos” que son para recoger café, me tocaba con un coco acá y con el hijo en la espalda, recoja café, pelaba el café, lo ponía a secar, tenía bultos de café, si estaba muy “alcanzada del trabajo”, conseguía unos 3 trabajadores para que bajaran café.

Vendía café, plátano, de eso me sostenía, los hijos tomaban pura colada de plátano con leche en ese tiempo, ahora es que se compra “disque leche klim” (Suplemento alimenticio), que hay que comprar la leche de tarro, pero si en este tiempo no me daba ni siquiera para la leche. Entonces yo ponía a secar el plátano, lo pelaba y lo sacaba así en tajaditas y lo ponía a secar en un plástico bien lavado, cuando ya estaba bien seco yo lo molía y tenía esos tarros así, y los preparaba con leche y ellos mantenían tomando plátano, colada de plátano con leche y crecieron fuertes.

#### **4.2.2. La avalancha del Páez nos cambia la vida**

Cuando los muchachos ya estaban por entrar a la escuela fue la avalancha del 6 de junio del año 94, por la erupción del Nevado del Huila, nos quedamos así con las manos cruzadas, sin casa, sin ganado, sin nada, cuando nos vimos golpeados por la avalancha.

En ese tiempo nosotros vivíamos en un pueblito que se llamaba Irlanda, pero lejos del pueblo Belalcázar, allá llegaron los helicópteros, porque nosotros quedamos encerrados por la avalancha, nos sacaron en helicópteros y nos dejaron en el pueblo de Belalcázar, ahí vivimos casi un año en un campamento, luego pasamos a una casita arrendada, en esa avalancha estaba toda golpeada, “bendito sea mi Dios” yo baje con mis hijos y estaba embarazada, la avalancha fue por un terremoto y la creciente del río Páez, el río mató como a 1000 familias, yo fui la única que salí con todos mis hijos, porque muchos se murieron.

Donde estábamos viviendo en Irlanda, hacía mucho frío, tenía a los niños envueltos en unas cobijas al lado del lavadero, cuando escuché un estruendo durísimo en el nevado y como en un minuto tembló, donde vivíamos había unos árboles grandes y se abrieron. La tierra se abrió, los niños estaban encima de una madera gruesa, los tenía al pie, cuando sentí un ventarrón que me empujó allá afuera. En eso fue cuando me caí, la casa se cayó, luego traté de pararme, fui a mirar, preguntando por los niños, yo decía - ¿los niños? -, los encontré porque lloraban, estaban debajo de una tabla donde cayó la pared de la casa, “no era la hora de que uno se muriera”. William (hijo) se lastimó toda la cadera hasta la punta de los dedos, porque le alcanzó a coger una parte de la pared. La casa era de piedra, de piedras “planchudas” como ladrillo. Los dos mayorcitos estaban en la escuela, ya habían salido, porque los niños y los profesores que estaban adentro de la escuela se murieron.

Como el niño quedó mal de la piernita, lo querían llevar al hospital, pero yo dije que “no, a mi hijo no lo voy a llevar al hospital”, “a punta de” sobandero fue que William volvió a caminar bien, lo envolvimos hasta los 5 o 6 años en chumbe, el sobandero decía: “tenés que envolverlo con el chumbe así y tenerlo solamente en la espalda, no valla a dejar el niño en el suelo porque otra vez se jode la cadera”, solamente para comer y para ir al baño lo bajaba al suelo. Cuando el niño tenía 1 año, todavía trataba de caminar cojito. Yo decía “dios mío, mi hijo no puede quedar enfermo”, y seguimos haciendo el tratamiento con el sobandero, envuelto no más, envuelto no más, hasta los 5 años.

---

Después mandaron trabajar al papá de los niños de docente a Santa Rosa, allá vivimos como 5 años. Tuvimos una casita, pero como en las comunidades indígenas hay mucha envidia, como ese egoísmo, todos empezaron con eso, porque el papá de William estaba trabajando en el SENA y venían a pedir plata prestada y no siempre se podía prestar, entonces estaban empezando a ponernos “cochinadas”, como un bulto de sal en el andén afuera, “hasta que nos aburrieron” y nosotros nos vinimos a vivir a San Andrés, ya después nos fuimos a vivir a Belalcázar porque los niños se enfermaban. Pero el problema era que en ese tiempo en Belalcázar no había casa, y los muchachos se enfermaban y eso era un lio, cuando llevaba a los niños al hospital cuando se enfermaban, era muy lejos, entonces empecé mirar para comprar un lote en Belalcázar, para que hiciéramos una casita, porque es que es difícil con los muchachos, entonces el papá de los niños compró el lotecito y si hicimos la casa. En Santa Rosa vivíamos de lo que yo sembraba, que era cebolla y hortalizas, ya en Belalcázar sembramos maíz, yuca, todo eso, ya no se compraba en la plaza, “en la galería”, sino que todo era de la finca.

En Santa Rosa los muchachos estudiaron la primaria, ya después, fuimos a vivir a Belalcázar ahí ya estudiaron, en el seminario de los sacerdotes, ya después José y Jorge (hijos mayores) estudiaron en Minas el bachillerato, William y Leider (hijos menores) estudiaron en el pueblo en Belalcázar la escuela urbana. Mis hijos no aprendieron la lengua, no querían hablarla, ellos ya se relacionaban con muchos niños del pueblo y no les interesaba hablar páez, “ya ni me paraban bolas a mí”. A pesar de que el papá de los niños era profesor de la lengua, solo les enseñaba a particulares, y no mantenía en la casa, una vez por mes a lo mucho estaba presente, tampoco tuvo tiempo para dialogar con los hijos, para sentarse a hablar, vivieron todo el tiempo desde que nacieron conmigo.

En el pueblo yo trabajaba en restaurantes, lavando ropa, haciendo aseo, así, pero la vida era muy dura para nosotros, a veces se compraba cualquier cosita, pero en el año, a los niños tocaba cada año, fue una vida muy dura con los niños mayores, para la educación de ellos más que todo, a veces la comida se ponía escasa por el orden público, la guerrilla no dejaba pasar la comida.

### 4.2.3. La violencia de un hombre

Decidí separarme por el maltrato, mis abuelos me inculcaron que cuando uno se casa tiene que aguantarse hasta que el marido quiera, “pero ya estaba muy cansada”, uno no puede pensar: “me toca aguantarme esa golpiza, ¡no!, uno mismo tiene que aprender a valorarse, eso vivir solamente de maltrato es puro masoquismo”, me casé con una persona equivocada, yo decía: “este tipo estudió pero para nada le sirvió”, yo no he pisado ni la puerta de la escuela, pero nunca les negué a mis hijos a su papá, pero el sí hizo eso, “toda el agua sucia me la echa” (expresión: culpar), por eso mi hija mayor es la más rebelde.

Después de separarme seguí viviendo en la casa en el pueblo, en el segundo piso, él en el primer piso, pero él llegaba a “joderme la vida”, “sembrando” a la muchachita solamente en contra mía, este hombre “me hizo la vida imposible”, tenía unos pensamientos muy negros, decía cuando nos separamos que yo maltrataba a mis hijos, al muchacho se lo llevo para Santander de Quilichao, donde vive la familia de él, fue a tirar por allá a los muchachos, a mí me partía el alma, todo ese tiempo ellos vivieron solos.

Me quede con las 2 niñas en Belalcázar, después de mi separación yo me aguante por mis hijos, que todavía estaban pequeños, pero decía cuando mis hijos ya estén grandes me largo de aquí. En ese tiempo yo trabajaba en restaurantes, rebusque una cosa y otra, a veces quedaba, a veces no se vendía todo, entonces me regalaban, “para que lleve a sus hijos”, decían, y pasaba la niña con el papá, así de gancho, hacia como que no me conocía.

Mis hijos, quizás no todos, no han valorado todo el esfuerzo, todo el sufrimiento que me tocó vivir cuando ellos estaban pequeñitos, quizás no han valorado eso, pero no me importa porque al fin y al cabo a mis hijos nunca los crie cojos, siempre inculcando el estudio, a prepararse porque la vida no es fácil, uno cuando no tiene estudio la vida es muy dura, “cuando uno no es estudiado está humillándose”, pero si ellos no quieren aprovechar, al fin y al cabo, ellos ya están viejos.

La mujer indígena es muy maltratada, hay mucho machismo, hay mucho maltrato, nunca valoran a la mujer, allá la mujer indígena es solo “para parir” y “para trabajar”, no más. El hombre maltrata a la mujer, el día que la quiera golpear lo hace, por cualquier cosa las golpean, “las machetean, las tratan peor que a un animal”, y el cabildo nada hace, porque es una partida de alcahuetería no más ahí.

---

Cuando yo me separé, él me demandó en diferentes cabildos y me señalaba y decía: “yo como esposo pido este castigo, cuélguela en el cepo, mándenla cocinar en la escuela con la hija en la espalda para que mire todo el mundo”, decía él. El cabildo no hizo nada, porque como es el profesor, entonces no hay ningún castigo, la ley es para la pendeja que es la mujer. Yo si me paré, de un principio le dije: “¡que pena!, a mí el cabildo nunca me ha dado ni un cuaderno para mis hijos, vivo en un municipio, cosa que pago catastro y nunca he ocupado un cabildo, si la ley es para mí, también es para él, o le monto una tutela, una demanda con todos los cabildos”. Yo dije, “si no hay justicia aquí yo hago la justicia con mis propias manos”, a cada rato me llamaba el cabildo disque para juzgarme.

Así dije: “el miércoles yo me voy, quien dijo que uno se muere de hambre y me vine, uno tiene que pararse con berraquera”. Para mi Bogotá ha sido una bendición y hasta ahora nunca me ha faltado un plato de comida, nunca me ha hecho falta el trabajo y “gracias a dios”, pues la niña está estudiando. En la vida todo no puede ser malo, algún día llegaran cosas buenas. Por eso más que todo yo me vine para sacar la niña adelante, yo sé que toca sacrificar mucho para alcanzar las metas, para salir adelante, pero el día que ellos sean unos profesionales y mi hija sea una mujer preparada, me moriré tranquila.

Al pueblo regresaría de pronto a visitar una prima de Belalcázar, que realmente ha sido como una hermana, cuando yo tuve a Ismael, imagínese “yo solita”, después de la avalancha, toda golpeada, yo diciéndome: “creo que me voy a morir”, me sentía como toda débil, y ella es que ha estado pendiente, cuando faltaban 3 días para el parto el papá de William cogió y se fue por allá donde la familia de él, cuando estaba en el momento del parto ella fue la que apareció, era la que me acompañaba y en la dieta pues también.

Mucha gente se viene para las ciudades, para Cali o para Popayán, pero hay mucha pobreza también porque hay mucho desempleo, entonces se van para Huila, pero la mayoría se vienen a Bogotá. La Guerra que hay cada rato nos saca corriendo y hay mucha pobreza, mucha gente por allá en situación de violencia no tiene ni que comer, allá se acuestan sin comer nada.

Yo recuerdo que la guerrilla ya llegó en Páez como en el ochenta, ahí si ya se veían, cuando yo estaba en tercero llegaban camuflados que nos enseñaban a sembrar hortalizas, pero

ya venían con armas. pero no iban con ese camuflado sino de civil en las escuelas, pero eran escopetas de esas, escopetas de “matar pajaritos”, eran mestizos, por eso conozco a Petro, él estuvo por allá con Pizarro y Wolf, pero llegaban era de civil. En ese tiempo no se decían guerrilleros sino “chuzmos”, eran “harta gente, llamando gente”, inculcando que ellos eran una organización, como el gobierno no cumple lo que se compromete, entonces era para ver cómo se puede llegar a un acuerdo, pero eso eran ganando gente. Llamaban muchachos que querían coger las armas y llegaban unos muchachos simpáticos y las muchachas indígenas llegaban, se enamoraban y se iban con ellos.

Me vine ya a trabajar acá, ya en los primeros días de enero del 2009, decía, “no, mis hijos tienen que estudiar” y pensando en las niñas salí del pueblo, no había trabajo y pensando en la niña menor.

#### **4.2.4. Yo veía que en Bogotá había oportunidades**

Sabía que en Bogotá había más oportunidad, aunque yo estuve de pequeña, vine de 12 años y estuve un año, pero no volví, yo no me acordaba nada Bogotá, solo del clima, pero tantos años pasaron, que no recordaba nada de la ciudad, pero veía por la televisión que había forma de conseguir estudio y trabajo, decía: “aunque yo no pueda estudiar por cuestión de trabajo”, pensando en el futuro de mis hijos fue que más me vine. Para mi vivir aquí en Bogotá ha sido una bendición de dios y mi vida también ha sido otra, imagínese en Belalcázar tanta humillación que sufrí, aquí nadie me pega, vivo tranquila.

Cuando llegue fue porque le encargue trabajo a una amiga que trabajaba aquí en Bogotá hace rato, me ayudó a conseguir por ahí, me dijo: “listo yo le ayudo a conseguir trabajo, vengase y la llevo donde “la psicóloga””, llegué a trabajar a la casa de unos costeños, pero la psicóloga quería que me fuera con ellos para Montería, allá estuve solo 15 días, no me amañé entonces me vine otra vez para acá otra vez, el trabajo era pesado, era maluco, pero la cuestión era la comida también, ellos más que todo comían esa ahuyama cocida con cuajada y con ese suero costeño, y era difícil cocinarles, tampoco me gustaba.

De regreso viví 15 días en la casa de Isaac, mi primo, y conseguí trabajo otra vez, donde doña Sandra, trabaje con ella un año y medio, en la casa de la Colina Campestre, arriba del Éxito, el trabajo era muy pesado, desde las 4 de la mañana y todo el santo día haga una cosa, la otra, la comida era prepare una cosa, prepare la otra, “que yo quiero esto, el

otro que yo quiero esto”, hasta las 11 de la noche, tenía descanso cada 15 días y a veces los domingos llegaba una tanda de gente y no había descanso, todo el día tocaba trabajar, cuando salía iba hacia el centro, al centro comercial a las iglesias, así conocí la ciudad.

Le enviaba platica a Jorge (hijo), porque ya estaba en la universidad en Popayán y tocaba mandarle plata sobre todo porque estaba necesitado, estaba mal porque a veces el papá no le alcanzaba a mandar. Cuando dejé de trabajar y ya salí de allá, empecé a pagar arriendo aquí, y me fui a trabajar en la 80, por Ciudadela, allá trabajé 3 meses. Saqué a Sandra (hija menor) que estaba en el internado y me vine a vivir con ella en la pieza.

En Ciudadela yo no me amañé, la señora era muy “borrachosa”, tenía 2 hijas, una de 15 años y una niña de 8 años, la señora tenía 3 carreras y su “sueldazo”, era separada, y ella quería vengarse de los hombres, trabajaba de lunes a viernes y los fines de semana era bailar y tomar, esa era la vida de ella, no tenía tiempo para dedicar a los hijos, los niños pasaban solamente conmigo y no le importaba. Eso me aburrió, no me dejaban salir, porque imagínese con quien dejaba a los niños, le dije que ya no quería trabajar más y me retiré.

Como estaba sin trabajo por ahí Elisabeth (conocida de Isaac y Griselda, y prima de Nora), me dijo que trabajará al día donde una “tal costeña”, era dos veces en la semana, una vieja solterona, tenía como 35 o 36 años, pero tenía un “cuerpote”, “altota”, vivía con 5 sobrinos, era de la Guajira. Cuando un buen día se perdió una cámara, entonces yo no sabía, llegue e hice todo el trabajo y a las 5 yo ya estaba recogiendo todas las cosas, toda la basura para dejar limpio, cuando ella me dijo: “Benilda deje de recoger esa basura y venga para acá”, me dijo, “aquí algo está pasando, se perdió una cámara y la que robo la cámara es usted, fue usted porque es una necesitada”. Fui a la fiscalía de Aures para denunciarla, “¡imagínese! he trabajado en la casa de los ricachones y es primera vez que me tratan así”, le dije.

En esa época ya conocía en cabildo nasa de Bogotá porque Griselda la esposa de Isaac me había contado, y doña Oliva (exgobernadora), me dijo que estaban recibiendo personal en el Jardín Botánico, que ella me ayudaba, porque en ese tiempo era no más con palanca que se entraba. Mandé la hoja de vida, y Ati Quigua me ayudo a entrar, como a los 15 días me llamaron, eso fue en el 2010, los contratos salen de 8 meses o por el año, pero desde



eso trabaje allá, me pagan mil veces mejor, trabajando de 4 de la mañana a 11 de la noche, me pagaban donde doña Sandra apenas 400.000 pesos, era un abuso.

Ya con este trabajo tengo un horario estable, se puede descansar. Sandra estudia de lunes a viernes, los sábados tiene clase de música, los domingos por la mañana vamos a la iglesia, vamos a dar las gracias a dios, por la tarde, aunque sea salimos a “chupar helado”, o cuando hay forma vamos a comer un pollo o algo así, en el pueblo nunca se veía eso, allá hay oportunidad “entre los vivos”.

Hay resguardos que entra mucha plata del gobierno, plata de trasferencias, por estar censado el resguardo indígena tiene muchos beneficios, pero qué hacen ellos, dicen “yo quiero hacer esto, lo otro”, y mentira es por robar la plata, el tal gobernador se ofrece para robar la plata de trasferencia, al año sale y tiene casa propia por allá en Popayán, tiene finca por allá en el Huila, tiene carro, una persona que entró así, sin nada, ya tiene hasta 3 motos por allá. No miran a la gente que realmente necesita, sino toda la plata “venga para acá”, hay ladrones en todas partes, por eso en el Cauca en las comunidades indígenas no hay progreso sino “entre los vivos”, porque toda la plata se pierde.

#### **4.2.5. Vivir “Lo nasa” en la ciudad**

Las oportunidades si mejoran en la ciudad, pero hay otras cosas que se pierden, valoro nuestra lengua, permite saber quién es indígena, eso es hablando, me gustaría hablarla más, pero pues aquí en la ciudad ya es difícil para practicar y todo eso. Porque mire a las horas que se llega, y uno se relaciona mucho con gente mestiza, solamente hablando español y en la casa ya casi no se habla, ya no hay diálogo por tanto trote que hay aquí. Por lo menos, con William solo hablamos los domingos, porque llega entre semana a las 11 de la noche, se pone a hacer las tareas, a veces se acuesta a la una o dos de la mañana y a las cinco de la mañana sale para el trabajo. Hay muchas cosas que hay que valorar de “lo nasa”, costumbres, lengua, comidas típicas, pero de todas maneras por mucho que se esfuerce, las costumbres se van perdiendo, porque aquí el ambiente ya es muy diferente, no es como en la comunidad indígena que hacen minga, se comparte entre todos, acá en la ciudad de pronto si tratan de hacer reuniones y rescatar “lo nasa” pero es muy poco.

La ciudad es difícil también, trabajando uno con el salario mínimo y teniendo que pagar arriendo, “así quién sale adelante, quién progresa”, pero para eso sirve el cabildo acá, es

una organización que puede informar de las oportunidades, pero una organización si se quiere salir adelante tiene que haber mucha unión, mucho fortalecimiento, se necesita a la gente preparada, y hay mucho egoísmo, mucha envidia, mucho resentimiento, el cabildo debe trabajar con los jóvenes, decir: “vamos a hacer un proyecto, vamos a mandar a estudiar estos muchachos”. Aquí en el cabildo mi progreso es como mamá, mi hija está estudiando, preparándose, juiciosa.

Las mujeres indígenas acá, más que tienen que estudiar, y prepararse, pero es que aquí también se ve igual que en el Cauca, porque a muy temprana edad ya están “paridas”, embarazadas. Cuando fui al taller de tejido yo decía, “ese bebé de quién es”, y me decían, “pues mío”, jovencitas como de 13 o 14. Por eso a la niña le digo, “usted no valla a pensar que tener un hijo es buen negocio, puede ser 1 no más, pero la obligación es como si tuviera 20 hijos”, “con un hijo se cierran las puertas, se pierde muchas oportunidades”, “aquí en Bogotá su estadía es estudiar, pararse, no perder tiempo, juiciosa, aquí en Bogotá es del colegio a la casa”.

En el cabildo se busca rescatar “lo nasa”, hay capacitaciones, pero como me pasa a mí, por cuestiones del trabajo, yo no tengo tiempo, yo no puedo estar en una capacitación, intento estar conociendo qué pasa, qué se discute, por lo que me dicen los conocidos, pero es difícil participar. Otra cosa, “la lejura” (expresión: lejos), a veces está uno mal de plata entonces uno no puede atravesar toda la ciudad para ir a las reuniones, o participar de los proyectos, pero, yo intento ir, llevar a Sandra para que hable “el páez”, la gente que no cree en la comunidad en la ciudad es la que me desanima, que no valoren el trabajo que hacen las autoridades, que crean que todo es fácil.

### **4.3. ¡Me salió respondona! Ya no quería ser interna**

*(Relato de Ceneida)*

Mi nombre es Ceneida Julián, tengo 52 años, vivo en la localidad de Usme, en el barrio El Virrey, tengo 3 hijos. Nací en Corinto Cauca, en el Resguardo López Adentro, allá en el Cauca estudié hasta bachiller, no nací en el propio Corinto, nací en una vereda que se llama Las Cruces porque a los abuelitos de antes no les gustaba ir a los controles, tenían a los bebés con las parteras, mi abuela tenía su propia partera para tener al bebé y cuidarlo, ellas les colocaban aceite en la barriga y le tocaban la cabecita a ver si estaba bien ubicado,

porque ellos deben estar en una buena posición en el vientre de la mamá, eso me contaba mi mamá. Entiendo el nasa yuwe, pero no lo hablo, de pronto algunas palabras.

Mi mamá se llamaba Amalia y mi papá Victorino, ellos hablaban el idioma nasa yuwe, los dos eran de Corinto, el que no era de allá era mi abuelo por parte de mi papá, que era de Tierradentro, él llegó por allá a Corinto, fue a trabajar recogiendo café y se quedó porque mi abuela era de cerquita a Corinto, pero mis abuelos eran nasa sin mezcla de mestizos, ni afro, ni nada, mi papá y mi mamá también eran nasa sin mezcla.

Éramos 6 hermanos, 5 mujeres y 1 solo hombre, eso era un problema para mi papá, como mi mamá empezó a tener solo mujeres, mi papá se enojaba con ella, hoy eso me parece una ignorancia de mi papá, se enojaba y le decía: “¡que pereza!, usted solo me da hijas y mire hijos no, sabiendo que los hijos hombres son los que llevan el apellido, ya con solo hijas se acaba el apellido, mire que los hijos son los que conservan el apellido”, cuando mi mamá tuvo el primer niño, cuentan que eso disque le hicieron fiesta con chicha de caña y un asado, él se murió y después mi mamá tuvo a otro hombre y él si está vivo, es el único hombre de los hermanos.

Casi no me acuerdo cuando era chiquita, recuerdo por ahí cuando tenía 6 o 7 años, también que me subía a los árboles, jugaba con mis hermanos, con mis primos, pero con mis hermanos peleaba más, que por barrer o por el oficio, entonces jugaba más con mis primos. Alrededor de donde nosotros vivíamos casi todos eran de la familia de mi mamá, la familia de mi papá estaba por ahí, “más lejano”, siempre cerquita a la casa vivían primos, tíos, hermanos de mi mamá, y recuerdo mucho el juego, uno no pensaba en nada sino en jugar hasta que los papás lo mandaban a uno a hacer algo.

#### **4.3.1. Primeros aprendizajes y castigos**

De la escuela recuerdo que nos tocaba caminar porque en mi vereda no había escuela, eso porque casi no había niños, nos tocaba caminar como una hora a la vereda Media Naranja y allá había una escuelita decente. Empecé a estudiar en primero con mi hermana, siempre anduve con mi hermana mayor, entrábamos a las 7 de la mañana y salíamos a las 12 del mediodía, hacia la 1 de la tarde teníamos que volver y salíamos de nuevo hasta las 4 de la tarde. Esos profesores eran bravos, yo les tenía miedo, le daban bien duro a uno, una profesora una vez “me jalaba la oreja y las mechas”, a todos le pegaban así fuera hombre o mujer, así era el estudio allá.

---

Al medio día íbamos a almorzar a la casa de mi abuela, almorzábamos y después empezábamos a perseguir una mariposa con otros niños, cogíamos un frasco y lo llenábamos de renacuajos y cuando nos dábamos cuenta los vecinos nos decían: “¡hola, chinos!, ¿ustedes no van a ir a la escuela?”, mirábamos el reloj y ya eran las 3 de la tarde, tocaba salir corriendo para ir por maletas y libros, tocaba mostrarles las tareas a los papás, esa era otra angustia para uno. Siempre nos castigaban y no nos importaba, no nos daba miedo que los papás nos castigaran.

En la escuela había hartos nasa, pero no hablábamos nasa yuwe, nos castigaban si hablábamos la lengua porque los profesores no entendían el idioma, nos prohibían hablar el idioma hasta en el recreo, pero no nos importaba, todos hablábamos nasa yuwe y nos reíamos. los profesores decían: “¡Ay! que yo los vea hablando palabras tan feas, el castigo va a ser duro”, y el castigo era que nos hacían arrodillar, nos ponían harto maíz que pesaba, cuando nos parábamos nos ponían a limpiar baños, desde ahí uno va perdiendo la tradición, que bonito hubiera sido que nos dejaran hablar el idioma, así como si fuera inglés o español, pero no nos dejaban, mis papás no decían nada, apoyaban a los profesores, psicológicamente me sentía maltratada ya que nadie me apoyaba, siempre me acuerdo que nos castigaban porque hablábamos pocas cositas en nasa yuwe.

Me di cuenta de que era indígena cuando bajamos al colegio grande en el bachillerato, en ese momento todavía vivía mi papá, él quería que estudiáramos en el colegio grande en el pueblo, pero entonces muy pocos nasa íbamos al bachillerato. En Corinto había dos colegios grandes, pero casi no estudiaban niños nasas, allá más que todo se veían mestizos y afros, casi no se veían indígenas, los indígenas se veían era “pa la parte del campo”. Me acuerdo de que los mestizos decían: “ustedes los del campo no saben nada”, siempre era que los del campo no saben, los del campo no aprenden, entonces así uno se daba cuenta de su diferencia.

Cuando yo era niña no había resguardo, decían: “los indígenas se están acabando”, lo del resguardo empezó en Toribio, en Jambaló, un padre de Italia fue quien empezó diciendo: “esos indígenas tienen que coger fuerza, que esos indígenas vuelvan a esa cultura, que recuperen la comida, la vestimenta, el idioma”, y todas esas cosas, entonces empezaron a hacer colegios por allá en el campo donde los indígenas no estudiaban, empezaron a

---

recuperar la cultura nasa, nosotros si perdimos casi todas las tradiciones, ahora es que se está recuperando, pero ya hay mucha mezcla con los mestizos y los afros.

Sobre los castigos, una vez que mi papá hizo una casita grande “pa poner unos nidos para los huevos de las gallinas”, y les puso una escalerita para que las gallinas se subieran, entonces con mi hermana nos subimos y nos pusimos a contar cuantos huevos tenía cada nido, si tenían muchos, los cocinábamos en una olla grande, una vez cocinados metíamos los huevos a los nidos para nosotros ir comiendo poco a poco, un día estábamos en esas cuando se calló todo, “¡ay dios mío!”, se rompieron todos esos huevos, las gallinas rechazaron los huevos cocinados y bravas empezaron a cacarear. Mi papá se dio cuenta y primero cogió a mi hermana a echarle las manos al fogón, estaba muy bravo, a mí me encerró y me decía: “¡ahora venga usted!”, mientras mi hermana estaba con las manos amarradas, yo me metí debajo de la cama y mi papá me daba con el palo de la escoba, mientras lloraba y decía: “¡que no me pegue!”.

Mi mamá nunca nos castigó, en cambio, mi papá era la autoridad, cuando nosotras nos poníamos contestonas con mi mamá, ella le daba quejas a mi papá y mi papá si nos “ponía serias”, nos regañaba y castigaba, aunque había otras casas en las que la más brava era la mamá y que el papá es el suave. En mi casa mi mamá le tenía miedo a mi papá, él le daba duro a mi mamá, como en esa época no había denuncias, ni nada de eso de maltrato a la mujer, a veces mi papá le daba tan duro a mi mamá que esos moretones se le hinchaban, le decía a mi mamá: “¡no sirve para nada!” -, era muy bravo, nos pegaba con lo que encontraba.

Todos los días nos despertaba mi papá antes de las 4 de la mañana, teníamos que levantarnos y prender el fogón de leña y poner a hacer harta “aguapanela”, de ahí se hacía el chocolate, el café del desayuno y tenía que sobrar para la sobremesa del almuerzo a la que se le echaba limón. Después nos poníamos a moler harto maíz para las arepas, el desayuno era arroz con arepa, huevos pericos y chocolate.

Cuando había cosecha de café tocaba cocinar para los trabajadores, eso nos tocaba a mi hermana y a mí, a las mayores, antes de las 6 de la mañana teníamos que salir porque entrábamos a estudiar a las 8 de la mañana, en tiempo de cosecha mi hermana me decía que empacara almuerzo solo para mí, que ella iba a ir a estudiar, pero no iba a almorzar,

---

entonces se iba más “pa abajo” en la vecindad a recoger café, porque allá pagaban más, prefería ir a coger café que ir a estudiar, yo no podía decir nada porque ella me decía: “vamos a compartir, yo le doy algo de plata, si usted le avisa a mi papá no le doy su parte de la plata, y nos van a castigar a las dos”, al mes mi papá se dio cuenta de que mi hermana no estaba yendo a estudiar, esa vez nos dio la fuetiza más grande.

Desde los 8 años cogíamos café, nos llevaban a coger café, tocaba coger el café más maduro, cuando hay cosecha le daban a uno un tarro, como esas canecas de pintura, yo me acuerdo que eso lo pagaban como a 1 peso o 2 pesos, eso era harta plata y uno trataba de llenar 2 o 3 tarros de esos, con esa plata comprábamos gaseosas, panes, atún, hacíamos sándwiches de atún, ¡hacíamos hasta “pa” vender!, cuando se nos acaba la plata otra vez nos íbamos a coger café.

Nos gustaba coger café o coca, cuando pasaba el tiempo de coger café, empezaba el tiempo de la coca, ¡le echábamos piedras al tarro de coca para que pesara más y nos pagaran más!, la compraban en cantidades grandes, por arroba, unos la procesan para hacer droga y otros la compraban para venderla tostada, a nosotras nos decían que teníamos que mascar hoja tostada para que se pusieran fuertes los dientes, pero a nosotras no nos gustaba, nosotras no sabíamos mascar eso, se nos iba todo, nos la tragábamos, y nos decían que eso no hay que tragar, mi mamá sí cogió el vicio de la hoja de coca como quien fuma cigarrillo, le gustaba mascar, y a mi papá si no le gustaba, claro, eso da mucha energía y viven todos alegres, así no hayan almorzado en todo el día, pero alegres, felices mascando coca.

Mi papá no era detallista, nos compraba unos zapatos o tela para hacer vestidos, él le encargaba a mi tía, que era costurera y desde Cali traía telas de hartos colores para hacer vestidos, pero eso era porque ya habíamos trabajado, había que ir a recolectar café o coca, o no había zapatos o vestidos, pero nunca nos llevaba una muñeca o un regalo, las muñecas las comprábamos a escondidas, con lo que ganábamos trabajando comprábamos esas cosas, juguetes, moñas, aretes, anillos. Una vez mi papá nos dio una juetera cuando se dio cuenta que habíamos comprado esas cositas de fantasía, echó todo a la candela, al fogón, por eso hasta el sol de hoy no me gustan esas cosas.

A tejer mochilas no aprendí, a nosotros no nos enseñaron, pero en la escuela en la clase de manualidades, de artesanías, nos enseñaban a hacer cuadros y figuritas, pero no me gustaba nada de eso y ahí fue que como a la fuerza aprendí a tejer, si no aprendíamos a tejer nos ponían mala nota, nos decían: “si no aprenden a tejer una carpeta o algún trabajo, hay mala nota”, y así fue que aprendí lo básico, la gente en la comunidad también le enseñaba, allá había un proyecto en la comunidad que es que cuando alguien sabe algo se lo enseña a los demás.

Mi mamá si tejía, sabía hacer mochilas de fique, mochilas con lana de oveja, cobijas, capisayos, así, todo eso con lana de ovejo, sabía hacer todos esos tejidos como el chumbe para amarrar a los niños, mi abuela me enseñó con mis hermanos menores a amarrar a los niños, me decía “vea así es que se amarran los niños para que aprenda, para que no se le meta el frío, para que formen bien los huesos de los niños”, mi mamá si aprendió a tejer todas esas cosas cuando era chiquita, a ella si le tocó obligatoriamente aprender.

#### **4.3.2. La muerte de papá, y llega la familia**

Al cumplir 15 años mi hermana, mi papá nos estaba animando a ambas para que estudiáramos, nos decía: “tienen que terminar ese bachillerato, después veremos que hacemos, -voy a averiguar, a investigar a ver que pueden estudiar ustedes”, nos preguntaba qué nos gustaría estudiar, nosotros le decíamos: “¡que pereza seguir estudiando uno”, y en esas murió. Un tío había prestado servicio militar y la guerrilla había empezado a molestar, a decirles: “¡ambones, lo vamos a matar, vamos a matar a toda la familia”, eso siempre ha sido un conflicto en el campo, en esa época había defensa civil y mi papá se metió ahí, a él lo mató la guerrilla, ahora dicen que uno puede demandar eso, pero ya ha pasado tanto tiempo que eso ya no debe ser posible.

A él lo mataron una mañana, bajaba con café y disque ese día “lo atajaron”, eran varios hombres, mi papá llevaba una jarrita de tinto para mis abuelos que trabajaban en la plaza vendiendo frutas, estaban sacando las cajitas de mango y de mandarina para empacar, cuando le salió un grupo de personas todos armados, dispararon hacia mi abuelo y mi papá, a mi abuela no le dispararon, pero ella del susto cayó, se desmayó, mi abuelo vio como le dieron a mi papá, la guerrilla creyó que los habían matado a ambos, era un grupo grande todo armado, y a mi papá le decían -¡sapo!-, por participar del comité de defensa civil, le decían: “¡allá va ese sapo!”, no lo amenazaron, pero si salieron a matarlo, ese día murió.

Nunca se puso denuncia porque mi mamá no sabía ni leer ni escribir, tampoco la motivaron a que pusiera la denuncia, porque mi abuelo decía que las mujeres no tenían derecho a estudiar, las mujeres tenían que criar hijos, que si el marido le pegaba tenía derecho de “darle a la mujer”, por eso mi mamá nunca fue a una escuela, era tímida, ignorante, e ingenua.

Ya sin mi papá mi mamá nos dijo: “nos toca coger café, limpiar el café, para sacar plata”, y ¡qué va!, eso se acabó, la finca era bonita y se acabó, desde que mi papá se murió se volvió monte. Mi hermana salió y se fue para Cali, “iba y volvía”, hasta que al final se vino para acá a Bogotá, tenía 16 años cuando empezó a salir, iba como en séptimo cuando se fue para la ciudad, y ahí se paró todo, no seguimos estudiando, mi mamá decía: “cómo se van a poner a estudiar si hay que trabajar, vea que nosotros sin estudiar también vivimos, tenemos que ponernos a trabajar para poder comer”.

Cuando crecí ya decidí formar una familia, pero no nos entendimos con el papá de mis hijos, me dejó con los hijos sin dársele nada, como si nada, en esa época la mayoría de los hombres se iban a trabajar por el Putumayo o a Caquetá, allá que se da tanto la coca, se iban a buscar plata y por allá se quedaban, por allá se consiguen otra persona, y ¡ni más!, no volvían. Seguí sola con mis chinos, vivíamos en la casa de mi mamá hasta que ella murió, durante un tiempo me toco coger coca, porque no había más, un trabajo muy duro, al sol y al agua, a uno casi no le pagan, y se recogía arrobas de coca, eso no valen nasa, por eso únicamente estuve unos meses.

Ya de regreso en Corinto, después que se perdió el papá de mis hijos, empecé a trabajar con Bienestar Familiar, hablaban de capacitarlo en el cuidado de niños, eso sí lo capacitan a uno mucho, pero el pago era una bonificación, le decían a uno que tenía derecho al mercado, teníamos derecho al desayuno y almuerzo de los hijos y de uno, ese era el pago y nos daban una bonificación para que nos defendiéramos para los trasportes, por unos 15 niños que había que tener, nos daban 30.000 pesos en esa época, el sitio de trabajo era en Corinto, en el mismo pueblo uno iba por los mercados, y cuidaba a los niños, en las veredas abrían una casa para Bienestar, así trabaje 10 años ahí, hasta que mis hijos y un sobrino que cuidaba terminaron la primaria.

En Bienestar Familiar no me querían dejar renunciar, después de 8 días que yo había entregado el puesto me preguntaron: “por qué había dejado el puesto allá”, dije que los padres de familia no colaboran, es más lo que critican, y bueno uno se cansa de eso, pero



la plata también era muy poquita y los niños ya estaban más grandecitos. Pensaba en realidad en cultivar algo, pedir un préstamo y ponerme a sembrar un cultivo de frutas o algo así, en ese momento allá estaban sembrando fresa, cuando me llamo mi hermana y me dijo: “mire que es que una amiga se va a devolver al Cauca y la patrona le dijo que necesitaba una mujer de remplazo, pero que fuera del campo no de la ciudad”, entonces era para que fuera a trabajar de interna, mi hermana me decía: “vea que están pagando bien, pero vengase ya que la necesitan el lunes”, le dije que no tenía plata, pero ella me dijo: “haga cualquier cosa pero vengase para el lunes mismo, pida prestado o venda unas gallinas, pero vengase, consígase lo de los pasajes, no cargue nada, no traiga ropa, no traiga nada, deje todos esos chiros allá”, y así fue.

### **4.3.3. Trabajar de interna**

En el 2007 me vine para Bogotá, estuve un año interna, acá hacía mucho frio, me preguntaba si iba a aguantar tanto frio porque no estaba acostumbrada, pero me fui acostumbrando y ahora ya me aburre es el calor, antes era el frio, desde que llegue siempre he estado trabajando de interna.

El primer año y medio que fui interna, trabajé con un magistrado, como en el paradero de la autopista con calle 127, era una casa grande, lindo por ahí, pero esos primeros días para mí eran tiempo de angustia, tiempos de miedo porque llegué aquí sin conocer nada, empezando por el clima, estaba encerrada y a veces la señora llegaba de mal genio, es que era como acelerada, para ella todo era rápido, ¡que si ya está el almuerzo!, todas las cosas rápido y la casa era muy grande para mi sola, le decía: “la casa me quedaba muy grande, vea que es la primera vez que vengo a trabajar de interna”, entonces me propuso que ella llamaba a una señora por días para ayudarme, yo le dije: “¡claro!, que venga a ayudarme”, porque allá la cocina era muy grande, y me tocaba cocinar que “pal profesor del perro”, “pal jardinero”, que mande el almuerzo del esposo para Unicentro, porque tenía oficina de abogados donde trabajaba la sobrina de ella, entonces era un montón de trabajo. La señora también era abogada y casi no estaba en la casa como el esposo, ella trabajaba colaborándole a él, tenían un hijo que vivía en Estados Unidos y otro que vivía cerca de la casa. Casi no mantenían en la casa, pero en carro ella llegaba en un momentico, me hablaba por el teléfono, me decía. “muévase, afánese, me abre el garaje pero ya mismito, ábrame que vengo a traer tal cosa”, y se volvía a ir otra vez, a la hora me decía: “muévase rapidito que el almuerzo ya tiene que estar”, me mandaban a hacer sopa, el arrocito, una

ensalada, el principio, la carne asadita en el horno, así sea carne o pollo tocaba en el horno, porque frita hace daño; y eso era para 6 personas, con los trabajadores, con tanta cosa me demoraba, y no me quedaba tiempo para barrer, aspirar, fuera de eso tenían un perro grande que me hacía enojar, yo le decía: “¡quítese de ahí, deme permiso!” y no se paraba ni con una escoba.

El magistrado y la señora a veces se iban una semana a trabajar casos en la costa, cuando era ella la que no estaba, yo como que descansaba, él me decía, -sírname mi pan, mi pedazo de queso, mi chocolate-, y se iba, decía -píqueme la fruta de una vez y yo me la llevo para que usted más tarde no se ponga a correr y no se ponga a molestar con almuerzo, aproveche que no está mi señora, usted póngase a lavar, a hacer otras cosas y si le hace falta algo, usted me dice-, por la noche no me tocaba hacerle de comer porque el señor no comía si no frutas, y los fines de semana me mandaba a comprar mollejas para fritar con papas, así como comíamos en el campo.

Por los afanes de esa señora me sentía con el corazón en la mano, pensando en mis chinos, decía: “que pecado dejarlos por allá solos”, y tenían entre 9 y 14 años, le pedía mucho a dios que no les pase nada, pensaba eso y me ponía a llorar, los niños estaban con mi mamá y mi hermano.

Cuando pasó más de un año, llegó diciembre, ellos me dijeron que estaban muy amañados conmigo, y me preguntaron por mis vacaciones, les dije que tenía que irme por mi mamá que está mal de salud, y a visitar a mis hijos, tengo que llevarles regalos, les dije, me dieron cosas para llevarles, me dijeron que tenía que volver, pero les dije, “no doctor, yo de pronto no vuelvo, yo me quedo por allá recogiendo café”, y un domingo por la mañana salí, mi hermana me estaba esperando, me despedí de ellos, me dijeron que los llamara, que no los fuera a olvidar, vea que a pesar de que usted no es de la familia estamos muy contentos con usted y te queremos como de la familia, me dijeron que si llegaba a necesitar trabajo en Bogotá los llamara, y les dije: “yo creo que de pronto no vuelvo”, así estuve 2 o 3 meses en el Cauca, pero se acabó la plata.

Me había acostumbrado a coger la plática completa porque de interna no gastaba nada, sin plata, dije: “voy a llamar al doctor”, pero no lo llamaba, hasta que me decidí, preciso me contestó él, le dije: “estoy llamando para saludar, ¿cómo le ha ido?”, después le dije: “estoy

---

necesitando trabajo y usted me dijo que lo llamara”, él me dijo: “si claro, mira que yo necesito a alguien que me ayude a cuidar la abuela”, o sea, su mamá, y me dijo: “sino que la abuela es un poco difícil, se acabó de ir la muchacha que la estaba cuidando y necesito a alguien urgente, vente rápido para Bogotá Ceneida”, y regrese acá.

Trabajé como un año y medio, porque ya no me aguanté, esa señora me hizo perder la paciencia. El doctor me decía que me aguantara a la mamá, vea que es viejita, aguántese a esa abuelita, yo le decía que quería buscar otro trabajo y él me decía que me aguantara, ella no me quería, le daban ganas hasta de pegarme, por ejemplo, si el almuerzo no era puntual, ella llegaba, me empujaba y decía, “no, ya pa que, ya no quiero, se me quitó el hambre”, compraba 5 huevos a la semana y se la pasaba revisando la nevera a ver si estaban los huevos, mandaba a hacer poquitico arroz para 3 días, me estaba poniendo flaca, me preguntaban que por qué estaba tan flaca y yo decía que estaba a dieta, pero la verdad era que no me dejaban comer.

No me aguanté a la abuela, me dijo que “si estaba muy aburrida cogiera mis chiros ¡pero ya!, ¡se va de mi casa!”, esa noche me fui, para ese momento me había vuelto resposdona, como me decía ella, porque ya me desesperaba. cuando me fui de la casa de la mamá del magistrado, una conocida me dijo que estaban buscando a una muchacha para trabajar en la casa de una señora para interna, “a ellos les gustan que sea del campo”, esa otra casa era por ahí cerquita donde la mamá del magistrado, pero ellos nunca se enteraron, empaqué mis poquitas cosas que cargaba en un morral y me fui para el otro apartamento y la señora me recibió de una, porque ella me había visto hacía tiempo con la abuela en la iglesia, porque yo la llevaba, allá trabajé un año.

después del trabajo con la mamá del magistrado realmente empecé a “voltiar”, conseguía trabajo de interna, pero yo ya me había vuelto contestona porque de verdad el trabajo no tenía medida, hacia comida para harta gente, eran las 10 o 11 de la noche y yo todavía muchas veces estábamos trabajando, por eso peleaba, y me decían -bueno pues si no le gustó entonces vallase y me echaban a la calle, entonces me encontraba desamparada, así me pasaba, así en dos casas diferentes.

Después me conseguí un trabajo por allá en la avenida esperanza con ciudad de Cali, en el barrio Modelia, pero ese trabajo no me gustaba porque eran unos universitarios y eso

llevaban a todos los compañeros, el papá y la mamá iban a hacer mercado y a los 3 días no había nada ya, todos esos muchachos se comían todo, por eso los papás se ponían bravos conmigo, pero yo que podía hacer, eso me fue aburriendo, les dije que me iba “pal Cauca”, pero me decían que estaban amañados, yo no iba para el Cauca sino para otro trabajo, por querer irme la señora no me quiso pagar, ella me quería hacer trabajar hasta los domingos, pero entonces llamó a mi hermana, porque ella me llevó allá, y le dijo: “ella se fue porque se robó un anillo de esmeralda que tiene un valor de un millón y medio y una cadena de un valor de un millón de pesos”, esa era la forma para no pagarme, entonces con una amiga enfermera le pusimos una demanda, me acompañó al Ministerio del Trabajo, demande a la señora, después de eso si me pagaron.

Después trabaje por 4 años con doña Alcira, con ella peleábamos, pero ella no me dejaba ir, me decía: “yo quiero es quedarme con usted, es que usted si sabe cocinar bien, con usted me siento segura”, yo la acompañaba a cobrar el cheque de la pensión, a las citas médicas, al especialista, a todo conmigo. Pero no me empezó a gustar que ella iba a misa y llegaba toda brava, le decía, “doña Alcira usted va a confesarse con el padre y comulga y viene y se pone a pelear conmigo, y así no es”, estaba amañada, pero ella me buscaba pelea, me decía: “muévase mijita”, empezaba a azotar la mesa, las puertas, pero después me pedía disculpas, por eso le aguanté 4 años.

Una vez estaba con las hijastras, en esos días los indígenas estaban de marcha, venían a marchar y estaba el presidente Uribe que no cumplió los convenios con los indígenas, entre la gente de la marcha venían unos familiares, yo estaba ahí en la casa trabajando cuando el esposo de una de las hijastras de doña Alcira dijo: “me da pesar de esos indígenas, caminando así desde por allá, aguantando hambre”, y la esposa dijo: “¡qué va!, eso es ganas de molestar de esos indios, gente sin oficio, no tienen nada que hacer, esa gente quiere todo fácil y mire como pelean, le están dando duro a nuestros policías, esos indios tan feos, parecen animales”, me toco quedarme callada mientras la enfermera me miraba en la cocina, ellos hablaban en el comedor, hablaron duro sin saber que yo estaba oyendo, ahí me sentí muy mal, los blancos si tienen derecho a condiciones buenas y no los indígenas.

La señora Alcira era viuda, se había casado con un francés que tenía “harta plata”, el viejito disque le dejó todo, pero las dos hijastras que no la querían ni un poquito. Cuando me fui,

---

la deje con su enfermera y no volví, después me entré que la llevaron a un hogar de viejitos pero feo, como una casa antigua y oscura, muy triste.

#### **4.3.4. Familia y comunidad en la ciudad**

Por mucho tiempo yo pensaba que quería que mis hijitos vinieran a Bogotá a conocer, esperaba que a ellos pasaran por lo que yo pasé, uno de mamá no quiere que los hijos o las hijas, o que un sobrino pase lo que uno pasó, por eso me acordaba que el magistrado me decía que ahorrara, así sea de pesito en pesito, algún día iba a tener una casita.

En uno de los trabajos conocía a Jairo, mi actual esposo, él es de Boyacá, empecé a ahorrar con él, mi hermana decía que no ahorrara con él, que me podía robar, se podía ir con la plata, le conté que íbamos a hacer una sociedad, ella me decía que uno aquí en la ciudad no puede confiar en nadie, entonces yo le dije a él que yo estaba pensando que él de pronto me robaba, le decía: “qué tal que usted reciba mi plata y se largue”, entonces me decía: “camine le muestro que no es mentira, vamos a mirar, vamos a hacer sociedad, que tal que en un futuro nos entendamos, y si nos va bien pues nos casamos”, y salieron así las cosas, después nos casamos.

Conocí el cabildo nasa por mi hermana, se dio cuenta que el cabildo estaba funcionando en Kennedy y la invitaron a una reunión allá, le dijeron que estaban formando una junta, una mesa directiva, a ella la nombraron de tesorera, pero empezaron a existir problemas con el liderazgo, los cargos no se rotaban, por eso mucha gente se retiró del proceso inicial, a algunos los nombraron y nos los tienen en cuenta, y todos se suponen son autoridades, pero como no los incluían a la gente no les gusto, “para que nos nombran decían ellos”, por eso la gente no regresaba, y empezaron los chismes las habladurías. Yo escuche decir, “la mujer nasa, la mujer indígena viene aquí a la ciudad a dejarse humillar, siempre a tener la cara agachada, siempre a trabajar en la casa de familia, en vez de prepararse”, como juzgándolo a uno, eso me desanimó.

De Usme íbamos hartos al cabildo, éramos hartos, pero la gente se desanimó, de aquí muchos asistíamos a los procesos de recuperar la lengua nasa yuwe, después yo no eran tantos, por eso se deben rotar los cargos de las autoridades, las personas en un momento también empezaron a participar de otra organización, la de indígenas en desplazamiento, que es de varios pueblos, van hasta cien nasas porque a mí me han invitado a hacer

---

sancochos y allá van hartísimos nasas, y entonces ya dejaban de participar del proceso del cabildo.

Yo creo que el proceso del Cabildo se puede ir trasformando, si se sigue lo que pasa en el Cauca, se debe estar cambiando de mando, integrando a los jóvenes para que vayan aprendiendo, se debe capacitar sobre las funciones de cada cargo del cabildo, donde diga: “al alguacil le toca hacer esto”, por ejemplo; las autoridades deben rendir cuentas de lo que hicieron en su cargo, así funciona mejor, ahora me gusta que en el cabildo que se eligió hay hombres, mujeres y jóvenes por igual, es de aprender.

Aquí hay ganancias, por ejemplo recuperar la lengua, pero tiene que haber un proceso, para que la gente se integre, al proyecto de música para los jóvenes, a danzas, a los tejidos, porque allá en el cabildo hay una integración fuerte, se dice, se comparte, el cabildo es bueno para que los jóvenes aprovechen cada oportunidad, los recursos y seguir rescatando todo lo que se había perdido de la cultura, por ejemplo la vestimenta yo creo que los nasa nunca la vamos a recuperar, si la directiva pusiera el ejemplo, a cada asamblea deberían ir las autoridades con su vestimenta tradicional, con sus faldas, amarrados con chumbes y capisayos, pero los nasa no quieren usar la ropa tradicional, todos con “jeanes entubados” porque esa es la moda, y deberían rescatar eso aunque sea para las asambleas.

Para mí hay reconocer una realidad, la mayoría de las mujeres nasas que vienen a la ciudad se vienen a trabajar en trabajo doméstico, de internas, haciendo oficio en casas de familia, a veces damos con buenos patrones o por el contrario a veces son patrones abusivos. nuestro trabajo debería tener mayor valor porque nos toca dejar a nuestras familias, pero muchas veces la gente nos humilla y no valoran nuestro trabajo, lo gritan a uno y creen que uno es una ignorante, por eso las mujeres necesitamos aprender otras cosas, capacitación para no estar siempre trabajando como internas.

Me gustaría regresar a Corinto, pero no creo que sea tan fácil, porque yo no quiero que mis hijos que están jóvenes se queden por allá en el campo, quiero que tengan la oportunidad de estudiar acá en la ciudad, allá no hay donde estudiar, tanto acá en la ciudad como el campo hay sus ventajas y sus desventajas, pero hay cosas que son mejores en la ciudad como la educación, los avances tecnológicos. Otra cosa es que a veces en el pueblo hay problemas de orden público, se arrebatan los guerrilleros, paramilitares o el ejército, se quieren llevar a los chicos a la fuerza. Eso es un riesgo en el campo, una desventaja del

---

campo, la guerra no deja estudiar, ni vivir tranquilo, medio de la guerra no se está en paz, aunque si sería bonito vivir por allá en una finquita, pero es difícil.

## **5. Intersección de opresiones, privilegios y resistencias en las experiencias de mujeres nasas de Bogotá**

Los relatos biográficos de los capítulos precedentes se diferenciaron en términos generacionales, con la intención de analizar cambios significativos en las narraciones de experiencias subjetivas de las mujeres jóvenes y adultas, comprender las continuidades frente a sus experiencias, y evidenciar los posibles impactos del multiculturalismo en las experiencias subjetivas. No obstante, en este capítulo, analiza la simultaneidad de opresiones y resistencias que experimentan las mujeres nasa en Bogotá, en el proceso anterior a la migración, el proceso migratorio, y de (re) construcción comunitaria que ocurre en la ciudad, bajo una óptica interseccional, que tiene en cuenta relaciones de producción de la de la otredad en el espacio de la diáspora.

En este último capítulo, se realiza un acercamiento a los procesos de identificación y adscripción de las mujeres nasas, se indaga en las causas que determinaron la salida de los territorios étnicos, la permanencia y la disociación con roles que tradicionalmente han asumido las mujeres nasa e indígenas, pasando por las formas en las que se asumió la conformación de comunidad.

Por medio de los relatos biográficos, se posicionó la subjetividad y la experiencia como “lugar que devela un sistema de opresiones y privilegios, junto a “puntos de fuga” de estas opresiones que llevan a consolidar mecanismos y estrategias de resistencia. El agrupamiento de los relatos en términos generacionales buscó indagar en las implicaciones del reconocimiento de la diversidad cultural en Colombia para las mujeres nasa migrantes, ya que los relatos de migración de las jóvenes refieren a situaciones que ocurren tras la promulgación de la CPC91, y los relatos de las mujeres mayores a procesos anteriores y posteriores de dicho reconocimiento.

En los relatos biográficos las participantes narraron sus infancias, encuentros y desencuentros con sus familias, sus vidas estudiantiles, laborales, los hechos que motivaron su migración y las implicaciones de vivir una etnicidad fuera del isomorfismo entre



locación e identidad étnica emergieron debates y contradicciones, como reconocerse indígena en la ciudad y a la par identificar cierta “pureza indígena” y marcar lo “no indígena” o “menos indígena” ligado al mestizaje. Las mujeres problematizaron identificarse como nasa, las implicaciones de crecer en el territorio o la ciudad como mujer nasa, indígena, las experiencias con el sistema educativo, la relación sistemas de producción, laborales e incluso de explotación, tanto en la economía de hacienda del Cauca, o el trabajo de interna en casas de familia.

La experiencia de las mujeres nasa permite criticar la idea de homogenización de la identidad en un sistema de producción de la diferencia, ya que la diversidad se encuentra presente en los procesos de identificación femenina nasa. De vuelta a las propuestas de Lila Abu-Lughod (2012) de liberar concepciones del Otro -y *la Otra*- de definiciones occidentales autorizadas, y de Mohanty (2008a, 2008b) de descoloniza el conocimiento producido desde el sur, develar estrategias colonialistas insertas en el universalismo al mostrar su relación con geopolíticas del poder, propongo finalmente una heurística de este trabajo a partir de dos aspectos: problematizar algunas definiciones académicas autorizadas, (especialmente antropológicas) vinculadas al sistema sexo/género nasa e indígena, a la luz de las experiencias de las mujeres participantes de esta investigación. En segunda instancia indagar en la particularidad que adquiere la interseccionalidad, las formas como se trazan los sistemas de dominación, indisociables de opresiones y privilegios, ante lo que es inherente enfatizar las experiencias de las participantes.

## **5.1. Mapas de relieve de la experiencia**

Buscando comprender los complejos procesos de las experiencias de vida de las mujeres nasa migrantes, se optó por la elaboración de mapas de relieve de la experiencia, diseñados por María Rodó (2013) como una estrategia metodológica visual feminista que permite indagar en la experiencia del espacio desde una perspectiva interseccional. Esta propuesta, puede ser investigativa y analítica, (aquí solo se retoma su carácter analítico y heurístico) lleva realizar una cita textual de procesos interseccionales (posibilita dimensionar la relación dinámica entre opresiones y privilegios que se viven en la vida de las mujeres nasa migrantes) permite visualizar como a partir de lugares se da el entramado de las estructuras de poder y sus fugas, permite identificar lugares de alivio, lugares de opresión, lugares de intersecciones controvertidas, lugares neutros (Rodó, 2015, p. 7).

Teniendo en cuenta que los relatos biográficos aquí no se relacionan directamente con lugares o dimensiones geográficas sino con memorias sobre cursos de vida y acontecimientos vitales, (entre ellos los procesos migratorios y de espacio de diáspora), se ha transformado la propuesta analítica de Rodo, de graficar cada una de las categorías de opresión de su modelo de interseccionalidad de manera independiente, ya que como se ha afirmado las opresiones se encuentran encarnadas en los cuerpos, y en las experiencias de vida de las personas no podrían separarse, lo que tampoco es posible desde los relatos precedentes. Por último, se invirtió la escala de lugares (la autora los posiciona en el eje horizontal) para ver las intersecciones controvertidas y lugares neutros entre el relato de malestar o bienestar.

Se realizó un mapa de relieve por cada relato biográfico, en el eje vertical se encuentran las experiencias de bienestar y malestar que las mujeres evidencian en los relatos, (propuesta hermanada a la de Rodo), las intersecciones controvertidas, lugares neutros, se sitúan como experiencias entre el bienestar y el malestar, ya que por diversas causas las experiencias, no se enmarcan totalmente en un sistema de opuestos (en este punto se modifica la propuesta de la autora). Aquí se vincula el bienestar con la categoría “privilegio relativo”<sup>47</sup> y malestar con la categoría “opresiones”.

En el eje horizontal se optó por posicionar lugares, acontecimientos y cursos de vida que relataron las mujeres, así se graficaron migraciones a distintos lugares, infancia, adolescencia, juventud, o adultez. Entre los lugares relatados se encuentran: territorio de origen o “propio”, sistema educativo, trabajo, familia y hogar; a la par cada línea de experiencia identifica a una mujer, su edad al momento de construcción del relato biográfico y su lugar de origen.

Cada intersección entre las posiciones de los ejes vertical y horizontal coincide con 4 números: 2 y 10 para experiencias asociadas al bienestar y el malestar respectivamente, y 5 y 8 a experiencias neutrales o controversiales, en ese orden. Las experiencias 5 y 8,

---

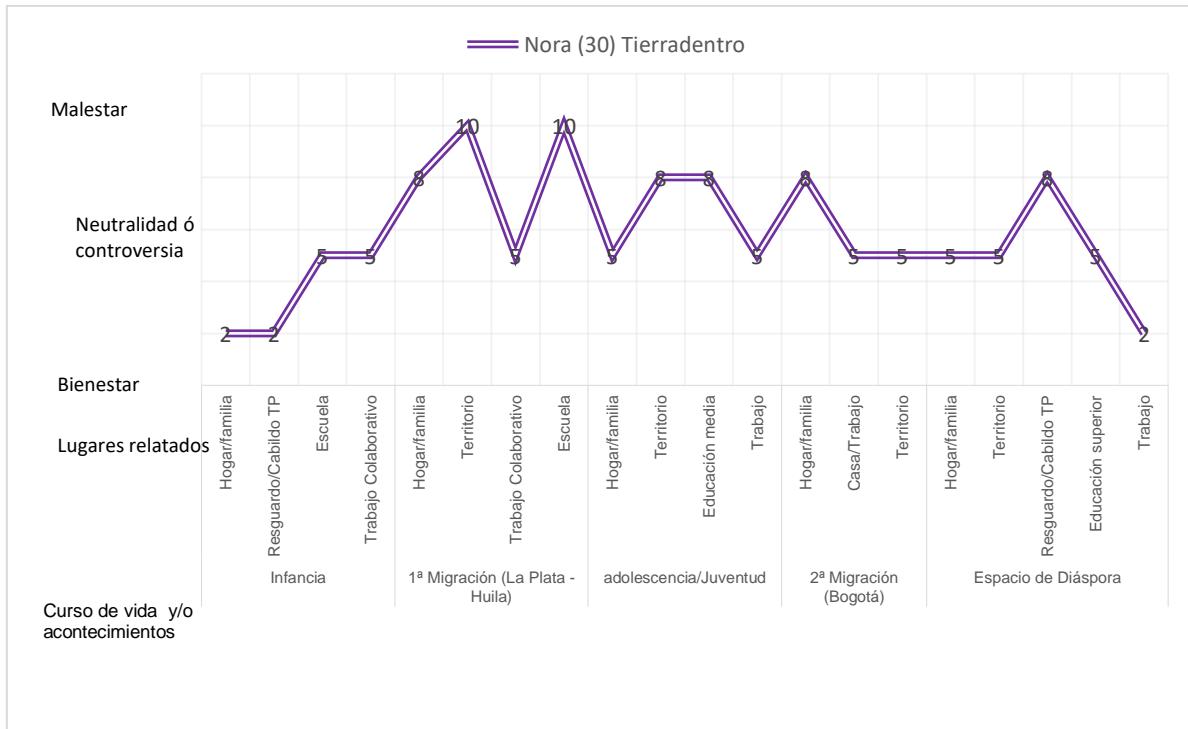
<sup>47</sup> En este punto se aclara, el privilegio puede verse en los análisis interseccionales por lo menos de dos formas, por un lado en la relación entre grupos dominados y dominantes, donde los segundos experimentan patrones de privilegio frente a los primeros, en segundo lugar el privilegio sería relativo cuando se trata estructuras de prestigio que se experimentan en la biografía personal, así un cambio en el curso de vida o una situación permitiría experimentar de otra forma o incluso “alejarse” de una opresión. El sentido de comprender el privilegio en mapas de relieve estaría más cercano a la segunda forma.

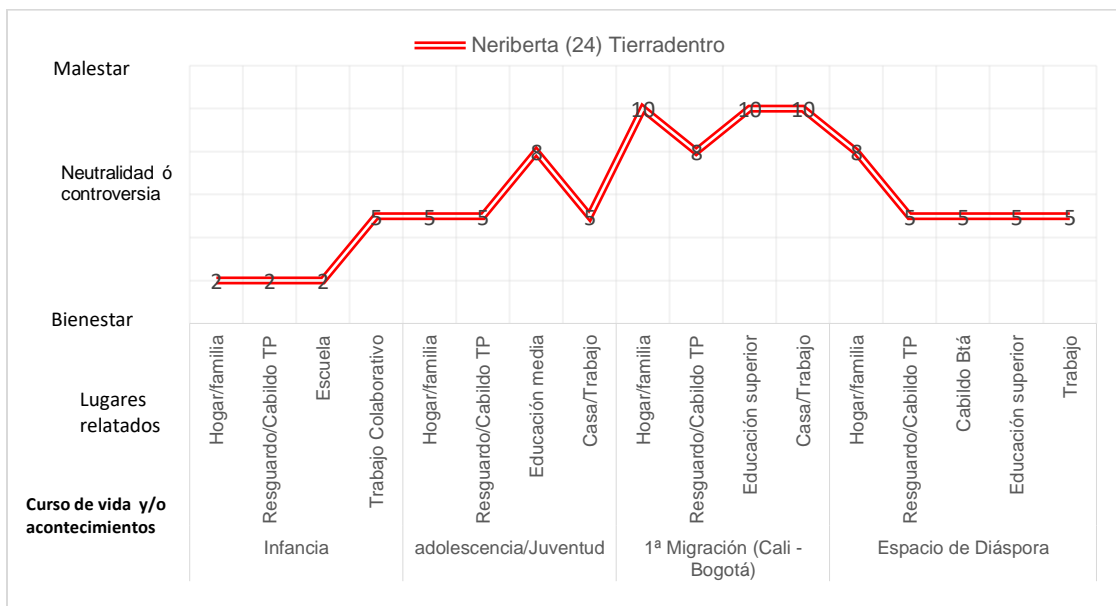
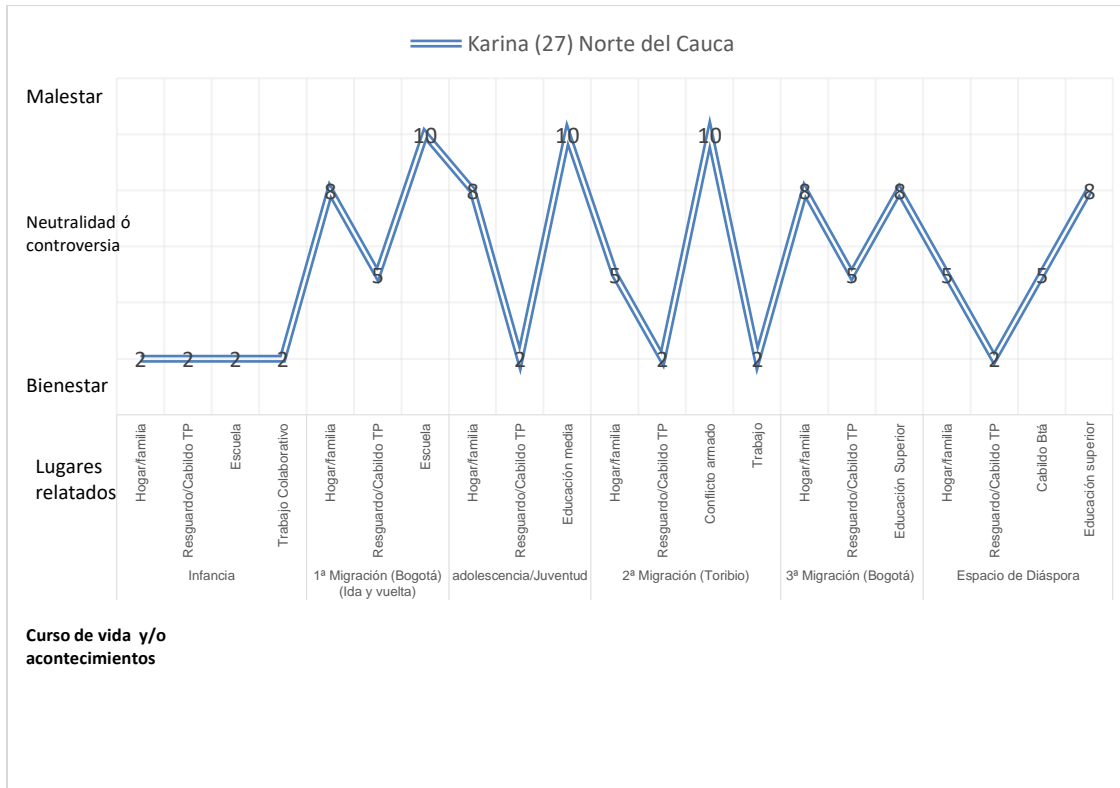
aunque no implican bienestar ni malestar, se diferencian a razón que las asociadas al grado 5 son más cercanas al bienestar y a las de grado 8 son más cercanas al malestar.

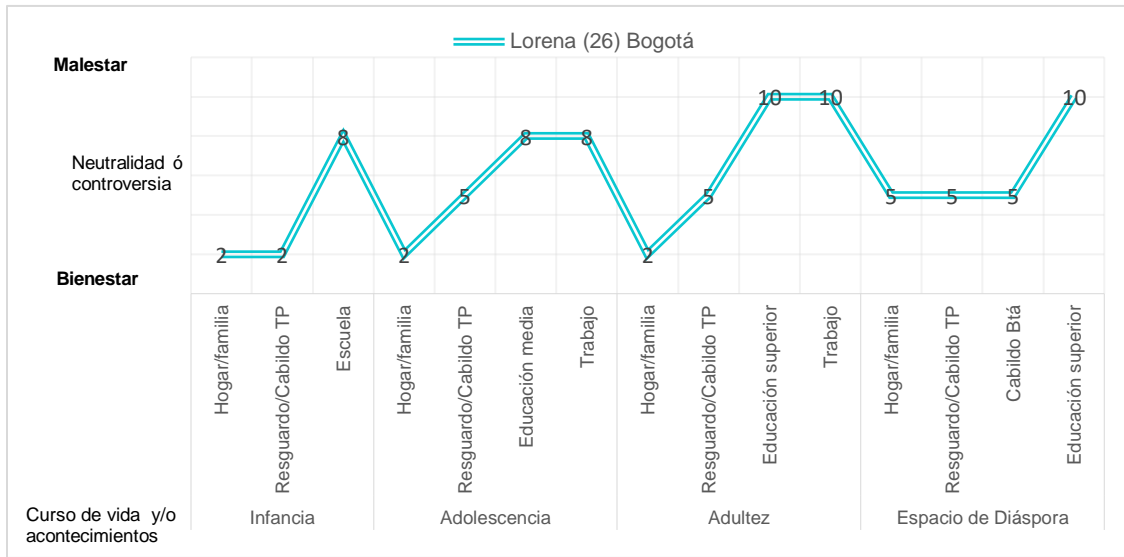
A continuación, se propone una indagación teniendo en cuenta la generación como eje asociativo y diferenciador de relatos, de manera análoga a la propuesta de los capítulos 3 y 4.

### 5.1.1. Mapas de relieve de las mujeres jóvenes

Siguiendo con la propuesta del capítulo 3, en este apartado se han “mapeado” los relatos de las mujeres jóvenes, de edades entre 20 y 30 años, una de ellas nació en Bogotá y las otras en el departamento del Cauca, dos en Tierradentro y una del Norte del Cauca. En los mapas el eje vertical es el mismo para cada relato (para las 4 mujeres), el eje horizontal incorporó cambios para cada relato teniendo en cuenta que cada experiencia migratoria es única, al igual que la relación con su territorio de origen, conflicto armado, trabajo, y accesos al sistema educativo.







Grado	Significado
2	Experiencias asociadas a la sensación de bienestar
5	Experiencias neutras o controversiales (cercana a la sensación de bienestar)
8	Experiencias neutras o controversiales (cercana a la sensación de malestar)
10	Experiencias asociadas a la sensación de malestar

Serie de gráficas 1. Mapas de relieve de experiencia de mujeres jóvenes. Arriba, Nora; Siguiendo abajo, Karina; Siguiendo abajo, Neriberta; última abajo, Lorena.

En términos comparativos, se encontró que, en el eje horizontal, relacionado con acontecimientos vitales o cursos de vida varía según los procesos migratorios, todas iniciaron su relato en la infancia y lo finalizaron en el espacio de diáspora, lugar constituido en medio de la consolidación del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá. Las diferencias se inscriben en los procesos en medio, ya que según la experiencia enmarcan un curso de vida siguiente a la infancia (adolescencia – juventud, o adultez) interrumpidos en todos los casos, a excepción de Lorena (ya que ella no experimentó la migración en su vida por ser parte de la segunda generación de mujeres nasa en Bogotá), por migraciones.

En este mismo eje horizontal, en relación con los lugares relatados se encontró la similitud de categorías como *hogar/familia*, que define las relaciones con el núcleo familias de cada mujer nasa, a lo largo del curso de vida y las migraciones; aunque esta categoría es la misma a lo largo del relato, en la mayoría de casos pasar de la infancia a la adultez implica un cambio en la categoría, pasando de asumir el rol de hija o nieta, al de madre o compañera (esposa), la categoría también cambia tras las migraciones ya que el núcleo familiar cambia tras la migración, ya que el hogar puede estar integrado solo por la mujer migrante y sus relaciones familiares ser de “larga distancia”, o al ser la migración familiar,

el núcleo familiar podría recomponerse a partir de otros/otras integrantes de la familia (hermanas/nos, familia extensa, amistades, etc.).

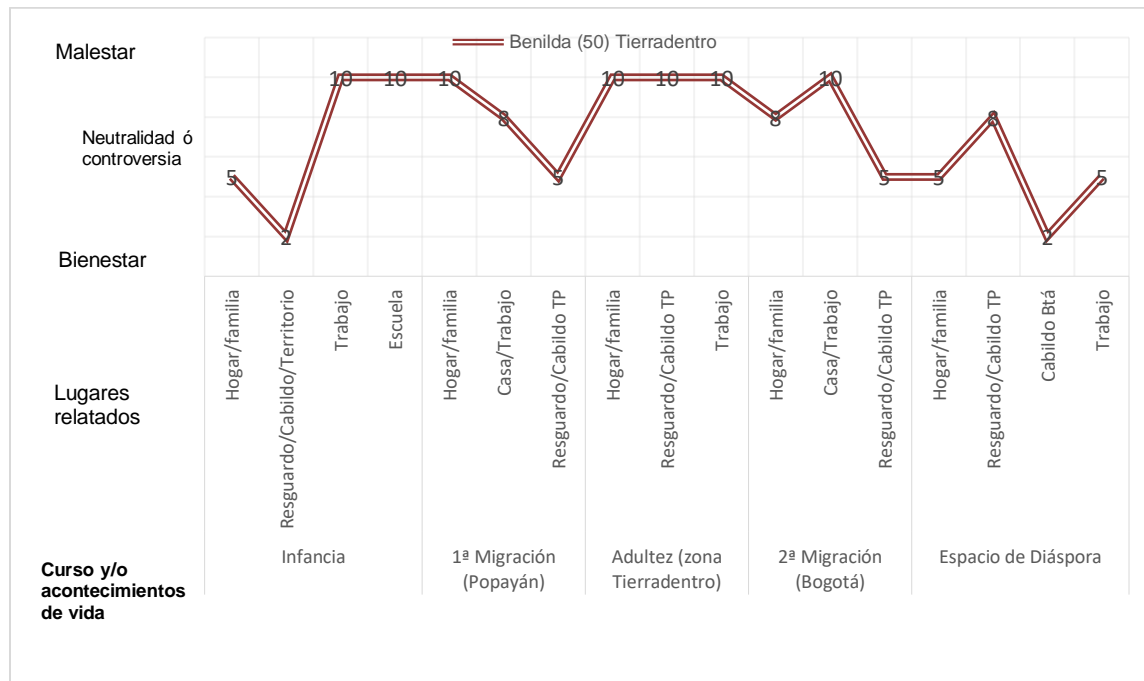
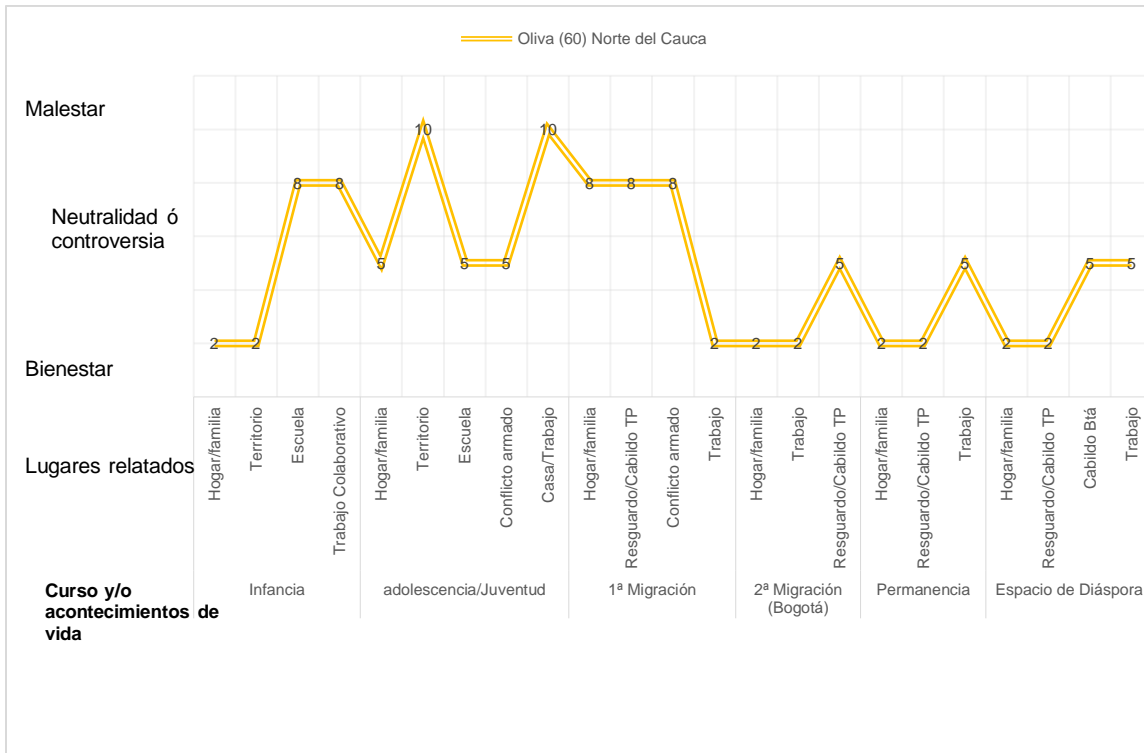
También aparece la categoría *Resguardo/Cabildo TP*, análoga a la de *Territorio*, y relacionada a *Cabildo Btá*, las tres estipulan el territorio en clave étnica, no obstante la primera hace referencia a un territorio étnico reconocido por el Estado colombiano, la segunda a un territorio no reconocido, y la última al territorio étnico “autoreconocido” en la ciudad, (solo en la experiencia de Nora aparecen las tres categorías ya que tras la avalancha del Río Páez será reubicada en un territorio no reconocido), en todos los relatos aparece la categoría *Cabildo Btá* ya que todas estuvieron vinculadas al mismo.

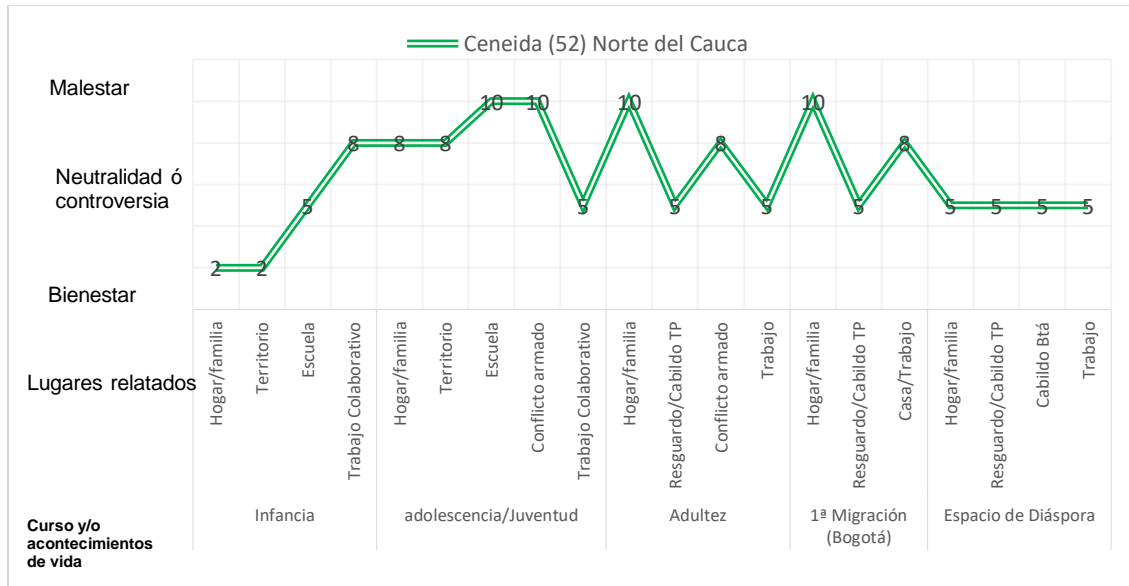
Por otro lado las categorías: *Trabajo Colaborativo*, *Trabajo y Casa/Trabajo*, enmarcan las modalidades en las formas de trabajo, la primera categoría vinculada a las narrativas del trabajo colaborativo en la familia, es decir algo similar al trabajo doméstico o del cuidado no remunerado; la segunda define relaciones de trabajo remuneradas (como trabajo en época de cosechas de terceros que solía ser remunerado) fuera del trabajo doméstico remunerado; y la tercera enmarca el trabajo doméstico remunerado o de interna en casas de familias.

Finalmente se encuentran las categorías: *Escuela*, *Educación media*, y *Educación superior*, todas asociadas a diversos grados en el acceso a educación y emergentes en los cuatro mapas de las mujeres jóvenes. La categoría *Conflicto armado*, solo se identifica en el relato de Karina, en el tope del malestar (número 10).

### **5.1.2. Mapas de relieve de las mujeres adultas**

En este apartado se analizan los relatos de las mujeres adultas, en consonancia con el capítulo 4. Se elaboraron 3 mapas de relieve de la experiencia a partir de los relatos biográficos de tres mujeres adultas, de edades entre 50 y 60 años, una de ellas de la zona Tierradentro (Benilda) y las otras dos de la zona Tierrafuera (Oliva y Ceneida). Al igual que ocurre con los mapas de relieve de las mujeres jóvenes, las categorías posicionadas en el eje vertical son las mismas en todos los mapas, no obstante, las categorías del eje horizontal son variables a razón de que las experiencias migratorias, las relaciones con territorio de origen, conflicto armado, trabajo, y accesos a la educación son particulares.





Grado	Significado
2	Experiencias asociadas a la sensación de bienestar
5	Experiencias neutras o controversiales (cercana a la sensación de bienestar)
8	Experiencias neutras o controversiales (cercana a la sensación de malestar)
10	Experiencias asociadas a la sensación de malestar

Serie de gráficas 2. Mapas de relieve de experiencia de mujeres adultas. Arriba, Oliva; Siguiente abajo, Benilda; última, Ceneida.

Al contrastar las categorías del eje horizontal, se encuentra que aparecen las mismas transformaciones de las categorías postuladas en los mapas de las mujeres jóvenes, sin embargo, el posicionamiento del *conflicto armado* es más pronunciado (desde los relatos de Oliva y Ceneida en la zona norte). Igualmente, las categorías que hacen referencia al sistema educativo son más restringidas, no aparecen las categorías *Educación media* y *Educación superior* que evidencian los mapas de las mujeres jóvenes.

La categoría *Casa/Trabajo*, que se posicionó como referencia al trabajo doméstico remunerado y de interna en casas de familia, presente solo en 2 mapas de las jóvenes (Nora y Neriberta), es una constante para las mujeres adultas, la categoría también se identificó entre los números 10 y 8, por lo que se relaciona marcadamente con el malestar y muy posiblemente con la interseccionalidad de opresiones. En el caso de las mujeres jóvenes en la categoría *Casa/Trabajo* se identificó entre los números 10 (en uno de los puntos de Neriberta ya que la experiencia frente al enclaustramiento involucraba para ella malestar) y el 5 (ya que para Nora siempre recibió buen trato cuando tenía esta forma de



empleo, a pesar de sus implicaciones, por lo que no relaciona el bienestar ni el malestar con el mismo).

La escuela en la infancia, en la adolescencia y la juventud, se relaciona con el malestar y la neutralidad o controversia, ello se debe a los relatos de castigos por el uso de la lengua, no obstante la escuela igualmente implicaba descansar de las labores domésticas, por ello la neutralidad o controversia (para las mujeres de la zona norte), mientras que el abandono de la misma también se relaciona al malestar (para Benilda), ello difiere con las jóvenes, quienes en la niñez identifican la escuela como experiencia de bienestar.

La separación de los relatos biográficos y mapas de experiencia de las mujeres adultas hizo posible indagar, en alteraciones en la experiencia del racismo y la discriminación inmersas en una nación blanco-mestiza, que se viven en procesos como el trabajo doméstico o producción de maquila, junto al racismo en la escuela o la universidad, y la posibilidad de invertir este racismo, significaron un acercamiento distinto al corpus de lo étnico, anteriormente marcado desde el malestar; de esta forma resignificar y valorar conocer la lengua, el tejido, la medicina tradicional, y el movimiento indígena por ejemplo pasarían a ser lugares de prestigio o privilegio, matizados desde la experiencia del bienestar. No obstante, como afirma Hall (citado por Grossberg, 2006) "el multiculturalismo no garantiza el final del racismo" (p.61), de esta forma se comprenden los relatos sobre discriminación y marginalización de las mujeres jóvenes.

## **5.2. Sistemas de opresión en el territorio propio. Las violencias productivas y reproductivas.**

Con la propuesta de comprender los relatos biográficos a partir de mapas de relieve, y al evidenciar que existen lugares específicos en momentos vitales concretos donde las mujeres experimentaron malestar, es posible indagar en los sistemas de opresión que han vivido en sus vidas y en medio de procesos migratorios, lo que a partir de este punto se vincula a un sistema de violencias vividas.

"Para las mujeres indígenas la violencia de género es definida, no solo en la discriminación de género dentro de los contextos indígenas y no indígenas, sino también por un contexto de continua colonización, militarismo, racismo y exclusión social, políticas económicas y de desarrollo que aumentan la pobreza" (2016c, programa radial, Tejiendo Saberes).

A partir de los relatos biográficos de las mujeres nasa, tanto jóvenes como adultas, se observa una relación específica con el territorio de origen o "propio" como lo llaman algunas,

este se ubica en el departamento del Cauca perteneciente a la Nación Nasa, en las zonas Tierradentro y Norte del Cauca<sup>48</sup>. Ellas narran relaciones con su familia en la niñez, las dinámicas que se producen en la escuela, con formas de producción y del trabajo nasa, también las primeras salidas del territorio, en este apartado, se conceptualizan estas relaciones y las violencias emergentes, diferenciándolas de los procesos de identificación.

Buscando descubrir el dispositivo estabilizador de la otredad y trabajar algunas definiciones occidentales autorizadas, sigo una metodología de interpretación de este trabajo, similar a la de Lila Abu-Lughod (1993) en su trabajo *Writing women's worlds: Bedouin stories*. La autora problematizó algunas categorías fundamentales de la clasificación antropológica tradicional sobre las sociedades beduinas, estas: patrilinealidad, poliginia, matrimonio asimétrico entre primos cruzados, honor y vergüenza, junto a reproducción, categorías modélicas que estabilizaron la otredad beduina. Abu-Lughod construyó un reverso de estas categorías a través de las historias de vida particulares de algunas mujeres beduinas.

Seguir una la propuesta de escritura de esta etnografía de lo particular (la de Abu-Lughod), permite comprender y problematizar el sistema sexo/género nasa, y su relación con el sistema sexo/género colombiano, a partir de algunas voces de mujeres nasa. Existe, empero la dificultad del vacío sobre este tipo de investigación, las formas de parentesco andinas y nasa han sido poco estudiadas, hay muy poca información etnológica y etnográfica sobre el sistema sexo/género nasa.

### **5.2.1. Problematizar el parentesco, y develar el sistema sexo/género nasa**

Los estudios del parentesco nasa, aunque restringidos, permiten analizar las formas de organización social, parentesco, vínculo familiar, ciclo vital, teorías indígenas de la concepción, reproducción, sexualidad y placer, de las comunidades pertenecientes a la etnia nasa. Para situar los estudios sobre el parentesco nasa, se encuentran ciertas

---

<sup>48</sup> Los relatos de las mujeres jóvenes, específicamente los de Lorena y Nora dan cuenta de una narración distinta frente al territorio propio, aunque ambas reconocen como su principal vínculo con el territorio propio a la ascendencia familiar, -ya que Lorena nació y creció en la ciudad de Bogotá y Nora creció en el departamento de Huila-, también señalan como parte de su vínculo la visita constante al lugar de origen o su relación con población nasa que vivió en estos lugares, para ellas familia extensa y vínculos de amistad con otros hombres y mujeres.

investigaciones desde la antropología colombiana, de las autoras Gutiérrez de Pineda (1994), Pachón (1996, 1997), y Jimeno (1985), quienes una primera forma a las investigaciones sobre el parentesco y la familia de comunidades nasa, entre las décadas de los 60 y 80 del siglo XX. Estudios más recientes como los de Urrea y Moncayo (2012) Urrea y Posso (2015), Arias (2015), Motta (2015) centrados el estudio de la sexualidad de diferentes grupos étnicos en el sur occidente colombiano, de una manera interdisciplinar brindan otras aproximaciones.

En el trabajo *Familia y cultura en Colombia* (1994), de Gutiérrez de Pineda, realizado en la década de los 60 del siglo XX, posiciona el sistema sexo/género nasa como parte de la zona de intensa aculturación al patrón familiar hispánico, de la división meridional o complejo andino, lo que incluye diversos grupos indígenas. La autora afirma que la etnia nasa, en específico, conserva la estructura básica del parentesco clasificatorio o formas elaboradas y derivadas del mismo, enlazadas a las clases matrimoniales. La autora realizó interesantes aportes sobre la herencia familiar de la tierra y otros bienes familiares en relación con los sexos, la ultimogenitura, y la profesión, donde las mujeres tendrían un acceso muy limitado a la tierra, pero si podrían acceder a otros bienes familiares, lo que posiblemente se encuentre ligado a los antiguos sistemas de herencia de la figura administrativa española de Resguardos.

“No podría asegurar si en esta costumbre influyó la presión de los sistemas de los Resguardos, en donde la tierra se daba al cabeza de familia varón para el sostenimiento del hogar, y con ello la mujer quedaba fuera de este derecho, teniendo opción sobre los utensilios domésticos y el hombre sobre los elementos de trabajo agrícola” (1994, p.57).

Aunque las categorías de Gutiérrez de Pineda son bastante significativas para este trabajo, , tiene el problema de construir un tipo ideal sobre las formas en las que opera parentesco y familia en las sociedades indígenas con mayor contacto e influencia de la cultura hispánica y colonial, en este caso el *complejo andino*, lo que dificulta examinar si estas relaciones en las sociedades nasa siguen estos patrones y de que forma se distancian.

Siguiendo con lo anterior, la herencia de la tierra configura particularidades del parentesco nasa, según el trabajo de Urrea y Posso (2015), en las sociedades andinas los grupos indígenas se encuentran “(...) predominantemente jefeados por los hombres, debido al tipo generalizado de parentesco patrilineal y la residencia patrilocal y virilocal (2015, p.55-57). Pero en estos grupos también existe una fuerte presencia del madresolterismo,

problemática que para los autores se caracteriza porque los hogares donde la cabeza de familia es la mujer tienen menor estatus en la comunidad indígena.

Sobre la forma como se ha conformado la familia nasa señala (Motta, 2015) la persistencia del hogar nuclear completo, la tradición patrilocal en la cual la nueva familia se establece en el territorio de la familia del hombre, igualmente predomina el patrón poligínico, "(...) De manera que en el conjunto de las familias nasas es característica una fuerte presencia de la poliginia seriada e incluso múltiple, lo que da lugar al fenómeno del madresolterismo en momentos específicos de la trayectoria de vida de la mujer. Esta puede residir de forma independiente con sus hijos o con la familia paterna hasta que establece una nueva unión (p. 142), frente a este último punto hay que señalar que la existencia del "amaño"<sup>49</sup> puede indicar que este patrón poligínico es más contemporáneo o ligado a procesos coloniales, en todo caso el "patrón poligínico" afecta a las mujeres que han migrado a la ciudad y no desean conformar familias con hombres nasa.

En el sistema tradicional de la familia nasa la mujer no hereda ni tierra ni ganado, aunque se están dando cambios interesantes al respecto, pues las mujeres en algunos resguardos han comenzado a exigir el ser tomadas en cuenta en la distribución de bienes en el hogar paterno. Por lo regular, quien hereda es el hijo varón más joven, con la finalidad de que cuide a los padres ancianos. Es frecuente la poliginia seriada y a veces múltiple, especialmente entre los hombres que desempeñan funciones de mando en la comunidad, quienes no necesariamente son los que tienen mayores recursos económicos. La virilidad entre los hombres nasas está asociada a la paternidad biológica con más de una mujer. Por el patrón poligínico en la familia nasa, es frecuente la presencia de hogares de jefatura femenina o monoparentales en la modalidad clásica andina del madresolterismo, pero también la de mujeres madresolteras con hijos que residen transitoriamente en la casa de los padres, hasta que tienen que abandonarla por la presión de los demás hermanos/as, debido a la escasez de recursos por el tipo de agricultura y ganadería minifundista. En general, una mujer madresoltera y sus hijos/as menores de edad, mientras esta mantenga esa condición sin poder establecer una nueva relación de convivencia con un hombre, como antes se advirtió, tienen poco estatus (Urrea y Posso, 2015, p. 78-79).

Gutiérrez de Pineda (1994) también analizó las formas del amaño, y enarbola hipótesis sobre su origen, para finalmente concluir que es una práctica indígena que sobrevivió a las circunstancias campesinas. El amaño, para la autora, buscaba plantear en la práctica la adaptación de la pareja para la convivencia, reconocer la afinidad biológica de la pareja,

---

<sup>49</sup>En el relato de Karina (capítulo 3) se evidencia este proceso, (Pachón, 1996) postula que el amaño era el proceso en el que la pareja que deseaba conformar una familia, vivía junta mientras "(...) el marido comprueba la laboriosidad de su mujer y especialmente su capacidad reproductora", (...) el hombre debe probar a la mujer: es necesario cerciorarse de su capacidad de trabajo, de su obediencia, honradez, fidelidad y sobre todo su capacidad reproductiva. Cuando el hombre está seguro de que la mujer escogida posee todos estos atributos suele celebrarse el matrimonio".

---

llenar unos ideales o roles de género, que los jóvenes logaran asumir la vida familiar (adulta), profundizar en la aprobación del nuevo integrante de la familia por los parientes extensos, y comprobar la fertilidad femenina y su capacidad de procreación, ya que culturalmente se asume como algo propio de las mujeres, al cumplir esos objetivos se daría paso al matrimonio.

La autora también indaga en el predominio de la “unión de hecho” en las zonas del Cauca y Huila, junto al madresolterismo, en sus formas y orígenes para el complejo andino. Este último se asocia a la limitación de acceso a nuevas tierras por parte de los jóvenes indígenas, ante la intensa colonización, ante la imposibilidad de brindar sustento familiar ligado al acceso a nuevas tierras, el madresolterismo se acepta culturalmente.

Desde los pocos estudios del parentesco y la familia sobre la etnia nasa, se encuentra la producción de un modelo “tradicional”, ligado a la patrilinealidad, con herencia ultimogenitura masculina, donde las mujeres tienen un acceso reducido a tierras puesto que al ser aptas para el matrimonio pasan a ser vinculadas a la familia del esposo y su tierra. Gutiérrez (1994) trabajó las normas de filiación extendida de los nasa, que reconocen a los denominados “primos y primas”, y a las “hermanas y hermanos” como parte del mismo grado familiar (p. 110), también trabajó el amaño masculino ya que el hombre también debía pasar por el proceso con la familia de la mujer que pretendía (p. 124).

Dentro de este modelo también se acepta la poliginia seriada y el madresolterismo, pero ello estaría relacionado a la explotación y expropiación de tierras de un sistema colonial y de colonización tardía, y a posiciones de autoridad y jerárquicas de algunos hombres. El madresolterismo también se asocia al cuidado por parte de abuelos y familia extensa de la descendencia de una mujer soltera, por ello se entiende como socialmente aceptado.

En los relatos biográficos de las mujeres es fácil hallar narrativas sobre el modelo del parentesco nasa, sobre las formas en las que se conformaba la familia de sus progenitores vinculadas a la patrilinealidad, sobre el amaño y la forma de heredar la tierra. El madresolterismo también es narrado, siendo ellas hijas de madres solteras y al mismo tiempo cuidadas por abuelos y familia extensa, hasta ser ellas madres solteras. No obstante, el problema de la usurpación de las tierras indígenas por parte de la sociedad

hispanica y blanco-mestiza exacerbó el *madresolterismo*, destituyendo instituciones indígenas tradicionales.

Igualmente, en los relatos biográficos se posicionaron rupturas con el sistema del parentesco nasa tradicional. Ocurre en los relatos de algunas mujeres sobre los cuidados de su padre durante la crianza, sucede con los relatos de conformación de hogares dirigidos por mujeres a causa del conflicto armado en la zona, y aún más cuando se conforman relaciones de pareja y familiares interraciales, todo ello transforma el sistema sexo/

La tipología de Gutiérrez de Pineda (1994) sobre el *madresolterismo interclases* puede ser de especial importancia para los hallazgos de esta investigación.

“El *madresolterismo interclases* es el resultado de las relaciones maritales esporádicas entre parejas de status sociales diferentes. La mujer pertenece como norma a un nivel más bajo que el del hombre. Este *madresolterismo* abarca las zonas rurales y las zonas urbanas, siendo, a diferencia del anterior, más fuerte en los grupos urbanos. (...) En este complejo andino, la clase baja, ayer india, sufría el impacto de la clase alta, ayer denominada hispanica (encomenderos, fundadores, hacendados, pobladores, vecinos, etc.), y este poder retoma aún en la servidumbre sexual que ha de tributarse en el agro y en la ciudad al hombre de status superior (...) En la ciudad, esta situación del *madresolterismo* se hace evidente en ciertos gremios femeninos cuyas condiciones de trabajo y cuya ubicación baja dentro de las clases sociales son de una clara dependencia cultural en relación con otras. Tal el caso del servicio doméstico y de otras categorías laborales femeninas, como obreras de fábricas, o empleadas menores de la burocracia oficial y particular.” (1994, p. 68-69).

Otra información significativa para este trabajo, que brinda Gutiérrez (1994) es la hipótesis sobre el vínculo entre clase y los trabajos que asumen las mujeres indígenas fuera de su territorio de origen, se encuentran directamente relacionadas al estatus social y las relaciones desiguales y jerárquicas de clase, más no se trata tan solo de la clase, existe un complejo asociado a las relaciones desiguales frente a la raza.

“la relación laboral va interrelacionada con el status del individuo que la ejerce y de este status -en el servicio doméstico- "Las Indias" (en el lenguaje coloquial de las amas de casa en este complejo) se halla impregnado aún del matiz de botín y de dominio de una raza por otra, en el proceso de superposición cultural hispano-india y que un cierto estatismo en el proceso de movilidad vertical de los estratos sociales ha mantenido hasta hoy vigente en forma encubierta, engranados dentro de un mecanismo estructural de vieja data que ayuda a su sobrevivencia” (p. 70).

Como se aproximaba Gutiérrez (1994) en la década de los 60 del siglo XX, el sistema/sexo género nasa tradicional ha cambiado en su relación con lo que ella denominó cultura hispanica, por los problemas de acceso a la tierra que enfrentaron los indígenas a lo que se suma la crisis de la economía tradicional indígena. No obstante, los cambios que ya estudiaba Gutiérrez han ocurrido en un periodo de larga duración, desde la colonia

española, pasando por el periodo republicano y de establecimiento del proyecto nacional del mestizaje. No obstante desde las experiencias femeninas participantes de esta investigación, emergen contrastes con las investigaciones sobre el parentesco y la familia nasa, y más tras la implementación de un modelo multicultural de la nación, en los que a continuación se indaga.

### **5.2.2. Niñez: trabajo y familia**

En los relatos y experiencias de las mujeres adultas y jóvenes en particular los relatos de Oliva, Ceneida, Benilda, Neriberta y Nora, es posible distinguir representaciones de las mujeres nasa como “trabajadoras” y “fuertes” desde la niñez, ellas narran sus vidas en la infancia como sujetas a la producción del circuito del café, la coca o la producción en el cultivo familiar, que se vincula a las relaciones familiares que se producen con padre, madre, abuelos, hermanas y hermanos.

(Pachón, 1996, 1997), denota que la economía agropecuaria nasa tradicional es de autoconsumo y destinada a la supervivencia de las unidades domésticas, se vinculaba al mercado de comercialización regional con la finalidad de conseguir otros productos, así el sistema de producción se basaba en la unidad familiar, por lo que, “Los niños se integran a la producción desde edad muy temprana” (p.274). (Motta, 2015) señala (citando a Bastos) como hombres y mujeres coparticipan en el modo doméstico de producción que caracteriza a la agricultura de subsistencia” (p.153), y la forma en la que ello no implica mayor autonomía de las mujeres, sino una práctica consuetudinaria compartida sobre la responsabilidad de mantenimiento del hogar, igualmente se producían otras relaciones de producción agropecuaria comunitaria, como afirma Gow:

En el pasado la economía nasa se basaba en “el uso cultural del suelo”, esto significa que cada familia poseía el derecho inalienable de usufructo de la tierra. Esta economía estaba inserta en complejas redes y mecanismos de reciprocidad entre otros el matrimonio, el intercambio de mano de obra y de dones, así como de redistribución, por ejemplo, las fiestas, el trabajo comunal y los arreglos con los vecinos. La lógica de estos mecanismos era tanto social como cultural; buscaba controlar la acumulación personal y mantener ciertos ideales comunitarios (Gow, 2010. p. 213)

Paralelamente a esta economía se integró, vía colonización blanco - mestiza, un modelo de producción a gran escala de café y caña de azúcar, junto al trabajo de “jornaleros” en haciendas cercanas y de otros departamentos, este último seguramente derivado de la relación con el uso cultural del suelo. Lo anterior se entretreje con los relatos de las tres

mujeres adultas, como el caso de Ceneida y Oliva, quienes rememoran sobre la minga, y la forma como el trabajo desde la infancia en los cultivos de café y coca involucraba tener ingresos adicionales para recrearse y vestirse, o el relato de Benilda donde la relación “padre ausente” (abuelo) involucraba para ella sostener la economía familiar desde niña, algo que se puede comprender como ligado a la adultez temprana.

Se supondría que las mujeres jóvenes narraron de forma distinta la relación con este sistema de producción agropecuaria, y es así, pero adquiere una particularidad, Neriberta y Nora (ambas de la zona Tierradentro), cuentan el mismo fenómeno, de sostenimiento consuetudinario y compartido con los integrantes de la familia del hogar desde muy jóvenes, al igual que las mujeres mayores, y la forma en la que su vinculación laboral temprana podría ser dolorosa, pero significaba procesos autonomía y salida de la jerarquía de poder de la familia; esto no ocurre con Karina y Lorena, migrantes desde muy jóvenes y que atañen su vínculo étnico al Norte del Cauca, en todo caso el proceso de adultez temprana precede la decisión de salida del territorio, para las mujeres, de manera más estructural, y la búsqueda de trabajo doméstico o del cuidado.

Estas “salidas iniciales” de la comunidad a trabajar, a edades muy tempranas, que se ven en los relatos de Benilda, Oliva, Ceneida, Nora y Neriberta<sup>50</sup>, tienen la particularidad de señalar dos tipos de opciones laborales: en el sistema de cosechas, que tiene temporadas distintas según el producto, y el trabajo doméstico; así desde niñas salen de sus hogares para lograr conseguir recursos que solventen su vida diaria, o se convierten en recursos para conseguir otros bienes a los que no tendrían acceso en su familia, en este caso ropa, alimentos, juguetes. En algunos casos esas salidas serán dolorosas, ya que se extraña la comunidad y la familia, ellas hablan de “no amañarse” y querer regresar al enfrentarse a un escenario racista y discriminatorio, pero también de la autonomía económica que generan los ingresos propios desde la niñez.

Con lo anterior se devela la sororidad entre madres e hijas, para llevar a cabo extenuantes jornadas de trabajo femenino, ya que las mujeres, además de sostener el proceso de cuidado de los integrantes de la familia, se encargan de la huerta del hogar -tu<sup>51</sup>- y trabajan

---

<sup>50</sup> Se evidencia como se produce una continuidad generacional del fenómeno de salida temprana de la comunidad de las mujeres nasa.

<sup>51</sup> “(...) es la huerta tradicional del pueblo nasa en donde se encuentra productos para el autoconsumo y la medicina tradicional. La huerta o parcela nasa se concibe como un armazón que está cubierto por un abrigo, cultivar es similar a enredar y entretejer (Yule y Vitonás, 2012).



a la par del hombre en la economía agropecuaria, como jornaleras, también se encargan del tejido tradicional, para quienes lo practican tendrá un valor adicional pues preserva la cultura y es un conocimiento valorado, desde allí se experimenta bienestar. En este sentido se comprenden los relatos de la mayoría de mujeres sobre el apoyo a la madre o abuela, lo que permite postular equilibrar la carga del cuidado

Las dificultades de heredar la tierra a las mujeres, como se ve en el relato de Neriberta, permitiría suponer que la falta de acceso a la tierra se constituyó en factor modelador de la identidad nasa y de la migración femenina, sin embargo, el modelo de herencia patrilineal de la tierra se constituye en problema para las mujeres tras los procesos de larga duración de usurpación de la tierra indígena por parte de la población colona blanco-mestiza. De esta forma no necesariamente esta práctica cultural involucra per se la opresión de las mujeres, sino hasta que emergen los sistemas de dominación y desarraigo llevados a cabo por occidente, lo que no implica que el problema que señala Neriberta se difumine, claramente ante la falta de tierra y la imposibilidad de heredar, son las mujeres las primeras, y no los hombres, quienes no tendrían otra alternativa que la migración, reanimando la idea de que la opción de salida es el trabajo doméstico.

La complementaridad a la que hacen referencia las mujeres lideresas en el CRIC y (Motta, 2015) sobre la responsabilidad compartida para proveer la familia nasa vinculada a la simetría del poder, debe ser cuidadosamente analizada, la ruptura con estas relaciones no es solo efecto del colonialismo, también de la reafirmación de los privilegios masculinos, es necesario indagar en las formas como se vincula la política de fortalecimiento de la familia con el límite al derecho a la tierra de las mujeres, también analizar cómo se relaciona el patrón poligínico, el abandono masculino del hogar con las cargas del cuidado en aumento que asumen las mujeres, las mujeres nasa migrantes terminan aceptando el trabajo doméstico, sin garantías y en el que se reproduce el racismo ante las necesidades de sus hijas e hijos, de esta forma como afirma Breny Mendoza retomada por (Bidaseca y Vázquez, 2011) las mujeres indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados (p.364), a lo que hay que agregar el dominio de las mujeres colonizadoras.

Los escenarios de violencia de la familia hacia las hijas, son otros de los factores que provocan la salida de la comunidad, para Ceneida y Benilda, la violencia en la familia es factor de rememoración, la primera describe la autoridad del padre para direccionar cualquier falta a los valores de la familia, mientras que ambas describen a la madre y la abuela como figuras que las excluyen de asumir procesos de escolarización ya que para

ellas “son actividades masculinas”, y en el relato de Benilda, esta figura ejerce una violencia agravada. Para Oliva, tanto el padre como la madre resignificaron el vínculo más cercano con su identidad como indígena, en este mismo sentido las mujeres jóvenes, narran la autoridad del padre para corregir y castigar, mientras que la madre será más solidaria, en el caso de Karina y Lorena, padre, madre y abuelos, cumplirán un papel central para arraigar la identidad, aunque la madre de Karina expresa ruptura con su vínculo a lo nasa, lo que ella narra como traumático y doloroso.

Hay que agregar que las implicaciones del abandono del hogar y el “madresolterismo” nasa, traducidos como violencias hacia las mujeres niñas y jóvenes, no se pueden desligar de las formas de supresión de las tierras indígenas por parte de la sociedad hegemónica, incluyendo al conflicto armado. Ambos agravaron la violencia hacia las mujeres tras deteriorar la economía tradicional e incluso provocar la pérdida del padre o abuelo en la familia, ello abre una nueva arista de investigación que requiere ser tratada a profundidad.

### **5.2.3. Exterminio cultural y racismo**

Otra particularidad de las narraciones de las mujeres adultas de los hechos que han vivido en los territorios, es el exterminio cultural, circunstancias inscritas en las políticas del mestizaje como proyecto nacional colombiano, así se narran procesos de castigo por usar la lengua propia en la escuela o la medicina tradicional que recibía la connotación de “brujería”, como indica Oliva, las tres mujeres adultas señalan los efectos del mestizaje como política educativa, el castigo como tecnología educativa como afirman Ceneida y Oliva, también el silencio como estrategia para el rápido aprendizaje del castellano, como señala Benilda.

En el caso de Tierradentro Nora, Benilda y Neriberta, indicaron que sus parientes masculinos en la niñez hablaban castellado y nasa yuwe, el primero utilizado para la venta de productos de cultivos, mientras que el segundo se usaba para conversar con los integrantes del hogar, lo que llevaba a que las mujeres permanecían siendo monolingües del nasa yuwe, ellas detallan como su padre o abuelo se comunicaba todo el tiempo en la lengua con la madre o abuela, pero con las mujeres jóvenes se comunicará en castellano o en ambas lenguas.

Es así como Benilda y Neriberta, utilizaron la lengua en la primera infancia y luego aprenden castellano, y Nora perderá la práctica de la lengua, porque, aunque sus padres la usan, consideraban que no era práctico que sus hijos la hablaran, lo que se agudiza con el sistema educativo lejos del territorio. En el caso de Ceneida y Oliva, del Norte del Cauca, se evidencia que hablaban muy poco su lengua en la infancia, (como resultado de una colonización más fuerte del territorio) y a ese detrimento se une el sistema educativo que castiga el uso cotidiano de la lengua, razones por las que manifiestan que no hablan nasa yuwe.

Karina también del Norte, comentó que se recibió clases de nasa yuwe al iniciar su proceso educativo en San Francisco, sin embargo la migración hacia Bogotá junto a la idea de su madre de que “no era bueno ser indígena”, hicieron que no continuara aprendiendo la lengua, en este mismo sentido señala Neriberta como fue su aprendizaje del nasa yuwe en la escuela y en el hogar, ellas experimentan la reforma de la estructura educativa tras el reconocimiento del multiculturalismo, experimentan una política de rescate del nasa yuwe, fueron algunos familiares y conocidos quienes les propusieron “dejar de usar la lengua”, esto se comprende ya que este es un factor de identificación o marcador de la diferencia, usar la lengua implicaba marcación como indígena y efectivamente hechos de discriminación y racismo, como narran Ceneida y Oliva

Para Neriberta y Karina, los procesos de escolarización también serán lugar donde se experimenta el racismo, tanto en la educación media como superior. Lorena, por su parte, señaló que toda su experiencia en el sistema educativo fue a partir del castellano, y será hasta la incursión de programas de recuperación de la lengua en el Cabildo nasa de Bogotá que aprendió algo de nasa yuwe, considerando lo anterior, las jóvenes nasa experimentan un proceso mediante el cual:

“(..) la educación en los territorios indígenas del Cauca, se empieza a sentir como un pilar fundamental de la organización indígena, (...) al mismo tiempo, con convicción y fortaleza, para demandar del Estado el derecho a ser orientadores y constructores de la política, de sus proyectos educativos comunitarios, PEC, y de la administración educativa con una visión de integralidad” (Bolaños, 2012, p.236).

Frente al uso de la medicina tradicional Ceneida, Oliva y Nora indican como practicar la medicina llevaba a la acusación por parte de la iglesia católica y de las misiones cristinas (protestantes) de “paganismo”, “brujería”, y “satanismo”, y la forma en la que se producirá una devaluación de su uso por parte de las comunidades en medio de su intervención, al respecto Oliva conservó las enseñanzas de su padre, al igual que Karina las de su abuelo,

ambos *thê wala*, aunque la segunda experimentó más de cerca la revitalización de la práctica de la medicina tradicional, bajo la irrupción del multiculturalismo, ambas son casos excepcionales por sus vínculos familiares con la medicina tradicional, en este sentido guardan el conocimiento ante esquemas de exterminio.

#### 5.2.4. Violencias en las relaciones de pareja

Como se ha mencionado, a partir de los relatos de mujeres nasa (capítulo 3 y 4) se evidencian unas violencias que se viven de manera anterior a los procesos migratorios, en este caso la vinculación en la niñez a procesos productivos, la violencia en el núcleo familiar, la violencia del sector educativo (y/o religioso), el racismo por parte de población blanco-mestiza en distintas instituciones, a lo que se suma la experiencia de la violencia de pareja y frente a actores armados que algunas mujeres vivieron en el territorio.

“Para las mujeres nasa, las diferentes violencias que viven en su cotidianidad “desarmonizan” sus vidas y las de sus familias. Al reflexionar sobre estas situaciones aparecen de manera relevante: el maltrato verbal, físico y psicológico por parte de los compañeros sentimentales o “maridos”, la infidelidad, la irresponsabilidad, los embarazos no deseados, las violencias cometidas por parte de los actores armados, la desconfianza de la pareja, el irrespeto, el desequilibrio familiar, la discriminación, las dificultades económicas y los obstáculos que existen para lograr que los hijos e hijas puedan acceder a la educación” (Amador, 2014, p. 127).

Sobresalen los relatos de Benilda y Ceneida, mujeres adultas que llegan a establecerse en la ciudad en la última década, ellas habían conformado en el territorio (Tierradentro y Norte del Cauca) sus familias junto a hombres nasa, sin embargo, enfrentan relaciones de pareja violentas y donde se presenta el abandono del hogar o se increpa a las mujeres con la responsabilidad de solventar a sus hijos, aspectos que son comunes en la sociedad blanco-mestiza.

Para Ceneida el abandono del hogar por parte de su compañero implicó buscar y aceptar trabajos precarizados, como la cosecha de cultivos ilícitos, y el trabajo doméstico, igualmente salir de su comunidad y buscar apoyo en la economía del cuidado con su familia, o en el sistema de internado de la iglesia católica o protestante, en su relato hay silencios<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> Los silencios sobre los temores y las violencias vividas en la vida de las mujeres nasa son reiterados, esto puede deberse al alto grado de intimidad del relato biográfico, que en casos puede llevar a la autocensura o a la borradura de la memoria, que es selectiva. Hay hechos que no logra recopilar el relato pero que son reconocidos fuera del espacio de construcción biográfica, hechos como la violencia física o la violencia sexual son poco abordados, sin embargo, en otros espacios las mujeres que migran con el fin de trabajar en el servicio doméstico, denuncian sus temores a ser víctimas de ataques sexuales al momento movilizarse y salir del territorio, o con sus patrones, esta forma de experimentar la vulnerabilidad, para muchas es solo una etapa tras salir de su entorno

sobre la relación que tenía con su pareja; para Benilda es importante nombrar estas violencias en el núcleo de la familia, la violencia psicológica como factor para evitar la planificación familiar o evitar el saber médico occidental, también como la justicia indígena se ha limitado para las mujeres indígenas, e incluso como los hombres han usado sus influencias con las autoridades y cabildantes para culpabilizar a las mujeres y limitar los procesos para salir de relaciones violentas o abusivas, así hay impunidad en los casos de violencia hacia las mujeres.

Al respecto se han iniciado procesos para trabajar sobre la violencia intrafamiliar y de género desde hace poco, específicamente en el programa de mujer y familia del CRIC, donde se busca trabajar en el acceso a la justicia por parte de las mujeres en el marco de la jurisdicción indígena<sup>53</sup>, entre el 2015 y el 2016 han desarrollado un proyecto apoyado por ONU Mujer, "(...) avanzar en una estrategia para la prevención, protección y acceso a la justicia indígena en casos de violencia contra las mujeres indígenas y familias (...) que busca trabajar una ruta de atención en el marco de la jurisdicción indígena, y construir unos lineamientos por cada pueblo para construir una ruta de atención en cada una de las zonas en el marco la jurisdicción indígena para atender los casos de violencia hacia las mujeres y familias indígenas"(Tejiendo Saberes, 2016a)<sup>54</sup>, y como afirma Amador (2014) Programa de Familia de ACIN también ha trabajado las rutas de prevención, atención y reparación a

---

familiar que se supera al sentirse seguras de su trabajo, pero hay que tener en cuenta que muchas de ellas salen a una edad muy temprana del territorio, aquí esto es algo que se trabaja muy débilmente pero que otros trabajos abordan (Arias, 2015), este autor señala como en su trabajo sobre subjetividades y sexualidades de mujeres indígenas nasas y misak, dos de sus entrevistadas, mujeres nasas, fueron víctimas de violencia sexual, una al interior de su familia por parte de su padrastro, otra en el contexto del trabajo doméstico (p. 197-199) el autor comprende estos hechos como reacción de la dominación masculina frente a la autonomía relativa que adquieren las niñas y mujeres jóvenes nasa quienes salen a trabajar fuera de su territorio, también afirma que las mujeres en resguardos, cabildos y organizaciones, se han organizado consiguiendo "La conquista colectiva de la noción de "violación" que han logrado las mujeres para el reconocimiento de este tipo de hechos dentro de la comunidad es relativamente reciente" (p. 191).

<sup>53</sup> Se ha denunciado que los casos de violencia hacia las mujeres indígenas quedan en la impunidad y no confían en la justicia propia, "(...) Las mujeres que han denunciado han encontrado apoyo en la justicia ordinaria, pero hay una problemática, cuando se enuncia la justicia ordinaria al ser una mujer indígena, el caso es remitido a la justicia propia, y aquí las mujeres ya no denuncian, entonces el temor y la falta de credibilidad en la justicia propia hacen que las mujeres callen" (Nelly Valencia, Equipo Mujer y Familia CRIC, programa radial Tejiendo Saberes Desde el Territorio Voces, análisis, reflexiones y propuestas de las mujeres indígenas del Cauca, 2016b)

<sup>54</sup> Isaura Sauca, Coordinadora Programa Mujer y Familia CRIC, programa radial Tejiendo Saberes Desde el Territorio Voces, análisis, reflexiones y propuestas de las mujeres indígenas del Cauca, 2016c)

las violencias de género, por parte de comuneros indígenas y no indígenas, así como por parte de los actores armados.

Se ha hecho evidente que para las mujeres nasa los mecanismos de administración de justicia propia en casos de violencia de género al interior de las comunidades son discriminatorios y excluyentes, pero no es solo la justicia propia, también la ordinaria ha implicado para la mayoría de mujeres colombianas un énfasis en la conciliación de los delitos que se juzgan como violencia intrafamiliar y no como violencia de género, factor al que la mayoría de mujeres nasa que consiguen subsanar el choque de jurisdicciones enfrentan, en este sentido, fortalecer la jurisdicción indígena para brindar justicia, armonización y equilibrio que permitan disfrutar el buen vivir a las mujeres nasa e indígenas del Cauca, desde las perspectivas de las mujeres, es un proceso que va más allá de imponer un sistema penal a los hechos de violencia que ni siquiera la justicia ordinaria colombiana resuelve.

### **5.2.5. Violencias en el marco del conflicto armado**

En los relatos de Oliva y Ceneida se observó una preocupación por la violencia que genera el conflicto armado en el territorio del Norte del Cauca, ellas narran su temor sobre las acciones que los grupos armados han llevado y pueden llevar a cabo frente a sus familiares. Oliva narra la forma en que se ve obligada salir del territorio y ser desplazada forzosamente junto con sus hermanos ante la amenaza de reclutamiento de la guerrilla y la intensificación del conflicto armado, hechos que ocurren entre las décadas de los setenta y ochenta. Ceneida narra su afectación con los asesinatos selectivos, en este caso su padre, y contemporáneamente el temor de que sus hijos (varones) se encuentren en el contexto del conflicto armado y puedan ser afectados por el reclutamiento, al que vincula a la falta de oportunidades educativas y laborales de las y los jóvenes nasa, en ambos relatos parece limitarse el reclutamiento forzoso a los hombres, pese a ello, las mujeres indígenas también se han vinculado a las filas de las guerrillas, pero al respecto existe poca información.

Estos temores permiten evidenciar que la violencia en el marco del conflicto armado que viven las mujeres indígenas no se puede desligar de la violencia que viven integrantes de sus familias o comunidades junto a los territorios, esto es claro en el relato de Karina, quien asume un proceso de profesionalización ante los efectos de la guerra en el Norte del Cauca con el objetivo trabajar sobre los efectos psicológicos de la guerra en la población nasa, ella

es detallista y delicada al narrar los impactos vinculados a que su resguardo se convirtiera en escenario de la guerra con la entrada del siglo XXI, ella a diferencia de Oliva (quien narra las violencias inmersas en la guerra de guerrillas) cuenta una guerra de alta intensidad, donde se emplea alta tecnología, habla del fuego cruzado y de objetivos militares, con lo anterior se evidencian la influencia del escalonamiento del conflicto armado en las vidas de las mujeres nasa.

La idea que los impactos de la guerra sobre las mujeres indígenas se extienden a su territorio, familia y comunidad, no implican que no existan modalidades de violencia a las que ellas se ven expuestas directamente, sin embargo, en los relatos biográficos en mención no son tan evidentes, al respecto la ACIN contempla que:

“(…) el Programa Mujer de la Cxhab Wala Kiwe-ACIN viene documentando la forma como el conflicto armado continúa afectando de manera particular a las mujeres, jóvenes y niñas nasa, quienes sufren diversas formas de violencia al ser víctimas de violaciones sexuales, desplazamientos forzados, asesinatos, afectación por minas antipersonal, reclutamientos forzados, amenazas y señalamientos, prostitución y embarazos forzados, así como prácticas de enamoramiento por parte de todos los actores armados en disputa (Amador, 2014, p. 105-106).

Al respecto es necesario mencionar que uno de los aspectos más relevantes, que son causales de la migración indígena (masculina y femenina) hacia Bogotá, es el desplazamiento forzado, y ello debe ser analizado a profundidad, ya que acarrea una serie de políticas de reparación. Pero en los relatos de las mujeres nasa migrantes se posiciona la preocupación por sus familias como factor que origina su desplazamiento, lo que no implica que no existan afectaciones sobre sus vidas directamente, igualmente puede verse una relación naturalizada con “el cuidado”. Otras mujeres nasa migrantes hacia la ciudad y jóvenes, (que no participaron de la investigación), detallaron en encuentros entre mujeres han detallado como se llevan a cabo los enamoramientos por parte de hombres indígenas y no indígenas integrantes de las guerrillas en el territorio, es así como las afectaciones directas de la guerra sobre las mujeres nasa se encuentran presentes, pero posiblemente silenciadas.

En todo caso, las narraciones de las diversas modalidades en las que la guerra afecta a las mujeres nasa, son causales migratorias, influyen en sus procesos de identificación como mujeres indígenas, y en la producción de sus feminidades, incluso ha provocado procesos de discriminación directos, como señala Karina en la ciudad la denominan “subversiva” o

“terrorista” por el hecho de vivir en el contexto del Norte del Cauca y estar vinculada al movimiento indígena y sus organizaciones.

### **5.3. Diversificación de la salida femenina nasa del Cauca, apertura a la diáspora indígena**

A lo largo de los relatos biográficos y mapas de experiencia de las mujeres nasas, jóvenes y adultas, se revelan diversos patrones de salida de su territorio de origen, no obstante, el concepto de migración limita la comprensión de los procesos que viven las mujeres nasa, sus familias y comunidades tras salir de sus territorios, por ello en este estudio se propone indagar en estas relaciones a partir de la categoría diáspora y no de la categoría migración, a pesar de utilizar este concepto indistintamente para narrar la salida del territorio como experiencia individual. Bilge y Denis (2010) comprenden el concepto de migración como un tipo específico de dispersión, que se caracteriza por la salida forzada debido a un entorno excepcionalmente peligroso en el país de origen, “(...)Al mismo tiempo, en contraste con la migración (potencialmente una acción individual), la diáspora implica la existencia de comunidades validas, a veces cruzando una serie de estados nación, que se basan en una continua (aunque no estática) identificación compartida o sentido de una conciencia de clase (p. 3). Así, el concepto de diáspora involucra un conjunto de relaciones entre quien se dispersa, el lugar de origen y el lugar que acoge, aunque en el centro se encuentra la relevancia de las experiencias en el lugar que acoge o lugar de residencia, las experiencias vividas en el lugar ancestral contribuyen a las experiencias de privilegio y opresión que se viven en el lugar de residencia (Purkayastha, 2010).

Aunque la categoría “diáspora” hace posible comprender la relación entre dispersión de sujetos con lazos y/o grupos sociales, sus vínculos con el hogar de origen o ancestral, junto a la producción de comunidades validas, reduce las relaciones que se (re)construyen entre “autóctonos/as” y “dispersos/as”, no permite analizar las relaciones entre genealogías de dispersión y genealogías que “no se mueven”. Teniendo en cuenta lo anterior, la categoría “espacio de diáspora”<sup>55</sup>, posibilita analizar las genealogías mencionadas al problematizar tanto nativismo como nomadismo.

---

<sup>55</sup> El espacio de diáspora es “(...) la interseccionalidad de diáspora, frontera y des/localización como punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos. Es donde múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan; donde lo permitido y



Para Brah (2011) la categoría conceptual de espacio de diáspora articula cuatro modos de teorización de la diferencia, "(...) donde la «diferencia» de relación social, experiencia, subjetividad e identidad son categorías relacionales situadas dentro de los campos multiaxiales de las relaciones de poder. Las similitudes y diferencias a lo largo de los distintos ejes de diferenciación —clase, racismo, género, sexualidad y demás— se articulan y desarticulan en el espacio de diáspora, marcando a la vez que son marcadas por la compleja red del poder" (p. 240-241).

### 5.3.1. Procesos de dispersión (migración)

Desde los relatos biográficos y los mapas de relieve de jóvenes y adultas nasa, es posible analizar varios patrones femeninos de salida del territorio, es posible indagar en ellos en términos de duración y ubicación temporal de la migración o dispersión, siguiendo las causas y objetivos primarios de la migración, todos aspectos que difieren según la generación y el lugar de origen de la migración, aunque hay un encuentro de los relatos al aproximarse a un "no retorno", por lo menos temporal o como proceso de reasentamiento en el territorio de origen, (aquí propongo identificar el proceso migratorio o de dispersión con las narraciones de viajes cercanos a la duración mínima de 1 a 2 años (ver gráfica 5)).

	Mujeres	1ª Migración	2ª Migración	3ª Migración
Jóvenes	Nora (Tierradentro):	(La Plata) (1994)  Avalancha Rio Páez, familia ve peligro de permanecer en el territorio.	(Bogotá) (2005)  Educación Superior  Violencia contexto de pareja (Nasa)  Oportunidad Laboral	N/A
	Karina (Norte):	(Bogotá) (aprox. 1999)  Madre ve peligro del conflicto armado  Deterioro identificación étnica	(Toribio) (aprox. 2007)  Proyecto de vida	(Bogotá) (aprox. 2009)  Educación Superior
	Neriberta (Tierradentro):	(Bogotá) (aprox. 2011)  Falta de tierras propias  Educación Superior	N/A	N/A

lo prohibido se interrogan de forma perpetua; y donde lo aceptado y lo transgresor se mezclan imperceptiblemente, por mucho que se nieguen estas formas sincréticas en nombre de la pureza y de la tradición. Aquí, la tradición se reinventa a sí misma continuamente, aunque se alaben sus orígenes en el principio de los tiempos. Lo que está en juego es la experimentalidad infinita, los múltiples procesos de fusión y fisura cultural que sostienen las formas contemporáneas de identidades transculturales. Estas identidades emergentes pueden ser reconocidas solo subrepticamente. De hecho, pueden incluso ser suprimidas frente a los imperativos construidos de «pureza» (Brah, 2011, p.240).

		Deterioro economía local Oportunidad Laboral		
	Lorena (Bogotá):	No hay migración, hay viajes temporales al territorio de ascendencia (Corinto)		
Adultas	Oliva (Norte)	(Palmira) (1972) Conflicto Armado Conflicto tierras indígenas (Corinto)	(Bogotá) (1978) "Detrás del marido" Conflicto Armado Conflicto tierras indígenas (Corinto)	N/A
	Benilda (Tierradentro)	(Popayán) (1976) Violencia Intra Familiar Oportunidad Laboral	(Bogotá) (2009) Violencia contexto de pareja (Nasa) No acceso a justicia propia Oportunidad Laboral	N/A
	Ceneida (Norte)	(Bogotá) (2007) Sostenimiento de la familia Oportunidad Laboral	N/A	N/A

Gráfica 5. Proceso de dispersión o migratorio de mujeres nasa

En el caso de las mujeres adultas, se encuentra que el proceso migratorio de Oliva inició en la década de los 70, siendo el proceso con mayor trayectoria temporal, ella permanece en la ciudad con su familia desde hace más de 30 años, por su parte Benilda y Ceneida se establecen en Bogotá desde hace cerca de 10 años, a pesar que las tres mujeres son de la misma generación el origen sus procesos migratorios es distinto, mientras Oliva llega a la ciudad en un momento en el que socialmente no se comprendía la presencia indígena en la ciudad y no se había reconocido el multiculturalismo como proyecto nacional; Benilda y Ceneida se radican en la ciudad tras el establecimiento del proyecto multicultural y aunque no se brinda el reconocimiento del estado como comunidad indígena a las y los nasa en la ciudad de Bogotá, para el momento de su llegada, ya la comunidad nasa se encuentra en proceso permanente de consolidación.

Para las tres mujeres, los objetivos de su migración son varios, pero uno común es la búsqueda de mejores condiciones de vida para ellas y sus familias, ante situaciones que se les dificultan una vida tranquila, de bienestar y armónica en el territorio, como la amenazada directa del conflicto armado, la violencia de género por parte de hombres nasa o no nasa, como el abandono del hogar y la violencia en el contexto de la familia, que posteriormente,

como se vio en el caso de Benilda, pasa a irradiarse a la comunidad nasa y las instituciones indígenas. En todo caso para estas mujeres adultas el proceso migratorio implicó múltiples viajes y nomadismos del Cauca a Bogotá, aquí emergen los relatos sobre las temporadas laborales en Cali y Popayán, en otros municipios del Cauca, en otros departamentos Colombianos caracterizados por tener zonas de cultivo y procesamiento de estupefacientes, o temporadas en el Huila para trabajar en la recolección de otras cosechas, etc, así definir una residencia permanente en Bogotá implicó un proceso complejo de salida y retorno hacia el territorio étnico.

Las mujeres más jóvenes, a excepción de Lorena, se establecen hace aproximadamente una década en la ciudad de Bogotá, Lorena y Karina crecieron y se educaron en la ciudad, mientras Nora y Neriberta hacen estos procesos en La Plata, Huila y Tierradentro respectivamente, ellas deciden permanecer en la ciudad cuando la comunidad nasa de Bogotá ya se encuentra en consolidación. Pero, para ellas, las causas migratorias se diversifican pasando por la idea de conseguir acceso a la educación superior y condiciones laborales fuera del trabajo doméstico o de maquila, aunque algunas de ellas no encontraran temporalmente salidas al mismo. En todo caso las mujeres jóvenes se encontraron con un conjunto de acciones afirmativas incipientes resultado del multiculturalismo colombiano que les permiten un mayor acceso a recursos como la educación.

Al igual que las mujeres adultas, las jóvenes antes de establecerse en la ciudad experimentaron procesos de salida y retorno a su territorio étnico, lo que es fehaciente para Karina y Lorena, quienes al finalizar anualmente sus estudios básicos visitan su territorio por periodos cortos, o los casos de Neriberta y Nora quienes experimentaron el trabajo doméstico en la adolescencia, lo que para ellas implica “arrepentirse” y retornar a su comunidad.

En el caso de Lorena, quien hace parte de la segunda generación de mujeres nasa migrantes, y en el de Nora quien pierde su vínculo étnico tras la avalancha del Rio Páez, se encuentran procesos de identificación como nasa diferentes a las otras mujeres, para Lorena su identidad como mujer indígena se ancla por un lado a las visitas al territorio en época de vacaciones, y por otro al proceso de consolidación de la comunidad nasa en la ciudad, por ello afirma que primero fue “indígena” y después “nasa”; para Nora su identidad como nasa se estableció a partir de los recuerdos de niñez antes de la avalancha del Rio Páez y aspectos restringidos de etnicidad que veía en sus padres, quienes hablan nasa yuwe entre ellos pero solo hablan en castellano con ella, al igual que las relaciones con

otros familiares nasa. Así para las mujeres jóvenes hay otras formas de identificarse como indígenas y otros recursos para argumentar su migración, al interior de estos últimos se tejen relaciones diferentes con la maternidad y el cuidado, por ejemplo, algunas asumiendo maternidades más tardías que las mujeres nasas en los territorios, lo que se ve en los relatos de Karina y Nora, junto a una tendencia a reducir el número de hijas e hijos, lo que se analiza más adelante.

### 5.3.2. Recursos y estrategias migratorias

El concepto estrategia migratoria<sup>56</sup> ha sido definido para comprender elementos de la emigración transnacional (Oso, 2003), no obstante se conservan en la migración nacional la movilización de recursos para salir del territorio de origen y de entrada al de acogida, para este análisis se propone indagar al redor de los recursos utilizados por las mujeres nasa migrantes hacia Bogotá, como se encontró las causas de la salida son múltiples, pero los recursos de salida y establecimiento son más reducidos. Un recurso de salida claramente lo posibilita el empleo doméstico y otras opciones laborales de transformación básica de materias primas, como detalla Oliva el trabajo en la floricultura y en la producción textil, otro recurso lo brindan las oportunidades de continuar estudios superiores, pero ello será una opción viable solo para las mujeres más jóvenes, en todo caso en varios de los relatos se señala una economía empobrecida, donde se valora poco la producción agropecuaria, y el conflicto armado como los factores que llevan a buscar estrategias migratorias.

- ***Trabajo doméstico remunerado***

Entre las tres mujeres adultas, todas en algún momento de su proceso migratorio participaron en el mercado laboral como trabajadoras domésticas, Oliva y Benilda experimentaron este tipo de trabajo desde niñas, como contraprestación de “la crianza” y “educación” que les brindaban quienes las acogieron y en algunos momentos su trabajo fue remunerado. Ellas hablan de personas conocidas, familiares y otras mujeres que ya se encuentran en las ciudades o han trabajado en el servicio doméstico, como la estrategia de contacto con su empleador, en este sentido parece emerger una suerte de “solidaridad”

---

<sup>56</sup> Para (Oso, 2003) “(...) hace referencia a la adopción, por parte del migrante, de una serie de elecciones de acción, referentes a los mecanismos a utilizar para llevar a cabo la migración, en concreto, respecto a la salida del país de origen (inversión inicial, deuda, documentación, contactos con redes ilegales, agencias...) y la entrada al país de acogida (modalidad de transporte, formas de esquivar los controles fronterizos, inserción inicial a la sociedad de acogida” (p.3).

entre mujeres nasa, que ayudan a las otras ante dificultades económicas, problemas personales o violencias, a salir de su situación.

Pero, esto puede tener vínculos históricos, no hay información que sustente las formas en las que se consolidó este tipo de estrategias migratorias de las mujeres de manera histórica. En estudios recientes (Arias, 2015; Motta, 2012, 2015; Urrea y Posso, 2015), se reitera que las mujeres nasa y otras mujeres indígenas Caucanas realizan estas estrategias migratorias hacia ciudades como Cali y Popayán, en este sentido son procesos consolidados, para estos autores el empleo doméstico proporciona una serie de capitales que transforman posibles relaciones de género desiguales en los territorios, aspecto que se retoma luego.

Es posible indagar en una matriz colonial como origen de los procesos que consolidaron el trabajo doméstico como estrategia que asumen las mujeres nasa para salir de sus territorios, lo que requiere otros horizontes investigativos, pese a ello, (Jimeno, 1985) señalaba a partir de estudios poblacionales en Tierradentro, del momento, lo siguiente:

“(…) Durante el siglo XVIII se dieron importantes variaciones demográficas, ascensos y descensos, debidos principalmente a la emigración permanente o estacional por trabajo en las haciendas cercanas a Popayán, que como se sabe se prolongó mediante salidas anuales hasta la década del 20 del presente siglo (**siglo XX**)<sup>57</sup> (p. 165). (...) Durante largo tiempo los misioneros auspiciaron la salida de niños indígenas a centros de mayoría "blanca" de la zona, por ej. Belalcázar, o aún fuera de ella, especialmente a Medellín, Yarumal y Popayán. Procuraron también llevar niños mestizos becados para que ayudaran a "civilizar" el resto; esto ocurrió hasta fechas recientes en Guanacas, Vitoncó, Sta, Rosa, Wila e Irlanda” (p.197)

Este proceso lo retoma (Pachón, 1997), quien vincula la política del blanqueamiento a este proceso de salida de la comunidad, aunque ninguna de las dos antropólogas brinda información sobre los hechos mencionados desagregada en términos de género, es posible vincular el fenómeno del semi esclavitud, aprendizaje del castellano y blanqueamiento a las estructuras en las que se arraiga como tradición el servicio doméstico femenino indígena, así perduran relaciones coloniales de servidumbre que posteriormente se arraigan a la clase o a procesos campesinos, y a una división sexual del trabajo.

“Entre los páez existe además la costumbre de enviar niños donde familias blancas de Popayán, Silvia, Belalcázar a los pueblos de las cabeceras municipales, para que allí aprendan el español y se familiaricen con la cultura occidental. Allí, en calidad de “niños prestados” o “sirvientes”, permanecen dos o tres años. Ocasionalmente pueden recibir algo de remuneración, pero lo importante es aprender a manejar bien la lengua de los blancos. Muchos de estos niños indígenas que utilizaban las familias de Popayán, eran denominados hasta hace poco con el término de “pajes”(Pachón, 1997, p. 300).

---

<sup>57</sup> Negrilla añadida.

Barrig (2001) ha analizado el servicio doméstico femenino indígena en Lima y ciudades de Ecuador, y Chile, encuentra allí una imbricación de la raza y el género como “formas de regulación social”, de así localiza vínculos entre el servilismo, el sistema colonial y la producción de la trabajadora doméstica, señala como la población indígena se mimetizada con la servidumbre hasta las primeras décadas del siglo XX, y cómo la mayoría de los “servidores domésticos” eran mujeres indígenas<sup>58</sup>.

La mayoría de los relatos biográficos de las mujeres nasa migrantes que trabajaron “en casa de familia”, como ellas lo denominan, detallan como fue la cotidianidad del servicio doméstico ligado a las primeras salidas del territorio, para las mujeres adultas, siendo niñas o muy jóvenes se entendía que su trabajo se equiparaba con acceso a oportunidades, Neriberta y Nora, mujeres jóvenes, narran situaciones similares cuando salieron por primera vez de sus hogares y comunidades, cuestión que hace posible proponer la hipótesis de continuidad generacional de este proceso de salida.

En los relatos de Benilda, Ceneida, Oliva, junto al de Nora, se narran la relación entre “malos y buenos patrones”, los primeros en relaciones vinculadas al maltrato, a la relación que se proponía con la familia, el uso y segregación de espacios, la exigencia de uso de uniforme, las extenuantes jornadas laborales, que narran como cercanas a las 18 horas de trabajo, la imposibilidad de hacer uso del tiempo libre, los malos salarios y la negativa de contraprestaciones; en contraste los “buenos” permiten relaciones cercanas con la familia, respetan acuerdos laborales, pagan las prestaciones de la ley y vacaciones, hechos que se podrían definir como cumplimiento básico de un vínculo contractual, a excepción de la cercanía con la familia.

Otro de los aspectos que vincula estos relatos es la inestabilidad relativa de la relación laboral, por ello los continuos cambios de familia o patrón, ya fuera por el fin del periodo de

---

<sup>58</sup> (Barrig, 2001) citando a Glave, señala: “Diversas investigaciones sobre la movilidad espacial y social de la población indígena en la colonia sugieren que no eran “los indios” quienes estaban al servicio de los vecinos de una ciudad andina, sino las indias –mujeres solas, mujeres con sus hijos, huérfanas, solo en algunos casos núcleos familiares completos en la atención de tareas domésticas. Este extenso personal femenino aposentado en las casas de españoles, criollos y notables se constituyó para ellos, a fines del siglo XVII, en una estrategia para asegurar una servidumbre sumisa en las ciudades” (p. 37), aunque esta investigación no encuentra procesos de movilidad de las mujeres nasa hacia Bogotá en términos de larga duración, si se encuentran en estudios del parentesco nasa (Pachón, 1996) estas salidas del territorio particularmente por parte de “niños” (concepto que efectivamente incluye a las niñas) hacia familias “blancas” o colaborando en las misiones cristianas.

trabajo o por las precarias condiciones laborales; en este sentido también hacen evidentes sus relaciones con el cuidado de los integrantes menores o mayores de la familia, Nora y Benilda cuentan como las hacían responsables del cuidado de niñas y niños menores por periodos prolongados (varios días), al igual que los profundos vínculos que se crearon con ellas y ellos al sustituir roles maternos, en casos siendo mujeres solteras, pero en otros donde ellas debían dejar el cuidado de sus hijas e hijos a otras personas, como lo narra Ceneida y Benilda.

Autores como (Motta, 2015) y (Arias, 2015) señalan que esta relación asalariada y migratoria, transforma los procesos de subjetivación femenina indígena, donde cambian roles “tradicionales” atribuidos a las mujeres indígenas y se da “mayor autonomía de género” traducida en capacidad de decisión sobre la economía, relaciones consensuadas, control de la natalidad, Nancy Motta también vincula estas transformaciones a la escolarización y la participación en procesos organizativos y políticos de las mujeres (Motta, 2015), p 147-148). Ahora bien, el trabajo doméstico aunque es plataforma de acceso a nuevas oportunidades, involucra la subordinación de las mujeres indígenas en una sociedad nacional, racista y clasista, también naturaliza el cuidado como rol femenino, como señala (Barrig, 2001) al rededor se presentan ambivalencias<sup>59</sup> que se observan en los relatos de las mujeres nasas.

En su trabajo (Rappaport, 2008) indaga sobre el papel de la frontera para los nasas, como tropos donde el sujeto indígena constituye una identidad politizada y retorna a participar activamente en el movimiento indígena tras un proceso de autoreflexión y toma de conciencia étnica, en todo caso, esta frontera se encuentra atravesada por el género, cuando el trabajo doméstico es el vehículo para la doble conciencia, ella afirma:

“A diferencia de los hombres, quienes comienzan sus historias de vida con narraciones de sus aventuras en la frontera, sin reflexionar sobre la importancia de esas experiencias de sus procesos de concientización, el servicio doméstico es considerado por las mujeres como un paso significativo en su reindianización. Mientras las narraciones de las mujeres hacen énfasis en que ellas llegaron a esa concientización a través de su experiencia de la discriminación, los hombres por lo general describen su cambio de conciencia como producto del encuentro

---

<sup>59</sup> “Para algunas investigadoras, esta actividad ofrece ventajas tanto a mujeres migrantes jóvenes, que tienen así una puerta de entrada a los usos urbanos, ocasionalmente a la escolaridad y a una vivienda temporal, como también a quienes las contratan, pues respaldan las necesidades laborales y aspiraciones profesionales de las latinoamericanas de sectores medios. Para otros, la relación entre patrona y empleada puede exhibir visos de “dominación total”: se aísla a la empleada en la casa, atemorizándola por los peligros y asechanzas del mundo exterior; se ejerce una apropiación sistemática de su tiempo libre; y por último, se despliega sobre ella violencia verbal, y eventualmente física”(Barrig, 2001), p. 33).

---

con una activista. Las mujeres, incluso antes de entrar en contacto con el movimiento sienten que habitan una especie de frontera” (p.7).

A partir de lo anterior y como se establece en los relatos biográficos, para las mujeres asumir procesos de identificación como nasas, más allá de reconocer características primordialistas (ver capítulo 1), implica un proceso doloroso en el que enfrentan racismo y discriminación, similar a la narración de Ceneida sobre lo que creían sus patrones de los indígenas, a los detalles de Oliva sobre las formas de explotación laboral que viven las mujeres nasa, o los episodios de racismo que enfrentaron Karina y Neriberta con el sistema educativo, también se observan aquí, procesos de adaptación y resistencia a las violencias.

- ***Otras opciones laborales***

Más allá de las estrategias migratorias para salir del territorio, se encuentran las estrategias para permanecer en el lugar de acogida, en los relatos de las mujeres que alguna vez estuvieron vinculadas al trabajo doméstico, se encontró que llegan a optar por dejar de trabajar en este tipo de mercado laboral, algunas cansadas de la explotación laboral, o con otra suerte de habilidades, buscan empleos más estables que cumplan con legislaciones laborales mínimas, como Oliva quien sostuvo una experiencia en el servicio doméstico muy joven, pero no fue su alternativa laboral al llegar a la ciudad.

Para la mayoría, la llegada este tipo de trabajos termina siendo frecuente, aunque para ello las mujeres deben asumir procesos exitosos de educación para el trabajo y/o superior, como lo hicieron Oliva, y posteriormente Nora y Karina, o pueden llegar “recomendadas” o en calidad de representantes de comunidades indígenas a procesos de política pública indígena<sup>60</sup> a entidades distritales, como le ocurrió a Benilda en su vinculación al Jardín Botánico de Bogotá, a Nora como referente de salud indígena en un hospital público de la ciudad, y a Neriberta como docente del jardín infantil nasa. Con todo, estos procesos son minoritarios entre las mujeres que habitan Bogotá y hacen parte de la comunidad nasa, serian casos excepcionales.

Otras mujeres han trabajado de manera interpuesta entre el trabajo doméstico y el trabajo de transformación de materias primas, en este caso la producción textil y de flores, no obstante, este tipo de trabajos asimila condiciones de explotación en cuanto la gran carga laboral y los horarios extendidos, paulatinamente este tipo de relaciones laborales se ha ido

---

<sup>60</sup> Lo que puede ser muy similar acciones afirmativas, o procesos de priorización de poblaciones para el acceso a recursos, esto último denominado políticas de focalización.



formalizando, permitiéndole a las mujeres acceso a sistemas de prestación social, a lo que hay que agregar que no muchas permanecen vinculadas a estas economías, por la precarización de sectores económicos efectos del libre comercio.

Con todo, en 6 de los 7 relatos biográficos, las mujeres logran asumir otra serie de experiencias laborales, fuera del trabajo doméstico o se desprenden de las estrategias laborales que ello conlleva, para asumir experiencias que van desde, el cuidado en enfermería, el trabajo en empresas textiles, hasta contratistas o gestoras de política pública con enfoque diferencial, estos últimos basados en sus conocimientos como indígenas o de las situaciones de esta población en la ciudad. Efectivamente, para muchas llegar a la ciudad brinda un abanico de oportunidades laborales.

- **Acceso a educación superior**

un grupo minoritario de mujeres nasa, que se restringe a mujeres jóvenes, salen de sus territorios asumiendo como estrategia migratoria la educación superior, claramente cómo se ven los relatos, si existen expectativas de lograr en la ciudad el acceso a la educación superior, por el contrario, pocas mujeres logran concretar estas aspiraciones, Nora y Karina, narran como después de varios obstáculos logran acceder a la educación superior, sin embargo este no es un recurso original de salida del territorio; para Neriberta asumir procesos educación superior ha sido mucho más difícil, teniendo cuenta que su migración es de tipo familiar, logra acceder a educación para el trabajo o técnica, por medio de grandes esfuerzos donde consigue apoyo en el trabajo del cuidado de sus hijos.

Aunque en este documento no se tiene un acercamiento este tipo de relatos, en los trabajos de (Bernal, 2012) y (Arias, 2015), se trabajan alrededor de los procesos de los cabildos universitarios, que hacen posible consolidar los accesos a la educación superior por parte de jóvenes nasa que vienen del Cauca, entre ellos el proceso de Protierradentro y su cabildo universitario en Bogotá, el cabildo universitario en Cali, procesos solidarios que consolidan estructuras de alojamiento, consecución de recursos y conformación de una comunidad de apoyo para los estudiantes nasa universitarios, no hay datos claros sobre el acceso de las mujeres a estos procesos, pero si se reafirma el compromiso social de retorno por parte de profesionales nasas al territorio.

- **Redes del cuidado**

Una de las preocupaciones que se observa en los relatos de las mujeres adultas, es la del cuidado de sus hijas e hijos, quienes permanecen en el territorio al momento de su

migración, investigaciones sobre cadenas globales del cuidado<sup>61</sup>, definen este fenómeno como maternidades y paternidades a larga distancia (Orozco, 2007), en el caso nasa, no se traspasan fronteras nacionales sino fronteras étnicas y regionales. Para Benilda y Ceneida, uno de los objetivos primordiales para iniciar su proceso migratorio fue el de mejorar la calidad de vida de sus hijas e hijos, quienes se encontraban en medio de las problemáticas del conflicto armado, y tenían bajo acceso opciones educativas tras finalizar la secundaria; las dos mujeres resaltan como estrategia inicial del cuidado de sus hijos menores tras iniciar su migración, la permanencia de los mismos en un internado para niños indígenas, (al que se ha hecho referencia en el capítulo 2, como iniciativa del plan de vida del Proyecto Nasa).

Otra estrategia para delegar el cuidado por parte de las mujeres, ha sido el cuidado por parte de los mayores, de sus nietos y nietas, estas estrategias son de larga duración, Benilda indaga como su madre la deja al cuidado de sus abuelos en el resguardo siendo muy pequeña, lo que se puede rastrear hasta la década de los 60 del siglo XX; Karina narró el mismo procedimiento en la década de los 90 del mismo siglo, lo que implica que una continuidad en este proceso del cuidado como familia extensa; Oliva habló de la forma en que su mamá se encargó del cuidado de las hijas de su hermana, y como ellas crecieron juntas. Esta serie de patrones del cuidado puede rastrearse en aspectos tradicionales extensivos de las familias nasas, quienes como se ha señalado por las reglas consuetudinarias del parentesco, heredaban el territorio a los hombres, quienes tras conformar su familia permanecían en ese territorio “el del padre”.

La identificación del madresolterismo, como aspectos tradicionales en las comunidades nasa (Motta, 2015), y el patrón de conformación del hogar poligínico entre los hombres nasa, explica en parte como el cuidado puede ser extensivo a las y los mayores. Aún en los relatos expuestos, las mujeres que han migrado envían dinero hacia el territorio, a su familia, para el mantenimiento de sus hijas e hijos menores, además de remitir, o llevar en

---

<sup>61</sup> Las Cadenas globales del cuidado son según (Orozco, 2007) “(...) de dimensiones transnacionales que se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida, y en las que los hogares se transfieren trabajos de cuidados de unos a otros en base a ejes de poder, entre los que cabe destacar el género, la etnia, la clase social, y el lugar de procedencia” (p. 3), lo que ocurre con la población nasa es muy similar, hay una transferencia de cuidados de una mujer indígena a una familia blanco-mestiza, pero puede que la retroalimentación de la cadena sea limitada dependiendo del vínculo familiar ascendente de la mujer, cuando no hay forma que las o los mayores realicen este cuidado, las mujeres nasa usan otras estrategias, que van desde internar a sus hijas e hijos, hasta conseguir que permanezcan temporalmente con ellas en las casas donde trabajan como empleadas domésticas internas.

los periodos vacacionales, otra serie de elementos que necesitan como ropa y juguetes, al igual que lo narra Ceneida.

Para Ceneida y Benilda dejar sus hijos en el territorio, es un factor constante de preocupación y depresión al momento de trabajar en el servicio doméstico como internas, lo que las llevó a buscar opciones laborales fuera de la modalidad de "interna", así, asumir otro tipo de trabajo les permitía arrendar una habitación o casa para traerlos del territorio, vivir con ellas y ellos en la ciudad, y brindarles condiciones de vida con mayores accesos a oportunidades, lejos del conflicto armado y las dificultades educativas.

Cuando las familias nasa, sean de mujeres cabeza de familia, o nucleales, se establecen en la ciudad, intentan otras estrategias del cuidado que se remiten a sus conocidos, paisanos o parientes, incluso hijos mayores que ya viven en la ciudad, quienes por medio de acuerdos remunerados y no remunerados, se encargan del cuidado parcial de hijas, hijos menores y adultos mayores a cargo, es el caso de Neriberta, ella narra cómo acuerda el cuidado parcial de sus hijos a su cuñada, otra mujer nasa mientras estudia o trabaja, ella será de las primeras mujeres nasa que tienen acceso a una opción de cambio de esta modalidad, tras el establecimiento de La Casa de Pensamiento Intercultural "Nietos del Trueno", un jardín infantil para niñas y niños nasa y afrodescendientes, proceso distrital institucional del que es docente (a la que se hizo referencia en el capítulo 2).

Otro aspecto relacionado con , pero que contrasta con este patrón poligínico consuetudinario, es el rol de cuidado que realizan algunos hombres, para Benilda, Ceneida, y Oliva, su abuelo y padres respectivamente, aunque reproducían violencias hacia las mujeres (hijas y madres (para ellos esposas)), también cuidaban de ellas, en este sentido fueron quienes las llevaron a la escuela, quienes les proponen continuar sus estudios, quienes les enseñan conocimientos tradicionales, así no es posible generalizar el patrón poligínico que retoma Motta de los trabajos pioneros del parentesco.

Estos cambios en las estrategias del cuidado también se vinculan a cambios en la concepción de maternidad entre las mujeres nasa migrantes en términos generacionales; las 3 mujeres adultas hablan sobre que son madres de un promedio entre 4 y 6 hijos, junto a los cuidados que brindan a sobrinos y sobrinas, caso de Oliva. Para las mujeres jóvenes, en este caso para Lorena y Neriberta el promedio del tamaño del hogar varía considerablemente entre 1 y 2 hijos, claramente con las mujeres jóvenes, la diferencia de hijos es considerable comparada con la generación anterior; por otro lado, Nora y Karina,

han decidido postergar la maternidad hasta el momento de culminación de sus carreras y sentirse satisfechas con la elección de sus parejas. Estas afirmaciones se relacionan con los resultados del estudio de (Urrea y Posso, 2015) que estiman a partir de información censal: una tasa global de fecundidad (TGF) nasa rural de 5,75 para el año 1993, y de 4,22 para el año 2005, mientras para la población nasa urbana nacional de 4,59 para el año 1993 y de 2,49 para el año 2005, en este sentido en más de una década bajo el promedio de hijos tanto en el contexto urbano como en lo rural, pero entre ambas zonas también hay amplias diferencias (p.54).

Aunque los relatos en mención la reducción del número de hijos y la postergación de la maternidad, son cambios significativos en relación al rol tradicional de la mujer indígena como “dadoras de vida”, o según Yuval Davis “reproductoras biológicas”<sup>62</sup>, es claro que se producen otros procesos como relata Benilda, al igual que en el territorio mujeres jóvenes asumen la maternidad, esto puede relacionarse con el llamado fenómeno de “la maternidad adolescente” en Bogotá, vinculado a adolescentes de sectores populares, al respecto no hay investigaciones que tengan en cuenta una variable étnica, donde se tenga en cuenta que histórica y tradicionalmente la adultez indígena se ha asumido tempranamente, lo que se vincula ineludiblemente con la maternidad para las mujeres.

- ***Cambios en la preferencia de parejas***

En los relatos biográficos tanto las mujeres adultas como jóvenes, señalaron procesos y opiniones frente posibles formas de conformación de sus familias, es preciso señalar que en sus relatos se presenta una carga insondable de un sistema heterosexual asociada a la diferencia sexual o dimorfismo sexual como lo soporta (Wittig, 2006). Aunque, esto tiene una carga cultural que tensiona el dimorfismo sexual y la sociedad heterosexual, en el que hombre y mujer son opuestos y fundados en la relación otro/diferente, la categoría de complementariedad en el universo nasa debe involucrar hacer un análisis profundo del papel social de hombres y mujeres, que no necesariamente cumple con los roles que se han asignado en el dimorfismo sexual como norma.

---

<sup>62</sup> En la producción de la diferencia anota Nira Yuval Davis (citada por Radcliffe, 2008), que el multiculturalismo ha asignado el papel de reproductoras biológicas y sociales a las mujeres indígenas, al: i) ser reproductoras biológicas en su grupo étnico, ii) participar de la reproducción ideológica de la identidad étnica, iii) son símbolo y objeto de la conservación de la identidad étnica, y iv) participan en la lucha nacional, política, y militar de sus grupos étnicos, todo ello en un marco de identidad politizada, lo anterior permitiría comprender tecnologías de género, la sexualidad y la reproducción interracial en el multiculturalismo (p. 107).

---

En todo caso, los relatos biográficos en mención son de mujeres heterosexuales que ven este orden directamente en las opciones de conformación de familia, para ellas preferentemente nuclear, y ello se relaciona con el orden heterosexual del proyecto de nación colombiano (Curiel, 2011), ligado a efectos coloniales y religiosos históricos, sin embargo, si hay que proponer que los relatos detallan cambios generacionales en las preferencias y maneras de asumir proyectos de familia, algo vinculado a la migración/dispersión y al mestizaje.

Las mujeres adultas vinculan diversas formas de violencia a las relaciones de pareja que asumen los hombres nasa, Ceneida relata la violencia que vivía su madre junto a su padre, aunque hay silencios, para Benilda esta experiencia de violencia es la propia, y para Oliva es la de su familia extensa, de esta forma detallan prácticas disciplinantes que le asignaban a las mujeres roles sociales específicos en el mantenimiento del hogar y la economía social, en sus relatos vinculan al hombre nasa con el abandono del hogar y la violencia, aunque algunas ven a su padre como proveedor de la familia, también re asignan el mismo rol a la madre. Para Oliva estos factores son los que llevan a que proponga que ella eligió a un compañero “blanco-mestizo” antes que a uno nasa por las relaciones de maltrato hacia las mujeres de su familia extensa, mientras Ceneida no trata este asunto en su relato, pero también habla de la segunda relación familiar que establece con un hombre “blanco-mestizo”. Para Benilda no es importante conformar una relación de familia con otro hombre, ella quiere hacer visible un sistema de privilegio de los hombres nasa que valida la violencia hacia las mujeres nasa, algo relacionado con los postulados de Oliva sobre la relación de mayor respeto y menor violencia que los hombres nasa establecían si su pareja era una mujer blanco-mestiza.

En las mujeres jóvenes se traslapan los relatos de la anterior generación, Lorena al igual que su madre afirma su preferencia de pareja hacia los hombres no indígenas, y ve la razón de ello también en las relaciones que las mujeres de la familia de su mamá tenían con hombres nasa, en este caso violentas, pero también con lo que veía en la ciudad en otras familias indígenas (de otros grupos étnicos). Ahora bien, ella decide conformar una relación de pareja y un proyecto de maternidad con un hombre nasa, pero argumenta que él es diferente a otros hombres nasa que eran violentos sus parejas, esto puede tener que ver con la caracterización que hace Oliva sobre una mayor equidad de género cuando la pareja es mujer blanco-mestiza, en este sentido Lorena es una mujer nasa, educada en Bogotá y que hace parte de una familia reconocida por sus liderazgos, por ello al igual que las

mujeres blanco-mestizas, en su relación puede existir mayor equidad de género. Es de resaltar que mediante su experiencia en relaciones de parejas con hombres de Bogotá “blanco-mestizos”, Lorena también encuentra violencia y rezagos de “una sociedad machista nacional”, lo que contrasta con su pareja nasa.

Para Nora desde su experiencia con hombres nasas, es evidente que son “mujerriegos” y esta es una de las causales por las que sale de su territorio, una relación de pareja dolorosa, con todo, ella nombra diversas experiencias de pareja con hombres “bogotanos” o “rolos”, por lo que también prefiere a un hombre “blanco-mestizo” para iniciar un proyecto de familia, también resalta en su relato la decisión de postergar la conformación de una familia y proyectos de maternidad estando en la ciudad. Karina en su relato también habla de su decisión de postergar un proyecto de maternidad para asumir un proceso educativo, pero detalla relaciones de pareja con hombres nasa, a los que prefiere aduciendo el exterminio su pueblo, en este sentido es que (Urrea y Posso, 2015) señalan que el aumento de la población demográfica en el grupo étnico es relevante para las agendas políticas de las mujeres líderes, donde algunas se reconocen como actoras en la reproducción ideológica y cultural (p. 80-81), este posicionamiento simbólico como reproductoras biológicas y sociales (Radcliffe, 2008, 2010) es el que reconoce Karina, pero también para Oliva es importante un aumento poblacional, pero se traduce en la perdurabilidad de la cultura en las generaciones futuras, accesible también más allá de lo biológico.

En el caso de Neriberta, quien al igual que Lorena tiene un proyecto de familia y maternidad junto a un hombre nasa, se encuentra una valoración del hogar nuclear como epitome de la familia nasa, ella relata el “rol proveedor” de su pareja y sus sacrificios para mantener junto a ella a su familia, en este sentido este rol de proveer es de ambos, al igual como todas las mujeres lo detallan en sus relatos. Las relaciones de mestizaje evidencian unas jerarquías particulares, es de notar los vínculos que refuerzan y se enfrentan al ideal de blanqueamiento y se ven en los relatos.

### **5.3.3. Devenir comunidad en el espacio de diáspora indígena**

Según (Nancy, 2000) la comunidad no es presupuesto de lo político, es la dinámica compartida de la finitud, para él la comunidad remite a su existencia y no a su esencia. Los relatos biográficos de las mujeres nasa, finalmente se ciñen a las dinámicas de construcción de una comunidad nasa en la ciudad, fuera del territorio de origen que es el Cauca y el

---

acervo cultural de lo nasa. En el texto se ha sostenido que los lugares a los que se adscriben los nasas en la ciudad, son múltiples, diversos, desde la cosmovisión que se ha consolidado desde los ochenta, pasando por la lengua que se ha visto fortalecida y su relación con el castellano, la construcción de la pertenencia a Tierradentro o a la zona norte del Cauca, pasando por 9 departamentos colombianos en los que han constituido cabildos nasa hasta llegar a Bogotá y aprender desde allí a ser nasa para algunas, o dar a conocer lo nasa para otras; en todos estos sentidos se construye la comunidad nasa en Bogotá.

Las mujeres han jugado un papel preponderante para la construcción de comunidad, en este sentido de “lo no común”, claramente hay una negociación que recurre al derecho propio, a la ley de origen para manifestar ese común y estos son los argumentos que exige el Estado colombiano para brindar unos derechos particulares como “entidad especial indígena”, no obstante las mujeres han hablado de la experiencia o el “vivir con” como la forma de brindar contenido a la comunidad, en este sentido se comprende que a pesar de que Benilda no menciona o conoce la historia de origen del pueblo nasa, se adscribe a partir de lo que aquí se ha denominado la estrategia de salida de la comunidad, a ejemplo las redes de apoyo que la llevan a conseguir un trabajo en el servicio doméstico, o la lengua que ya se habla solo los fines de semana cuando se encuentra con el cabildo o con su hijo, este tipo de experiencias son las que dan contenido a la comunidad nasa en la ciudad.

A lo largo de esta investigación se han encontrado también experiencias que dan contenido a la comunidad a partir de los ejercicios que se proponen como interlocución entre el distrito y las autoridades indígenas (vea capítulo 2), que han sido “desde “socios” hasta ser investidos por el derecho mayor”, en estos ejercicios las mujeres han practicado y aprendido nasa yuwe, se han imaginado un espacio para ellas, o sus hijas e hijos y familias en los que puedan conocer “su cultura”, han (re)aprendido qué es y hace la guardia indígena, y han sido testigos del auge de una forma de gobierno propio que se extiende por el territorio de una nación.

En este modo de la experiencia desde lo diverso pero anclado a pequeños vínculos con distintos aspectos que se viven e imaginan en el territorio de origen en Cauca, se producen los aportes de las mujeres nasa a su “nueva comunidad”, lo que no implica romper con la comunidad en el territorio, allí también son validadas por experiencias pasadas y futuras, por vínculos con familiares y conocidos, tierra que han trabajado, la mayoría pertenecen a

la comunidad en la ciudad y en “el territorio”, lo que hace parte de una misma experiencia a pesar de que se imponga una tecnología de gobierno para cerciorar “la pertenencia”.

#### **5.4. Corolario: mujeres nasa de Bogotá, una etnografía de lo particular bajo una óptica interseccional flexible**

En este punto es necesario traer a colación el modelo de interseccionalidad flexible (ver grafica 1.), propuesto como analítica al fenómeno de la migración y (re)construcción comunitaria de mujeres nasa que habitan Bogotá. Este posibilitaba comprender sistemas de opresiones, privilegios y el papel de las resistencias, en una escala multinivel, trabajar meso y macro niveles a partir de la biografía personal (enmarcada por relatos biográficos). Al respecto se retoman aquí dos aspectos desarrollados sobre la interseccionalidad, al que es inherente la comprensión de las relaciones sociales como consubstanciales y co-extensivas, categorías que Viveros (2016) retoma de Kergoat; el primer sentido implica que las experiencias de vida no pueden ser divididas, es decir que las opresiones tampoco serían separables en la vida de las personas más que en términos analíticos; el segundo sentido involucra las relaciones sociales como coproducidas mutuamente (p. 8).

El análisis de la (re)producción del trabajo doméstico remunerado que utilizan las mujeres nasa como doble estrategia (de salida del territorio, como de permanencia en la ciudad), permite ver relaciones raciales que dinamizan relaciones de género en un sistema de clase; las mujeres nasa en sus territorios de origen y familias son educadas como “hábilas trabajadoras”, encargadas del cuidado de varones e infantes nasa y personas (como se detalla en el relato de Nora, Neriberta, Oliva y Ceneida), este saber es posteriormente movilizado a la sociedad “blanco-mestiza” donde las familias necesitan “preferiblemente” del trabajo del cuidado de manos de mujeres indígenas. Bajo estas circunstancias se vislumbra un entramado complejo en este mercado laboral, que puede remolcar rezagos del colonialismo (como se denota de los trabajos históricos de Gutiérrez, Pachón y Barrig), que llegaba a negociar incluso el trabajo de niñas indígenas como internas hasta hace poco menos de una década (como señala Neriberta) y el trabajo de mujeres “del campo” (como señalan Nora, Benilda y Ceneida) ya que “no demandan tanto” y “no saldrían respondonas” para los/las jefe de familia en Bogotá que las contratan (como señala Ceneida).

De este complejo proceso se desprenden dinámicas en micro niveles y meso niveles, desde las experiencias de vida en este complejo mercado laboral relacionados con la comunidad,



los preceptos de indignidad y migración; No obstante aún no se ha explorado el macro nivel, que (re) produce la diferencia (ver gráfica 1.), al respecto, la relación con el multiculturalismo con su eje en el reconocimiento (pero limitado), muestra visos de enmascaramiento del racismo estructural, pero también del clasismo, ya que en la ciudad ante el desconocimiento de derechos étnicos, hombres y mujeres nasa enfrentan directamente el clasismo (como se ve en los relatos de Benilda y Ceneida al momento que se ven obligadas a demandar a sus patrones ante los malos tratos y el incumplimiento de la jurisdicción laboral). Con ello es posible afirmar que este macro nivel, arrastra los rezagos del proyecto nacional del mestizaje, vigente antes de la década de los noventa del siglo XX, junto a rezagos del sistema colonial, en un complejo racista y clasista de la nación.

Tras el reconocimiento de la presencia indígena en las ciudades, por lo menos de manera limitada, se encontró que emerge para las mujeres otros accesos a ofertas laborales fuera del empleo doméstico, así al ser reconocidas como indígenas, y desplegarse necesidades de gobiernos locales sobre conocimientos y saberes indígenas, tienen la posibilidad de salir del mercado laboral del trabajo doméstico, para asumir empleos donde los saberes que involucra la experiencia indígena son (re)significados y valorados dentro del aparato del Estado). De esta forma el multiculturalismo en Colombia opera en doble vía, cuando no se experimenta el reconocimiento produce una exacerbación de las opresiones relacionadas con “malestar”, y cuando aparece, produce una negociación política que modifica tensiones de opresión y en la mayoría de casos las moviliza hacia el espectro del “bienestar”. Pero, se debe tener en cuenta que es un porcentaje minoritario de la comunidad nasa de la diáspora la que tiene acceso a estos recursos que moviliza el reconocimiento

Otro de los lugares de análisis que posibilita inquirir en geometrías de la opresión o fusión de opresiones, es la relación del discurso que representa a las mujeres indígenas como reproductoras biológicas de su etnia y guardianas de la cultura, y las relaciones interraciales o de mestizaje, topes de la sexualización de la raza (Viveros, 2009). Aquí Karina y Oliva, tienen presente necesidades “políticas” (o ideológicas) del movimiento indígena y las comunidades nasa para preservar genética y culturalmente lo nasa, sin embargo, tras el proceso migratorio, Benilda, Ceneida, Nora y Lorena, critican esta posición bajo la noción de “libertad de elección” de su pareja y su vínculo con las prácticas culturales, ellas eligen reconfigurar su relación con lo étnico como lejano a “las violencias” que ven presente en las relaciones de pareja en los territorios, para ellas el papel de reproductoras biológicas de su etnia y guardianas de la cultura se difumina en lo discursivo pero no se encarna en sus

experiencia de vida tras la migración, cuestión distinta en el espacio de diáspora, ya que el reconocimiento relativo como comunidad nasa en la ciudad lleva a que ser “guardiana de la cultura” se valore e involucre consecución de recursos personales y para la comunidad.

Es posible indagar en dinámicas de opresión que no se encuentran entrelazadas, como el racismo que las mujeres experimentaron en el sistema educativo, cuestión que enmarca procesos anteriores al reconocimiento del multiculturalismo en Colombia y su implementación. Las dos generaciones experimentaron ese racismo, pero de forma distinta, las mujeres adultas experimentaron racismo en la escuela frente al uso del nasa yuwe durante la niñez, y emergieron experiencias similares en los relatos de las jóvenes, pero para ellas hay una valoración diferente del uso de la lengua, aunque no experimentaron la restricción de su uso cotidiano, experimentan la imposibilidad de relacionarse con la lengua tras llegar a la ciudad, y solo tras la consolidación del espacio de diáspora, cambia esta relación. El reconocimiento se experimentó en doble vía, desde su ausencia como racismo puro que llevó al exterminio cultural, y en su emergencia como forma de resignificación y resistencia al racismo, que lleva al rescate cultural del nasa yuwe.

Otra dinámica de opresión que no se encuentra entrelazada, es la experiencia del racismo frente a la vivencia cotidiana de la medicina tradicional, su relación con la cosmovisión, y otros conocimientos frente al cultivo de la tierra, el tejido, danza y la música. Las mujeres adultas señalaron de nuevo el exterminio cultural antes de la consolidación del movimiento indígena y del multiculturalismo. Con todo, estos conocimientos perviven, y las mujeres de la zona Tierradentro tienen presente el tejido, la danza y música; mientras las de Tierrafuera la cosmovisión y medicina tradicional tras la consolidación del movimiento indígena y el multiculturalismo, tras “el rescate”. En este sentido, Tierrafuera desarrollo dinámicas de recuperación de estos conocimientos estigmatizados, racializados y borrados con los procesos de fortalecimiento del movimientos social indígena y la implementación del multiculturalismo, mientras en Tierradentro esto no fue del todo necesario ante la cotidianidad de una cultura más arraigada y relacionada al nasa yuwe como lengua viva, sin embargo la cosmovisión nasa y la medicina tradicional, no permanecieron en ese uso cotidiano ante la estigmatización de estos conocimientos por parte del catolicismo durante el régimen colonial, y el cristianismo a inicios del siglo XX, es una posible opresión desde un saber teológico.

## 6. Conclusiones

Para la realización de este trabajo, fue necesario hacer un recorrido sobre diversos aspectos que hicieran posible comprender cómo y por qué, hoy diversas mujeres indígenas, provenientes de lugares distintos de la geografía colombiana han constituido una comunidad nasa urbana y demandan derechos especiales emanados del reconocimiento de la diversidad cultural. En ese proceso fue inherente cartografiar las formas en las que se ha construido el conocimiento sobre el otro, y la otra, especialmente la estructura teórica que ha dado pie a las categorías etnicidad e indigenidad, que se fueron transformando en medio de un proceso de estabilización de las diferencias que explicaban.

Durante los primeros momentos del proceso de constitución del sujeto étnico, desde saber científico, implicó el borramiento de cualquier especificidad relacionada al género, y porque no a las diferencias internas del sujeto étnico, a excepción de las observaciones alrededor del parentesco y la familia, que se vinculaban directamente con los sistemas de producción y reproducción social de los grupos estudiados. Estas cuestiones no solo llevaron a estabilizar la etnicidad en el isomorfismo entre locación e identidad étnica, que hacía imposible comprender por ejemplo indigenidad urbana, sino que involucró una construcción del otro que necesitaba una raigambre isogámica, por lo menos a nivel del discurso científico, pero donde también convergen los dispositivos del régimen colonial.

Desestabilizar el sujeto étnico en esta investigación, a partir del estudio del grupo indígena nasa habitante de la urbano, involucró indagar en los procesos etnopolíticos que han ocurrido en la ciudad desde antes de la década de los noventa, que en Colombia involucró el inicio del proyecto nacional multicultural. Los procesos etnopolíticos urbanos han buscado el reconocimiento de la situación migratoria de los pueblos indígenas y con ello la demanda de acceso a derechos, logrando la ruptura de los diacríticos simbólicos, jurídicos de la etnicidad. En medio de estos procesos hay estrategias para sumir gobiernos autónomos, acceso a políticas públicas y acciones afirmativas, y luchas incansables, donde las mujeres indígenas enarbolan nuevamente lo colectivo del sujeto étnico, pero suman características nuevas al mismo.

---

Claramente los movimientos etnopolíticos en la ciudad no se desligan de lo que ocurre en el territorio de ascendencia o “territorio propio”, incluso depende de lo que ocurre allí, las formas como se desarrolló en conflicto por las tierras indígenas y el conflicto armado, el exterminio cultural y posteriormente todo el aparato biopolítico que emana del multiculturalismo llevó a que personas diversas, pertenecientes a la vasta nación nasa conformaran una comunidad, diversidades que brindan su especificidad, y que se vinculan a procesos más estructurales. El territorio de origen o “propio”, ese lugar que se podría denominar “tierra natal”, es diverso para la nación nasa, en este caso se analizó el vínculo de las mujeres nasa participantes de esta investigación con la zona Tierradentro, y la zona norte de Cauca, encontrando una relación simbólica de las primeras con la cultura tradicional indígena, mientras que las segundas desarrollan una relación más fuerte con los procesos políticos del movimiento indígena y sus desarrollos.

La mayoría de personas que conforman la comunidad nasa de la ciudad de Bogotá son mujeres, hecho que se vincula a la configuración de formas de expulsión femeninas del territorio de origen étnico, a las estructuras de dominación enmarcadas por estrategias migratorias como el mercado del trabajo doméstico, las dificultades para acceder a la tierra en el territorio propio, cierta generalización de violencias basadas en género, entre otras. Estas estructuras de dominación se vinculan a un régimen económico clasista y racista aun en auge en Colombia.

Los factores que producen la salida del territorio propio o de origen por parte de las mujeres, son diversos y dependen de la forma como se experimenta (y recuerda) la dominación y opresión en el contexto sociohistórico y geográfico, y las violencias encarnadas en sus cuerpos, para algunas la salida también lleva al retorno de múltiples formas. Entre los factores de salida o dispersión se encontraron: pérdida de las tierras indígenas desde la colonia hasta la actualidad, las violencias asociadas al conflicto armado desde la década de los sesenta hasta la actualidad y vinculada a la consolidación del narcotráfico en la región, violencia en las relaciones de familia y pareja.

Al tener en cuenta la interseccionalidad de opresiones, o la simultaneidad de opresiones, se encuentra que, la economía del trabajo doméstico remunerado es el lugar donde convergen más sistemas de opresión que se entrecruzan para las mujeres nasa. Clasismo,

---

sexismo y racismo, se encuentran presentes en sus relatos, junto a aspectos no analizados como el regionalismo y el desarraigo. Otro lugar en el que las opresiones se fusionan es en las relaciones que se producen en el sistema educativo racializado, generizado y en el que se vive el clasismo. Se presentan opresiones no simultaneas o entrelazadas en el racismo hacia la lengua, la cosmovisión, la medicina tradicional, el tejido, la música y la danza; en todos es posible observar rezagos del colonialismo.

El proceso migratorio de las mujeres nasa hacia la ciudad de Bogotá, no implica tener como referente una comunidad que se fracturó en el territorio propio, para ellas implica una comunidad que se reconfigura territorialmente, lo que involucra que para algunas la comunidad se vive cuando se regresa al Cauca, (Huila) y también cuando se vive en la ciudad, de formas que pueden ser distintas pero que implican comunidad. La migración de las mujeres está atravesada por estancias cortas en otros lugares de migración (La Plata, la ciudad de Popayán, la ciudad de Cali y Palmira, Putumayo, etc.), ello permite comprender las dinámicas del proceso migratorio y que en cada uno de estos lugares se vive la relación de opresiones y privilegios, junto a las resistencias de maneras particulares.

En los relatos biográficos se encuentran particularidades generacionales que posibilitan comprender los impactos de la consolidación del proyecto multicultural en Colombia (que también tiene un lado neoliberal), las mujeres de las dos generaciones experimentan opresiones, pero estas cambian geográfica, socio históricamente, y se experimentan según la generación, ciclo vital y accesos al sistema institucional del reconocimiento.

Son representativas las narraciones de las mujeres mayores sobre las violencias basadas en género que vivieron en su infancia con sus padres y cuidadores, junto a las violencias que experimentaron en la juventud, en sus primeras relaciones de pareja, narraron el malestar asociado al machismo, la humillación que experimentaron en sus primeras relaciones de pareja, al desasosiego de asumir la jefatura del hogar ante el abandono masculino. Más no se trata solo de violencias internas a la comunidad, ellas experimentaron un continuum de violencias al dejar su territorio de origen, donde las experiencias de humillación y vergüenza reaparecen en el sistema escolar, y las relaciones laborales, y pasan a ser más escasas en las nuevas relaciones de pareja que asumen.

En las narraciones de las mujeres jóvenes también se presentaron relatos sobre violencias basadas en género, pero asociadas más con sus relaciones de pareja y la poliginia, también

---

emergen referentes sobre las violencias que experimentaron otras familiares, que para ellas no son aceptables, aquí surge el discurso de la preferencia de una pareja no indígena, contrastadas con el discurso ideológico de la pureza cultural ligado a la noción política de mujer nasa como aquella que constituye una reserva “biológica”, “genética” y cultural étnica. Ellas, no obstante, axiológicamente ven la importancia del discurso de la “conservación étnica”. Aunque en el territorio el discurso de la “conservación étnica y genética” se arraigan a una ideología del movimiento, en la ciudad se vive una paradoja entre el “deber” y sus “consecuencias”, ellas como como individuos no conciben asumir una relación de pareja no equitativa, que generalmente es representada por los varones nasa.

En los relatos de las jóvenes son igual de significativas a las narraciones sobre la violencia, las narraciones sobre la revitalización cultural y auge del movimiento indígena, ellas experimentan con mayor fuerza lugares de honor y privilegio asociados a la implementación del multiculturalismo en Colombia, algunas lo ven con sorpresa tras salir del territorio propio, incluso las mujeres mayores experimentan esta versión positiva de la diferencia en la ciudad.

Finalmente, las perspectivas metodológicas y heurísticas de esta investigación fueron distintas, frente a las primeras asumí el objetivo de construir una etnografía de lo particular asociada a la construcción de relatos biográficos, y frente a las últimas una óptica interseccional vinculada a un modelo flexible, que no estabilizara de antemano las categorías analíticas, ya que ello podría posicionar esencialismos metodológicos y analísticos. Quiero reflexionar al respecto porque las ópticas interseccionales debe evitar asumir a toda costa, categorías estáticas que perjudican la interpretación de los hallazgos, pero más que nada a los mismos hallazgos y al campo.

Creo conveniente al asumir en investigaciones interseccionales la propuesta ya expuesta en las críticas a la interseccionalidad metodológica, donde es significativo no analizar las categorías de forma aditiva, sino de forma interactiva, antes de posicionar las categorías de análisis indagar en los procesos sociales que se condensan en contexto. Según a Brah (2012), no se podrían hallar categorías en el campo puesto que estas se producen “histórica, cultural y lingüísticamente”, dentro de procesos “socioculturales, económicos y psíquicos”, y detallar estos procesos es más fehaciente a través de metodologías como la etnografía o la construcción de relatos biográficos.

---

A partir de una óptica interseccional y la etnografía de lo particular de las mujeres nasas, esta investigación develo las tremendas complejidades y realidades plurales en las que se interceptan procesos variados de opresión y resistencia, donde ser mujer nasa es un proceso de insondables transformaciones.

# 7. Anexos

## 7.1. Anexo 1. Guía de entrevistas en profundidad con enfoque biográfico

Quiero saber ¿Qué es ser mujer nasa en la ciudad?

### Caracterización:

Nombre?, Edad?, ¿Dónde naciste?

¿Qué haces aquí en la ciudad? (trabajo, estudio, familia)

¿Dónde vives?, ¿con quién vives acá?, ¿Quiénes componen tu familia?

### a. Diasporización:

1. ¿Cuándo saliste de tu territorio? ¿Hacia dónde?
2. ¿Qué causó esa migración?
3. ¿Cuándo llegaste a Bogotá?
4. ¿Cómo y cuando llegas a la ciudad de Bogotá?
5. ¿Por qué te viniste a vivir en la ciudad?, ¿en qué otros lugares viviste antes?

### b. Clase – Capitales

1. ¿Cuál fue tu actividad económica principal en el territorio étnico?
2. ¿Qué dificultades económicas afrontaste?
3. ¿Cómo fue el proceso de escolarización en el territorio étnico?
4. ¿Cómo fue tu vida laboral en el territorio?, ¿alguna vez sentiste mal trato en el trabajo?
5. ¿Te alcanzaba el dinero en la ciudad?
6. ¿Cómo fue el proceso de establecerse en la ciudad?, ¿qué dificultades afrontaste?
7. ¿Cuál es tu actividad económica principal en la ciudad?, ¿de dónde recibes ingresos?
8. ¿Cómo fue tu proceso de escolarización en la ciudad?
9. ¿Cómo ha sido tu experiencia en la vida laboral?, ¿dónde has trabajado?, ¿alguna vez sentiste mal trato en el trabajo?
10. ¿Te alcanza el dinero en la ciudad?

### c. Racialización/ Etnización

1. ¿Cuándo y cómo te diste cuenta que eres indígena?
2. ¿Qué valoras de ser indígena?, ¿qué te gusta de ser indígena?
3. ¿Alguna vez sentiste mal trato por ser indígena?
4. ¿Cómo es la relación actual con tu territorio étnico, familia, movimiento indígena?, ¿te comunicas con ellos/ellas?, ¿los visitas?
5. ¿Te gustaría regresar a vivir a tu pueblo?, ¿por qué?
6. ¿Qué extrañas de tu pueblo?, (personas, lengua, lugares, rituales, sabores, clima, etc); ¿Qué no extrañas?
7. ¿Qué has podido hacer en la ciudad que no hubieras podido hacer en tu pueblo?
8. ¿Cómo es tu relación con el nasa yuwe?, ¿lo usas en la cotidianidad?
9. ¿Por qué es importante para ti hablar nasa yuwe?



10. ¿Qué recuerdas de las fiestas nasa, del vestido nasa, música?
11. ¿alguna vez sentiste que te señalaron como diferente? ¿por qué?

**d. Sistema Sexo-Género**

1. ¿Cómo es la relación con tus padres, o quienes te criaron? ¿Qué le enseñan a las niñas? ¿Qué a los niños? ¿tienes hermanos?, ¿cómo fue su crianza?
2. ¿Tienes Hijos, hijas? Si no ¿te gustaría tenerlos?
3. ¿Cómo se cría a una niña? y a un niño?
4. ¿Qué crees fundamental enseñarles a tus hijas e hijos?
5. ¿Cuéntame de tus relaciones de pareja? ¿Noviazgos? ¿matrimonios?
6. ¿Cómo conociste a tu pareja actual?, ¿es nasa?
7. ¿Cómo es la relación con él/ella?,
8. ¿Qué te gusta de él/ella? (física, sexual, y emocionalmente), ¿te gustaría que cambiara algo, ¿qué sería?
9. ¿Qué sería para ti que un hombre sea machista?
10. ¿Consideras a tu pareja machista?, ¿por qué?
11. ¿Qué haces tú y qué hace él en la casa? ¿Definen roles entre uno y otro?, ¿crees que él tiene alguna obligación en la relación?, ¿tienes alguna obligación tú?
12. ¿Es celoso?, ¿eres celosa?
13. ¿Qué piensas si una mujer nasa que es pareja de otra mujer?

**e. Organización y comunidad Cabildo Nasa**

1. ¿Cuándo y cómo te vinculaste con el proceso de reconocimiento del cabildo en Bogotá?
2. ¿Cómo defines el proceso de creación y organización del cabildo?, ¿cómo te identificas en el proceso que ha venido llevando el cabildo, en la historia del cabildo?
3. ¿Qué implica para ti ser parte del cabildo?
4. ¿Cómo ves a las mujeres del cabildo?, ¿qué necesidades tienen las mujeres del cabildo?
5. ¿Existe diferencia en ser hombre o mujer en el cabildo?, ¿diferencia entre hombres y mujeres nasa en la ciudad?
6. ¿Qué puede diferenciar a una mujer nasa que vive en el cauca y a ti?

**f. Organización de mujeres al interior del cabildo**

1. ¿Qué piensas de la posible creación de una organización de mujeres al interior del cabildo o la comunidad?
2. ¿Conoces el feminismo? ¿Qué es?
3. ¿Las indígenas podrían trabajar desde el feminismo? ¿por qué?

## 7.2. Anexo 2. Características sociodemográficas, socioeconómicas y otras referencias de las/os entrevistadas/os

Nombre	N. de sesiones de entrevistas (fecha)	Realizó relato biográfico	Edad	Territorio propio	Tiempo viviendo en Bogotá (Años)	Localidad en la que vive en Bogotá	N. de hijos	Estado civil	Trabajo actual	Escolaridad	Nivel nasa yuwe
Nora Karina	2 (2013) 2 (2013,2014)	Si	30	Plata Huila	8	Suba	0	Soltera	Entidad privada	Técnico	Intermedio
		Si	27	Toribio- Norte del Cauca	17	San Cristóbal	0	Soltera	Estudiante	Estudiante psicología	Intermedio
Olivia	3 (2012, 2013, 2014)	Si	53	Resguardo López Adentro Corinto-Norte del Cauca	31	Kennedy	4	Unión libre	Representante legal ONG	Bachiller	Principiante
Lorena	2 (2013)	Si	26	Bogotá	26	Kennedy	1	Unión libre	Entidad distrital	Técnico	Principiante
Fabiola	1 (2012)	No	43	Resguardo de Calderas Tierradentro	15	Erigatavá	2	Casada	Empresaria	Administradora pública	Avanzado
Neriberta	2 (2013-2014)	Si	24	Resguardo de Santa Rosa Tierradentro	6	Kennedy	2	Unión libre	Entidad distrito	Técnico	Avanzado
Elizabeth	1 (2013)	No	34	Resguardo Belalcázar - Tierradentro, Cauca	5	Suba	1	Soltera	Trabajo doméstico	Primaria completa	Avanzado
Benilda	2 (2014)	Si	54	Resguardo Belalcázar- Tierradentro, Cauca	16	Suba	6	Soltera	Entidad distrital	Primaria incompleta	Avanzado
Luz Mary Embus	1 (2014)	No	43	Resguardo Belalcázar- Tierradentro, Cauca	21	Kennedy	3	Unión libre	Autoridad tradicional	Bachillerato incompleto	Principiante
Ezequiel Apio	2 (2013)	No	46	Resguardo López Adentro Corinto- Norte del Cauca	8	Kennedy	2	Casado	Sin información	Arquitecto	Intermedio
Fidel Villegas	1 (2014)	No	Sin información	Cali	Aprox. 35	Kennedy	4	Casado	Entidad distrital	Sociólogo	Principiante
Jaime	1 (2013)	No	Sin información	Sin información	Sin información	Kennedy	2	Casado	Entidad distrital	Sociólogo, magister en políticas públicas	Avanzado

## 8. Bibliografía

### Fuentes Primarias

- Academia Colombiana de la Lengua (2012). Breve diccionario de colombianismos: 4ª Edición. Bogotá: Grafiweb
- ACIN. (2010). PLAN DE VIDA CXA'CXAXA' WALA. Recuperado de <http://www.nasaacin.org/planes-de-vida-2013/plan-de-vida-nasa-cxaxa>
- Cabildo Indígena Nasa de Bogotá (2012). Aprendamos "Nuestra Lengua II". Cartilla Escuela Nasa Yuwe. Bogotá: PROGRAF
- Cabildo Indígena Nasa de Bogotá (2012). Aprendamos "Nuestra Lengua III". Cartilla Escuela Nasa Yuwe. Bogotá: PROGRAF
- Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (2007). Plan de vida regional de los pueblos Indígenas del Cauca [Recurso electrónico]. Cauca Recuperado de <http://observatorioetnococecoin.org.co/files/Plan%20de%20vida%20del%20Cric.pdf>
- Equipo Nacional Plan Salvaguarda, (ENPS) (s.f.). *Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa. Baka' chte' pa Nasnasa Nees Yuwa* [Recurso electrónico] Recuperado de: [http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s\\_nasa\\_version\\_preliminar.pdf](http://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/p.s_nasa_version_preliminar.pdf)
- García, D. (2012). En Bogotá residen 87 pueblos indígenas. *El Nuevo Siglo*. Recuperado de <http://www.elnuevosiglo.com.co/>
- Morales, A. (director) (2013). Documental Nación Indígena. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=ftpzBuX4oGA&t=712s>
- Política Pública Indígena de Bogotá (PPIB) (2011). Política Pública Distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de derechos de la población indígena. Documento de trabajo [Recurso electrónico] Recuperado de: [http://intranetsdis.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/2.1\\_proc\\_misi\\_construccion\\_implementation\\_politicas\\_sociales/\(11112015\)\\_Documento\\_Politica\\_Indigena.pdf](http://intranetsdis.integracionsocial.gov.co/anexos/documentos/2.1_proc_misi_construccion_implementation_politicas_sociales/(11112015)_Documento_Politica_Indigena.pdf)
- RAE (Producer). (2016). Diccionario de la lengua española [En línea]. Recuperado de <http://dle.rae.es/?w=diccionario>
- Secretaría Distrital de Planeación, SDP (2009). Caracterización de la población indígena que reside en el Distrito Capital según Censo de población 2005. Recuperado de <http://www.sdp.gov.co/PortalSDP> website: <http://www.sdp.gov.co/portal/page/portal/PortalSDP/SeguimientoPoliticas/Politicas%20Poblacionales/pueblosIndigenas/Tab2/Caracterizaci%F3n%20Poblaci%F3n%20Ind%EDgena.%20Base%20Censo%202005.pdf>
- Secretaría Distrital de Planeación, SDP (2007). Proyecciones a 2015 por edades quinquenales y simples: total Bogotá. Recuperado de: <http://www.sdp.gov.co/PortalSDP>
- (2016a). *Tejiendo Saberes Desde el Territorio Voces, análisis, reflexiones y propuestas de las mujeres indígenas del Cauca*. Programa 1 [Audio podcast]. Recuperado de [https://www.ivoox.com/01-tejiendo-saberes-desde-territorio-voces-analisis-audios-mp3\\_rf\\_14456189\\_1.html](https://www.ivoox.com/01-tejiendo-saberes-desde-territorio-voces-analisis-audios-mp3_rf_14456189_1.html)
- (2016b). *Tejiendo Saberes Desde el Territorio Voces, análisis, reflexiones y propuestas de las mujeres indígenas del Cauca*. Programa 2 [Audio podcast]. Recuperado de [https://www.ivoox.com/02-tejiendo-saberes-desde-el-territorio-voces-analisis-audios-mp3\\_rf\\_14455637\\_1.html](https://www.ivoox.com/02-tejiendo-saberes-desde-el-territorio-voces-analisis-audios-mp3_rf_14455637_1.html)

(2016c). *Tejiendo Saberes Desde el Territorio Voces, análisis, reflexiones y propuestas de las mujeres indígenas del Cauca*. Programa 3 [Audio podcast]. Recuperado de [https://www.ivoox.com/03-tejiendo-saberes-desde-el-territorio-que-audios-mp3\\_rf\\_14455660\\_1.html](https://www.ivoox.com/03-tejiendo-saberes-desde-el-territorio-que-audios-mp3_rf_14455660_1.html)

Entrevista de la autora a Fidel Villegas (Secretario Cabildo Indígena Nasa de Bogotá), octubre de 2013, Kennedy, Bogotá.

## Fuentes Secundarias

Abu-Lughod, L. (1993) *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley : University of California Press.

Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios*, 9(19), 129-157.

Amador, M. (2014). Notas para una aproximación hacia la comprensión de la situación de violencias contra las mujeres nasa en el norte del Cauca. *Señas: Revista de la Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe - ACIN*, 105-147.

Archila, M. y González, N. (2010). *Movimiento Indígena Caucaño: historia y política*. Tunja, Colombia: Universidad Santo Tomás, Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas (CIS)[y] Centro de Investigaciones (CIUSTA).

Arias, W. (2015). La constitución de subjetividades femeninas indígenas en la ciudad de Cali *Feminidades, sexualidades y color de piel: mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano*. En F. Urrea y J. Posso (Eds.), *Feminidades, sexualidades y color de piel: mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano* (pp. 181-216). Cali, Colombia: Programa Editorial de la Universidad del Valle.

Barrig, M. (2001). *El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena*. Perú: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, Agencia Sueca de Desarrollo Internacional.

Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de antropología Social*(29), 07-22.

Bernal, M. (2012). Territorialidad nasa en Bogotá: apropiación, percepción y sentido de lugar. *Cuadernos de Geografía*, 21(1), 83.

Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra

Bidaseca, K., y Vázquez, V. (2011). Feminismo e indigenismo: Puente, lengua y memoria en las voces de mujeres indígenas del sur. En K. Bidaseca y V. Vázquez (Eds.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 361-378). Buenos Aires: Ediciones Godot.

Bilge, S., y Denis, A. (2010). Introduction: Women, intersectionality and diasporas. *Journal of intercultural studies*, 31(1), 1-8.

Bilge, S., y Collins, P. H. (2016): *Intersectionality. Key concepts*. Cambridge: Polity Press.

Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97 - 121.

Bolaños, G. (2004). Niñas y mujeres del Cauca. El proyecto educativo del CRIC. *Género, etnicidad y educación en América Latina*, 4, 73.

Bolaños, G. (2012). Motivando la memoria para reconstruir la historia educativa de los pueblos indígenas del Cauca. En Centro Nacional de Memoria Histórica. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 236-273). Bogotá : Taurus.

- Bonfil Batalla, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-124.
- Borda, C. (2009). Diversidad étnica y la reconstrucción de identidades: el grupo Mokaná en el departamento del Atlántico, Colombia. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 86, 39-57.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora, Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Brah, A. (2012). Pensando en ya través de la interseccionalidad. En La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional "Indicadores interseccionales y medidas de inclusión social en instituciones de educación superior (p. 14-20).
- Brah, A., y Phoenix, A. (2004). Ain't I A woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies*, 5(3), 75-86.
- Candau, J. (2006). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Edición Nueva Visión.
- Caviedes, M (2008). Editorial Revista del Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Chaves, M., y Zambrano, M. (2009). Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia. En C. Novo (Ed.), *Repensando los Movimientos Indígenas* (pp. 215 - 245). Ecuador: FLACSO, Sede Ecuador.
- Cho, S., Crenshaw, K. W., y McCall, L. (2013). Toward a field of intersectionality studies: Theory, applications, and praxis. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38(4), 785-810.
- Clifford, J. (2010). Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanías. En M. De la Cadena, y O. Starn (Ed.) *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* (pp. 221-249 ). Perú: IFEA Instituto francés de estudios andinos IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Centro Nacional de Memoria Histórica, (2012). Nuestra vida ha sido nuestra lucha resistencia y memoria en el Cauca indígena.: Bogotá: Taurus.
- Cobo, O., y Calvo, O. (2007). Los hijos de la avalancha. *Porik An*, 12, 123-159.
- Coffey, A., y Atkinson, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín, Colombia: Editorial Universidad de Antioquia.
- Collins, P. H. (2002). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.
- Comaroff, J., y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory studies*, 1(1), 59-71.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *U. Chi. Legal F.*, 139.
- Curiel, O. (2011). El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la Antropología. En K. Bidaseca y V. Vazquez (Eds.), *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 49-96): Ediciones Godot.
- De la Cadena, M., y Starn, O. (2010). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Perú: IFEA Instituto francés de estudios andinos, IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Denzin, N. K., y Lincoln, Y. S. (2005). The Discipline and Practice of Qualitative Research. *Handbook of qualitative research*, 3.
- Dhamoon, R. K. (2011). Considerations on mainstreaming intersectionality. *Political Research Quarterly*, 64, 230-243.

- Díaz, A., y Torres, F. (2004). *Geografía de los cultivos ilícitos y conflicto armado en Colombia*: Universidad de los Andes, Facultad de Economía, CEDE.
- Esguerra, C., y Bello, J. (2014). Interseccionalidad y políticas públicas LGBTI en Colombia: usos y desplazamientos de una noción crítica. *Revista de Estudios Sociales/Journal of Social Studies*(49), 19-32.
- Espinosa, M. (2000). Sin nostalgia por la coherencia maestra: subversiones feministas en epistemología y etnografía. *Antropologías transeúntes*, 229.
- Espinosa, M. (2009). La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Espinosa, M.A. (2012). Recuperación de tierras: una mirada desde la economía política. En Centro Nacional de Memoria Histórica. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 85-19). Bogotá: Taurus.
- Galeano, M. (2006). *Resistencia indígena en el Cauca: labrando otro mundo*. Cali, Colombia: Impresora Feriva.
- Giddens, A. (1995). *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (B. H. Amaro, Trans.). Madrid: Cátedra.
- Goñalons, P. y Ferree, M. (2014). Practicing intersectionality in Spain. *Quaderns de Psicologia*, 16, 85-95.
- González Rojas, D. (2014). El lugar del problema indígena en la cuestión agraria. Colombia 1900-1960. *Procesos históricos revista de historia y ciencias sociales. Universidad de Los Andes de Venezuela*, XIII(26), 120-139.
- Gow, D. (2010). *Replanteando el desarrollo: Modernidad indígena e imaginación moral*. Bogotá: Editorial El Rosario
- Gros, C. (2012). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad* (Vol. Colección Antropología en la Modernidad). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Grossberg, L. (2006). Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo. *Tabula Rasa*, (5), 45-65.
- Guber, R. (comp.) (2014). *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires: IDES-Miño y Dávila Editores.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1994). *Familia y cultura en Colombia*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra.
- Hernández, J. (2012). La consolidación de un proyecto propio como forma de resistencia. En C Centro Nacional de Memoria Histórica, *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 309-366). Bogotá: Taurus.
- Jenkins, R. (2002). Imagined but not imaginary: ethnicity and nationalism in the modern world. En J. MacClancy (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines* (pp. 114 -128). University of Chicago Press.
- Jimeno, M. (1985). Cauca: Las armas de lo sagrado. En M. Jimeno y A. Triana (Eds.), *Estado y Minorías Étnicas en Colombia* (pp. 149-212). Bogotá: FUNCOL.
- Jimeno, M. (2006). *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá, Colombia: Consejo Regional Indígena del Cauca; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad del Cauca; Universidad Nacional de Colombia.
- Katime, A. y Sarmiento, J. (2006). *Hacia la construcción del derecho solidario en Colombia*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia.
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998: Motivaciones, campos de acción e impactos* (Vol. 185). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Londoño, L. (2012). La perspectiva de género en la organización indígena del Cauca: aproximación a una retrospectiva histórica. *Cuadernos de desarrollo rural*(43).
- Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-76.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. En W. Mignolo (Ed.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-54). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mesa de Trabajo "Mujer y Conflicto Armado" en Colombia. (2007). La tradición, mujeres Indígenas en resistencia, programa Mujer – ACIN. En: La tradición, la semilla y la construcción sistematización de tres experiencias de resistencia de organizaciones de mujeres frente al conflicto armado en Colombia Pp. 21-53. Bogotá: CODACOP – ACIN.
- Mohanty, C. T. (2008a). Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales (M. Vinós, Trans). En L. Suárez Navas y R. A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 112 - 162). Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Mohanty, C. T. (2008b). De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas (M. Vinós, Trans). En L. Suárez Navas y R. A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 407 - 463). Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Molina, H. (2007). Nuevos escenarios de vida indígena urbana: el caso de Bogotá. *Revista etnias y política, CECOIN*, 4, (pp. 99-115).
- Montero, R. (2006). Los pueblos indígenas de Colombia y su inmersión en el proceso censal. *Revista del Centro Andino de Altos Estudios - CANDANE*, (1), 70 - 82.
- Moraga, C., y Anzaldúa, G. (1983). This bridge called my back: radical writings by women of color. *New York: Kitchen Table Press*.
- Motta, N. (2004). Con chirimías, lanas y medicinas: hombres y mujeres indígenas reinventando el cabildo en la ciudad. En G. Castellanos (Ed.), *Textos y Prácticas de Género* (pp. 155-196). Cali, Colombia: Editorial La Manzana de la Discordia.
- Motta, N. (2012). Tejiendo la vida en la ciudad de Cali: Estrategias de adaptación e inclusión de seis cabildos indígenas urbanos. *Historia y Espacio*, 6(34).
- Motta, N. (2015). Familias y sexualidades indígenas andinas (nasas y misaks) en transformación. En F. Urrea y J. Posso (Eds.), *Feminidades, sexualidades y color de piel: mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano* (pp. 139-179). Cali, Colombia.: Programa Editorial de la Universidad del Valle.
- Mung'athia, N. (2013). *El Equipo Misionero de la Iglesia Católica en el Norte del Cauca y el plan de vida comunitario en los Resguardos Indígenas de Toribio, Tacueyó y San Francisco: 1980-2010 [Recurso electrónico]*. Universidad del Valle, Santiago de Cali. Recuperado de <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/handle/10893/6748>
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante* (J. M. G. Wainer, Trans.). Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Novoa, E. (2007). Separata: "Cauca: Neomodernización violenta y resistencia social en la década de los Noventa" En: *Revista Espacio Crítico*, (9), 1-70
- Orozco, A. (2007). Cadenas globales de cuidado. *Santo Domingo: INSTRAW*.
- Oso, L. (2003). Estrategias migratorias de las mujeres ecuatorianas y colombianas en situación irregular: servicio doméstico y prostitución en Galicia, Madrid y Pamplona. *Coruña: Universidade da Coruña, Facultade de Socioloxia*.
- Osorio, B. (2007) Herederas de Wey- Tana. Tres historias de vida de mujeres nasa. *Estudios de literatura colombiana*, (21), 167-182.

- Osorio, B. (2010) Cacicas del siglo XXI. Historias de vida de mujeres nasas. En C. Acosta y C. Alzate (Eds.) *Relatos autobiográficos y otras formas del yo*, (pp. 71 - 84). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes
- Pachón, X. (1996). Los Nasa o la gente Páez. En Instituto Colombiano de Cultura Hispanoamericana, Colección Quinto Centenario, Bogotá., *Geografía humana de Colombia-Región Andina Central* (Tomo IV volumen II, (pp. 89-150). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Pachón, X. (1997). El nasa yuwe, o la lucha por la supervivencia de una lengua dominada. In X. Pachón, Correa, F., y Benavides, E. (Ed.), *Lenguas amerindias, condiciones sociolingüísticas en Colombia*. Bogotá: Instituto Cara y Cuervo.
- Pancho, A. (2007). Participación de las mujeres nasa en los procesos de autonomía territorial y educación propia en el Cauca, Colombia. En E. Donato, E. Escobar, P. Escobar, A. Pazmiño y A. Ulloa (Eds.) *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto Latinoamericano*, (pp. 53-62). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Peñaranda, D. R. (2012). Las guerras de los años ochenta y la resistencia contra los actores armados. En Centro Nacional de Memoria Histórica, *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 167-201). Bogotá: Taurus.
- Piñacué Achicué, S. (2004). Liderazgo, poder y cultura de la mujer nasa (páez). En J. Rappaport (Ed.), *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio* (pp. 57-66). Colombia: Universidad del Cauca.
- Purkayastha, B. (2010). Interrogating intersectionality: Contemporary globalisation and racialised gendering in the lives of highly educated South Asian Americans and their children. *Journal of intercultural studies*, 31(1), 29-47.
- Radcliffe, S. (2008). Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género. En P. Wade, M. Viveros, y F. Urrea (Eds.), *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.
- Radcliffe, S. (2010). Historias de vida de mujeres indígenas a través de la educación y el liderazgo. Intersecciones de raza, género y locación. *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*, Ministerio de Cultura/FLACSO, Quito, 317-348.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos* (J. R. J. Martin, Trans.). Popoyán: Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2004). La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. En A. Surrallés y P. G. Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 173-186). Lima, Peru: IWGIA.
- Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Colombia: Editorial de la Universidad del Rosario, Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2010). Adentro" y" Afuera": el espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano. Recuperado de <https://problemasrurales.files.wordpress.com/2008/12/jrapapport.pdf>
- Restrepo, E. (2009). Raza/etnicidad. En M. Szurmuk y R. McKee (Eds.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, S. (2002). *Bircholas: trabajo de mujeres : explotación capitalista o opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz, Bolivia: Editorial Mama Huaco.



- Rivera Cusicanqui, S. (2010). Mujeres y estructuras de poder en los Andes: De la etnohistoria a la política. En *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (pp. 175-198). Bolivia: Otramérica.
- Rodó de Zárate, M. (2013). Metodologías Feministas Visuales para el análisis de la experiencia del espacio desde una perspectiva interseccional. Trabajo presentado en el XXIII Congreso de Geógrafos Españoles. Palma (Mallorca) [En línea]. Recuperado de: <http://www.uibcongres.org/congresos/ponencia.es.html?cc=279&mes=13&ordpon=122>
- Rodó de Zárate, M. (2015). El acceso de la juventud al espacio público en Manresa. Una aproximación desde las geografías feministas de la interseccionalidad. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XIX, n. 504 [En línea]. Recuperado de: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-504.pdf>
- Rubin, G. (1996). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En M. Lamas (Ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35-98). México: Universidad Nacional Autónoma de México, M.A. Porrúa.
- Ruiz, C. (2014). Las alpargatas: memoria de los caminos, tejido de identidades. *Artífices : el Estado y la actividad artesanal / Artesanías de Colombia.*, 1.
- Sánchez, M. (2015). *Ser "Bartolina" en tiempos de cambio. Procesos de construcción identitaria de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" en el Estado Plurinacional*. Buenos Aires Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial In K. Bidaseca y V. Vazquez (Eds.), *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Siim, B. (2009). Citizenship, Diversity and Gender Equality. National belongings and intersections of gender, ethnicity and religion. [En línea]. Recuperado de: [http://vbn.aau.dk/files/18695943/citizenship\\_diversity\\_and\\_gender\\_equality.pdf](http://vbn.aau.dk/files/18695943/citizenship_diversity_and_gender_equality.pdf)
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? (S. Giraldo, *Revista Colombiana de Antropología*, 39()) 297-364. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>
- Tattay, L. (2012). El hilo de las mujeres en el Consejo Regional Indígena del Cauca. En Centro Nacional de Memoria Histórica, *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp. 204-233). Bogotá: Taurus.
- Ulloa, A. (2007). La articulación de los pueblos indígenas en Colombia con los discursos ambientales, locales, nacionales y globales. En M. De La Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 287-326).
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova*, 16(418), 65.
- Urrea, F., Moncayo, J. (2012). La dinámica placer/afecto en la constitución de feminidades en mujeres negras y mestizas-blancas de diferentes sectores sociales en el suroccidente colombiano. *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, (11).
- Urrea, F., y Posso, J. (2015). Sexualidades y feminidades de mujeres de clases subalternas : una mirada comparativa de múltiples identidades femeninas *Feminidades, sexualidades y color de piel: mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano* (pp. 31-137). Cali, Colombia.: Programa Editorial de la Universidad del Valle.

- Velasco, R. (2011). Las mujeres y la participación política en la Cxhab Wala Kiwe. Conflictos, cambios y desafíos. *Señas: Revista de la Casa de Pensamiento de la Cxhab Wala Kiwe - ACIN*, 1, 115-122.
- Visweswaran, K. (1994). *Fictions of feminist ethnography*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Viveros, M. (2010). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*. Vol (1), 63-81.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
- Viveros, M., y Zambrano, M. (2011). La diferencia: un concepto problemático para la antropología y el feminismo. En L. G. Arango y M. Viveros (Eds.), *El género: una categoría útil para las ciencias sociales* (pp. 143-170). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Editorial Egales.
- Yule, M. y Vitonás, C. (2012). Pees kupx fxi ´zenxi "La metamorfosis de la vida" (tercera edición). Cauca: Grafitextos.
- Zambrano, C. (2011a). La diversidad cultural, los derechos culturales y la gestión ciudadana. *Virajes*, 13, 183-201.
- Zambrano, M. (2003). Contratiempos de la memoria social: Reflexiones sobre la presencia indígena en Santa Fe y Bogotá. Memorias del primer encuentro de los equipos de investigación, proyecto IDYMOV. México: CIESAS.
- Zambrano, M. (2007). El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano En O. Hoffmann, y. M. T. Rodríguez (Eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (pp. 237-266). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto de Antropología e Historia: Institut de Recherche por le Developpment.
- Zambrano, M. (2011b). Políticas del lugar: multiculturalismo, ciudadanía y etnicidad en Bogotá. En R. Uprimny y L. Sánchez (Eds.), *Derechos Culturales en la Ciudad* (pp. 141 - 146). Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Corporación Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJusticia).