

MUJERES INDÍGENAS EN CALI.

**El lugar de la sexualidad en la constitución de subjetividades
femeninas indígenas en la ciudad**

WALDOR FEDERICO ARIAS BOTERO

UNIVERSIDAD DEL VALLE

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y ECONÓMICAS.

2011

MUJERES INDÍGENAS EN CALI.

**El lugar de la sexualidad en la constitución de subjetividades
femeninas indígenas en la ciudad**

WALDOR FEDERICO ARIAS BOTERO

**Trabajo de grado presentado como
requisito parcial para optar al título de
Sociólogo**

Dirección: FERNANDO URREA GIRALDO

SANTIAGO DE CALI

UNIVERSIDAD DEL VALLE

Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.

2011

Nota de aceptación:

Dra. María del Carmen Castrillón

Firma del jurado

Dra. María Eugenia Ibarra

Firma del representante de los profesores

Santiago de Cali, 22 de Agosto de 2011.

Habría muchas personas a quienes debería agradecer, pero quiero mencionar sobretodo a quienes merecen una dedicatoria

A Nelly,

A Aura por todo el apoyo y comprensión.

A Liliana, a Yolima, a Estela, a Nery, a Elvira y a todas las cacicas y especialmente a Flor por su increíble amistad.

A las mujeres indígenas en Cali, a las trabajadoras de los hogares y a las mujeres indígenas lideresas dentro de sus comunidades en el Cauca, mujeres que tejen la resistencia aun dentro de la resistencia.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN.	
Sobre el tipo de investigación y la estrategia de trabajo llevada a cabo.	6
Elementos metodológicos.	16
Entrevistar a un hombre y entrevistar a una mujer.	19
1. ELEMENTOS DE TIPO ANALÍTICO Y CONTEXTUAL PARA LA ORIENTACIÓN DE ESTE TRABAJO.	22
1.1. “Las que se van”.	22
1.2. Llegan las mujeres indígenas a la ciudad.	25
1.3. Identidad social, la sexualidad y el género, y la etnicidad y la racialidad	35
2. MIGRACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS A LA CIUDAD. EVIDENCIA DE SOBREFEMINIZACIÓN.	42
3. TRANSFORMACIONES DE LAS FEMINDIDADES INDÍGENAS EN LA CIUDAD.	64
4. TRANSFORMACIONES EN LA SEXUALIDAD Y EN LAS RELACIONES AFECTIVAS	76
4.1. Transformaciones de la feminidad y de las concepciones de la maternidad.	95
5. CONCLUSIONES.	101
BIBLIOGRAFÍA.	107
ANEXO 1. Líricas de canciones de José Simeón Calambás y Unidad Páez, de su álbum: “Las que se van.	116

	Pág.
ANEXO 2. Escuela de Lideresas de Tierradentro.	119
ANEXO 3. Tablas estadísticas.	129
ANEXO 4. Comunicados de la ACIN en torno al documental “Stolen Land” de Margarita Martínez y Miguel Salazar.	130

LISTA DE GRÁFICOS

	Pág.
Gráfico 1. Porcentaje de población por grupo étnico-racial para el total de la ciudad de Cali.	43
Gráfico 2. Pirámides de población por grupos étnicos en la cabecera municipal de Cali, 2005: a) Indígena; b) Sin autoreconocimiento étnico; c) Afrodescendiente.	48
Gráfico 3. Pirámides de población por pueblos indígenas en la cabecera municipal de Cali, 2005: a) Nasa; b) Guambiano; c) Yanacona.	49

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1. Índice de Feminidad por grupo quinquenales de edad de las poblaciones étnico-raciales de la ciudad de Cali.	48
Cuadro 2. Índice de Feminidad por grupo quinquenales de edad de las poblaciones indígenas de tres pueblos de la ciudad de Cali.	49
Cuadro 3. Tabla y representación en barras de la a) distribución y b) porcentajes de concentración de la población indígena por comunas y zona.	53
Cuadro 4. Porcentaje de población indígena encuestada en el Estudio etnológico de seis pueblos en la ciudad de Cali e IF total de la población y de cada pueblo.	57

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Mapa de concentración de la población indígena en la cabecera del municipio de Santiago de Cali.	54
----------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

INTRODUCCIÓN.

Sobre el tipo de investigación y la estrategia de trabajo llevada a cabo.

Desde hace casi dos décadas que una buena parte de la producción de las ciencias sociales en el país se ha concentrado en la formación de lo indígena como grupo social y sujeto colectivo fundamental en el proceso de formación de la nación, de las cuestiones de la acción colectiva junto a la movilización identitaria y de reivindicación de la diferencia cultural, y la construcción social de los imaginarios regionales, sus límites y fronteras internas (García, 2003). Los estudios antropológicos clásicos ya habían centrado su atención en estos grupos mucho antes pero con una mirada de sus estructuras sociales y simbólicas en peligro de desaparecer por los procesos de transformación cultural venidos con el 'contacto' con sectores de población blanco-mestizos (colonos), desde la Colonia y durante la República, fundamentalmente por la expoliación de la población nativa, el sometimiento al trabajo esclavo o por la entrada posterior de sus territorios en el mercado de tierra, sea por convicción de sus propietarios o sea, como en la mayoría de los casos por expropiación de hecho o de derecho, cualquiera de ellas igual de violenta. Los estudios de Michel Perrín (1977) para el caso de los Wayúu en La Guajira o de los Koguí y los Sinu de Gerardo Reichel Dolmatoff (1985a, 1985b), son de este tipo.

La modificación en la perspectiva analítica que ha venido en estas dos últimas décadas tiene que ver con dimensiones que aquejan tanto a la dinámica y formación de las ciencias sociales en la región pero sobretodo en la transformación misma que han agenciado las propias comunidades indígenas tanto como otros actores que intervienen en las dinámicas contemporáneas dentro de sus territorios: a) la transformación de las comunidades indígenas mismas, entre otras por la ampliación de los 'contactos' y la ampliación de sus fronteras materiales y simbólicas, expresadas entre otras en la aparición de organizaciones

políticas y economías propiamente étnicas en las ciudades desde mediados de los años 80 (Ramirez *et al*, 1989 y Urrea 1994); b) por sus esfuerzos en el ejercicio político y administrativo dentro de sus límites reales e imaginados fundados en las reivindicaciones de su diferencia cultural y su autodeterminación como sociedades con una relativa autonomía en el marco nacional (Castillo, 2007); c) el haberse desarrollado como escenario de la guerra (con presencia de los múltiples actores del conflicto armado) y no-violencia durante los últimos 60 años en muchos de sus territorios ocupados por siglos (Castillo, et al, 2010); d) por la formación de organizaciones políticas en el seno de las comunidades indígenas, negras y campesinas en un proceso entrelazamiento de iniciativas y movilizaciones políticas regionales y con una particularidad de tipo legal anidada a la promulgación de la constitución nacional de Colombia de 1991 (que se evidencia en la consecución de cargos públicos de elección popular por algunos de sus representantes). Sin duda que el carácter multicultural y pluriétnico proclamado en la carta de constitución abría caminos nuevos y muy importantes para la organización y el reconocimiento legal de los derechos de muchas comunidades indígenas y negras, sin embargo bien se sabe que los procesos político-organizativos no nacieron allí y que en el caso particular del CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), su creación y particular desarrollo vienen ya desde la década del 70¹.

Este trabajo se inscribe en las tendencias de análisis de las relaciones interétnicas, de los territorios regionales de encuentro y de diferencia de las sociedades, de sus fronteras, de las formas de organización de los nuevos espacios y encuentros por parte de los sujetos -haciendo énfasis en la dimensión de la sexualidad- y de las transformaciones a las que tanto los territorios como sus agentes -sobretudo las mujeres- se ven sometidos. Como marco regional de análisis demarcamos la pluriétnicidad compartida de la región interandina del río Cauca comprendida entre los departamentos del Cauca y el Valle del Cauca,

¹ Para una mirada desde los estudios clásicos de la antropología social sobre los Paeces, véase: Pachón, 1987; Rappaport, 1980 y 1981; y Sevilla, 1976 y 1983.

tomando de manera específica la referencia socioterritorial comprendida entre la ciudad de Cali y el municipio de Santander de Quilichao en un eje norte-sur y los municipios del valle interandino del río Cauca y de la montaña de ambas cordilleras. Dicha región, que tienen como polo urbano más preponderante a la ciudad de Cali y a la que denominaremos en adelante subregión sur del Valle y norte del Cauca, se ha transformado sustancialmente en las últimas dos décadas, en parte por las dinámicas impuestas tanto como por las acciones llevadas a cabo por sus actores².

Digamos entonces que nuestro estudio se enmarca en los análisis del cambio social en un tipo de situación clásica en un marco regional establecido, las diferencias de la vida rural y la vida urbana en Colombia en el siglo XX, pero desde ya esto impone inscribir la formación de la segunda y la transformación de la primera, señalando las rupturas y continuidades y los mecanismos sociales que se activan para paliar las nuevas y violentas circunstancias de vida contemporánea.

El proceso de consolidación de polo urbano de Cali en la segunda mitad del siglo XX está atado por un lado a la consolidación del agroindustria de la producción de azúcar y sus derivados, y por otro, por la llegada a su territorio de contingentes poblacionales muy cuantiosos de distintas regiones del país. Respecto de lo primero diremos por ahora que la tecnificación en la agro-producción; la ampliación de tierras cultivadas y el cambio en la vocación de las mismas (aumento de tierras rentadas a los ingenios); y la más reciente promoción de inversiones intensivas en capital subvencionadas de carga tributaria bajo la formas de “parques industriales” por la Ley Páez; se constituyen en tres de las

² Para una definición más precisa de lo que denominamos aquí el marco regional, sus cambios más importantes en su demografía y estructura socioeconómica y los procesos de conflictos social y políticos de los últimos 25 años, véase: Castillo, et al. (2010)

características específicas de la consolidación económica de la región y el papel preponderante allí de Cali³.

Por el lado de los contingentes migrantes y sus regiones de origen, una de ellas más no la única, es la Costa Pacífica colombiana, de donde ha salido durante los últimos 50 años un importante número de pobladores afrodescendientes a ocupar buena parte de la periférica Aguablanca en el oriente de la ciudad de Cali atraídos por las supuestas bondades de la vida urbana. Este proceso masivo de migración se vio acelerado por el maremoto que se desarrollo en las costas de Tumaco en 1979 y más recientemente desde en los años 90 por la presión del conflicto armado en el control de los territorios costeros y de selva húmeda en el occidente del país. Ello ha convertido a Cali en la ciudad con más población negra del país y la segunda de América Latina.

Otra de esas regiones de la que ha salido población hacia la ciudad es el sur del Valle y el norte del Cauca. Es más, por su proximidad geográfica algunas de las aglomeraciones urbanas colindantes se han constituido en 'ciudades dormitorio' en un claro proceso de consolidación de un área metropolitana. En el caso de los contingentes de población que han llegado de esta zona, la participación de población indígena Nasa o Paez, Misak o Guambiana (del territorio de Guampia) y Yanaconas, que han ocupado históricamente muchos de estos territorios (sobretudo de montaña, aunque no exclusivamente y no solo en el hoy departamento del Cauca), ya resulta considerable⁴.

³ Sobre el impacto de la Ley Páez en la región y algunos análisis de las condiciones laborales, véase: Urrea en Castillo et al (2010), Alonso et al (2006) y Bermúdez te al (2007). Sin embargo la dinámica económica de la ciudad incluye otros ramos de la producción (su exigua industria local y las factorías que aun permanecen en ella y el sector del comercio y los servicios que es el más importante en términos de producción de PIB), a la vez que funciona como polo urbano de otros ejes regionales en los que también actúa, por ejemplo, uno muy específico con el puerto de Buenaventura y más recientemente con la empresa operadora del puerto marítimo, otro con Yumbo como polo industrial, y como eje de grandes poblaciones (léase mercados de circulación inter-urbanos) con Palmira, Buga, Tuluá y Cartago.

⁴ En la descripción sociodemográfica que presenta Urrea (en Castillo, L. C., et al., *Ibid*), la que agrupa en términos de numero de municipios la más amplia de las definiciones espacial-administrativa que integrarían la región (con excepción de Buenaventura muy importante en el capítulo a cargo de Luís C. Castillo, y de Palmira en el capítulo a cargo de Álvaro Guzmán), la población indígena ubicada en las cabeceras urbanas a 2005 representaba un poco más de 12000 efectivos, mientras que solo en Cali llegan casi a los 9500, según datos del censo 2005.

Esa avalancha de población llegada en un lapso tan corto de tiempo a la ciudad (pasando de poco menos de 350.000 habitantes en 1951 a un poco más de 2'400.000 a principios de siglo XXI) ha transformado considerablemente la forma y el imaginario de la ciudad e introducido nuevas formas de desarrollo de la vida cotidiana, y nuevos y nuevas personajes en la vida social de la misma, choques, encuentros y diferenciaciones como mediaciones de formas objetivas de desigualdad. Estos elementos son fundamentales para la comprensión del desarrollo urbano. Y tal como en otras sociedades hispanoamericanas con considerable población indígena aborígen que pervivieron tanto en Chile, Bolivia, Perú, Ecuador, naciones centroamericanas y sobretodo México (este último al lado de Perú con una tradición más desarrollada de este tipo de estudios), el análisis de las poblaciones migrantes rurales a las ciudades como nuevos miembros de sociedades establecidas se empieza a constituir en un punto muy relevante para considerar de manera crítica la aceptada idea de la construcción social de la identidades, mostrando como en los linderos fronterizos de la re-producción de la identidad se ponen en juego sus propias estrategias de resistencia, supervivencia y adaptabilidad, dejando en jaque la homogenización mestizante.

En el caso de la ciudad de Cali, las características demográficas de la población negra e indígena que habita en ella son bastante diferenciadas, y ello se debe fundamentalmente a los procesos de llegada más reciente de las poblaciones indígenas.⁵ Es de anotar que una de esas especificidades fundamentales captada tiene que ver con sobre-feminización de las migraciones urbano-rural de la población indígena norte caucana (sean Nasas, Guambianos, Yanaconas o de otras regiones o etnias) en los últimos 25 años, hecho común en los fenómenos migratorios de tipo rural-urbano.

⁵ No se puede desconocer que la presencia de población indígena en el valle geográfico del río Cauca ha sido parte del largo proceso de formación urbana de Cali, aunque hubiesen sido confinados desde el siglo XIX a morar los territorios de montaña. Como lo señala Urrea (2011), a principios de siglo XX para Cali las operaciones censales que introducían el "criterio racial" permiten estimar una población inferior al 4% de "indios". En el caso de Palmira esa estimación indica que la población indígena estaría alrededor del 6%, mientras que para Jamundí puede llegar al 18%.

Es necesario reconocer pues la existencia de pobladores indígenas urbanos y especificar la forma y las diferencias que sostiene estas poblaciones en las ciudades con respecto de las demás poblaciones, más allá de la idea sacralizada de lo indígena ‘puro’: ‘el Nasa propio’⁶. Un debate de las ciencias sociales y humanas fundado contra la interpretación indigenista-ruralista que no permite comprender la existencia de los indígenas en la ciudad (“esos ya no son indios”), básicamente porque cree que por fuera del territorio los indios “pierden la identidad”. Precisamente cuando consideramos que *la cuestión de la identidad social del sujeto se entrelaza de manera mucho más compleja con el territorio – situación que define el hombre y la mujer campesinos- y que las primeras dos décadas de constitucionalismo multicultural y neoliberal en Colombia y en general en la América Andina, han mostrado claramente que los procesos de etnización y racialización re-creados social y culturalmente sobrepasan los límites del lindero de la tierra yendo hasta las reivindicaciones sociales y económicas fundamentales de la problemática social de la sociedad americana, poniendo en cuestión las premisas de igualdad universal (Castillo y Carou, 2002). Las luchas de los pueblos indígenas ahora han avanzado hacia escenarios de la administración pública de sus territorios y de la gobernabilidad del Estado en ellos y hasta a las ciudades con la formación reciente de cabildos urbanos, como los casos más visibles de Medellín y Cali (Motta y Posso, 2007). Estas luchas han reconfigurado –y son reconfiguradoras- de el imaginario nacional sobre la población, el territorio y sus fronteras, su naturaleza y carácter, y por supuesto modifican la trayectoria y biografía de los sujetos concretos, es decir que han sido muy importantes en el proceso de construcción social de la identidad.*

⁶ El ‘Nasa propio’ es una manera de denominar el indígena Nasa, hombre o mujer, “que sí es indígena”, en relaciones de comparación, por parte de los indígenas de la ciudad –en este caso Nasas-, de los comportamientos diferenciados que son propios de la ciudad de los que son del propio Nasa, haciendo referencia al Nasa de la vida campesina. De la misma manera en los territorios de resguardo y aun por parte de las autoridades se hace la diferenciación de “los urbanos” para denotar por ejemplo a los cabildos indígenas urbanos u organizaciones de las ciudades solidarias con el Movimiento indígena.

En esa medida este texto pretende indagar por el relativo proceso de formación de una comunidad en el sentido más amplio mostrando sus continuas y contradictorias situaciones de encuentro y desencuentro. La distancia social es así una dimensión que cobra importancia en este análisis, pues el objeto es mostrar como sus fronteras alcanzan dimensiones poco entendidas y comúnmente estereotipadas. De esta manera esperamos considerar expuestas de una manera menos engañosa las operaciones concretas y las decisiones individuales que sostienen o se escinde en la formación concreta de las identidades subjetivas de las personas, especialmente de las mujeres indígenas que viven en la ciudad de Cali.

El aspecto preponderante a considerar en la presente monografía tiene que ver con el proceso de formación del sujeto de las mujeres indígenas jóvenes que han migrado a la ciudad de Cali a trabajar en situaciones de informalidad en los servicios domésticos o a terminar sus estudios secundarios y/o universitarios, es el de la sexualidad, es decir como parte del proceso de configuración del yo (subjetividad) fundamentalmente a través de su vivencia de la sexualidad. En otras palabras, se trata de un acercamiento a la producción de las subjetividades de mujeres indígenas urbanas en Cali en la actualidad.

El problema de las subjetividades y de la construcción de sí mismo no es un debate 'novedoso' en las ciencias sociales, pero si recientemente ha empezado a adquirir un valor central dentro de las discusiones de las disciplinas de estudio de las sociedades humanas porque por dicha vía se han empezado a observar de manera más detallada los procesos macro que habían tenido mayor énfasis en los análisis y a los que más esfuerzos se han dedicado. De la misma manera el ambiente encendido de esfuerzos encaminados a estudiar la dimensión de la sexualidad en la vida social ha surgido mas bien recientemente en las escuelas anglosajona y francesa de sociología, a la vez que los 'estudios sobre el cuerpo y las emociones', donde han cobrado importancia los esfuerzos latinoamericanos. No así en la antropología, donde estos problemas han surgido casi a la par con el

acumulado de dicha disciplina, siendo parte de su núcleo fuerte, pero sin duda es en el psicoanálisis y sus desarrollos posteriores en el siglo XX, y fundamentalmente los aportes realizados por las feministas en general –y algunas en especial- y los desarrollos histórico-epistemológicos de Michael Foucault (2007), donde se han intersecado de manera más interesante para el análisis la cuestión de la subjetividad y la construcción de sí en referencia a los controles, normas y límites que socialmente se imponen a los sujetos en sociedad respecto de la-su sexualidad.

Por otro lado el debate de la coexistencia de las múltiples culturas y de la aparición de formas concretas de manifestaciones de inter e intraculturalidad es una realidad latente en el continente que ha sido impuesto tanto en orden constitucional de los estados nacionales como en la agenda de las escuelas de ciencias sociales. Sin embargo las demandas de una ciudadanía plena de los diferentes poblaciones, ante la paradoja de mantener la diferencia garantizando la igualdad, no pueden esconder la situación de desigualdad y marginalidad de los grupos etnizados y racializados a la vez que la satanización de sus prácticas sexuales y sus formas de organización del patriarcado. Hay que sumar a esto la crítica que las feministas afronorteamericanas y latinas han empezado a elaborar a la matriz configuradora del sexo desde los años 80, mostrando así las complejas intersecciones entre ‘la vieja’ contradicción de las clases sociales y ‘las más recientes’, las de sexo-género, de raza-étnia y ciclo generacional. (Urrea et al., 2008; Viveros 2006 y Wade 2008a y 2008b)

Una mirada analítica que las anteriores dimensiones en el análisis solo puede surgir en el marco de una tradición decantada de estudios de la formación regional, y debe contribuir al conocimiento de los procesos contemporáneos de formación de la identidad urbana y de transformación de las comunidades campesinas. Es así como resulta de suma importancia analizar cómo hoy en día la migración de las mujeres indígenas a la ciudad de Cali, está produciendo transformaciones en el proceso de la producción social de las identidades

individuales (el campo del yo) de mujeres y hombres indígenas y del control que unos y otros ejercen en tales procesos sobre los sujetos en cuestión (mujeres y hombres indígenas). A la vez, qué cambios se están generando en el interior de las comunidades indígenas campesinas de salida respecto a la migración de las mujeres en edad reproductiva, con todo lo que esto conlleva en torno de imágenes que estigmatizan a las migrantes. Según lo anterior, las siguientes preguntas permiten precisar cuestiones específicas: ¿Qué características sociodemográficas tienen las migrantes indígenas llegadas a Cali en la actualidad? ¿Qué le significa y cómo modifica a una mujer indígena el paso de “niña” en el territorio de su comunidad indígena de origen a empleada asalariada en la ciudad?; ¿Cómo es percibida la vivencia que implica la ampliación de los círculos sociales de las mujeres indígenas migrantes que constituyen un elemento básico en la formación de la individualización?; ¿Cómo está transformando este proceso las relaciones de sexualidad y de género entre hombres y mujeres indígenas?; ¿Por qué, a pesar de tales modificaciones, las formas de la dominación masculina se mantienen?, ¿cómo se re-articulan tales formas en las nuevas relaciones entre los sexos?, ¿será que las formas de la dominación masculina son semejantes o diferentes para las mujeres en el territorio de origen o en las ciudades?, ¿es igual para las jóvenes indígenas universitarias o las hijas de emigrantes indígenas caucanos nacidas en la ciudad, que para las mujeres indígenas trabajadoras del hogar?⁷

Para intentar acercarnos al surgimiento de esas “nuevas identidades” (subjetividades femeninas, indígenas y urbanas), se hace necesario contextualizar en un marco teórico un conjunto de elementos de tipo etno-histórico, geográfico y de tipo analítico que sirva para nuestra exposición. Su presentación está contenida de forma detallada en el primero de los capítulos de esta monografía. En el capítulo siguiente mostraremos algunas de las características de la población

⁷ Es posible hablar de hogares urbanos formados por migrantes indígenas llegados a la ciudad de Cali que han tenido su primera generación de hijos, que se reconocen como indígenas (y son reconocidos ante las instancias del cabildo urbano, por ejemplo) y que indudablemente tienen una vivencia de la urbanidad diferente de los migrantes recién llegados. Así pertenezcan a una familia del seno indígena es innegable que no se puede hablar simplemente de una reproducción mimética de las tradiciones culturales étnicas en la ciudad por parte de su población indígena (Urrea, 1994).

indígena de la ciudad para notar la especificidad del tipo de sobre-feminización que fue captado en el censo de 2005. Al lado de ello, se presentarán unas consideraciones críticas que permiten dar luces interpretativas del porqué de los resultados sobre los efectivos censados en la ciudad y las diferencias con otras pruebas estadísticas realizadas a la población indígena en Cali. En este punto también presentaremos algunos elementos que permiten discutir la mayor migración en los últimos años de las poblaciones indígenas a la ciudad.

En el tercero de los capítulos ya entraremos en materia sobre la cuestión de la formación de las subjetividades urbanas indígenas. Empezaremos por señalar los cambios que se advierten en las biografías de 6 entrevistadas en la organización de su vida familiar y las experiencias diferenciadas frente a sus progenitores en sus territorios de origen. En un capítulo posterior mostraremos las transformaciones en la experiencia de la vida sexual y en la formación de relaciones erótico afectivas. Lo trascendental será señalar que estas transformaciones tiene una relación fundamental en las situaciones que las mujeres indígenas enfrentan tanto en las ciudades como en sus propios territorios, modificando sus imaginarios y representaciones sobre los elementos fundamentales de la re-producción social y sexual, y disponiendo estrategias sociales y de género para su resistencia.

Finalmente se presentan unas conclusiones del trabajo realizado donde se condensan varios de los hallazgos más importantes y se dejan algunas aristas pendientes que deben plantear posibles nuevas preguntas que permitan orientar nuevas indagaciones, señalando el corto alcance de lo hecho y la necesidad de ampliar en este tipo de miradas. Al final se presentan cuatro anexos que corresponden a: a) las líricas de un par de canciones que fueron fundamentales – como primeras señales- en la elaboración del problema de trabajo de grado; b) algunos manifiestos de mujeres indígenas caucanas recopilados; c) un conjunto de tabulaciones de estadísticas demográficas; y d) la opinión autorizada de las

autoridades indígenas Nasa con respecto al documental 'Los Robotierras' ("Stolen Land").

Esta monografía hace parte de los resultados que surgieron como parte de los compromisos adquiridos en el marco del proyecto "Sexualidades y feminidades contemporáneas de mujeres negras e indígenas: un análisis de cohorte generacional y étnico – racial", financiado por Colciencias (Convocatoria 405/07–Proyectos de Investigación), orientado por el director de esta monografía, Fernando Urrea, además de las profesoras Jeanny Posso y Nancy Motta. La mayoría de los datos utilizados en esta versión final fueron producidos en el marco de dicho proyecto, por lo cual doy gracias a sus directores-as y compañeros-as de trabajo, sin quienes no hubiese sido posible su realización.

Elementos metodológicos.

Este tipo de estudio se enmarca dentro de los estudios de caso de tipo socio-antropológico, basado en relatos de entrevistas en profundidad semi-estructuradas sobre trayectorias de vida y biografías sexuales, al lado de otras dimensiones del relato biográfico: la familia (composición y modificaciones); la emigración (sus causas y su situación de llegada); el trabajo (los oficios, los controles, el significado que tiene para sí y para otros sobre las actividades realizadas), a la vez de cómo la llegada a la ciudad ha transformado los aspectos socioeconómicos (ocupación, educación, residencia) y socioculturales de su vida personal (participación en el resguardo, cabildo o de otro tipo, actividades recreativas), además de sus prácticas sexuales y sobre todo la vivencia de la sexualidad, en una perspectiva fenomenológica.

Para la contextualización de las poblaciones indígenas en la ciudad y sus características más estructurantes, se hizo una explotación específica de los datos del censo 2005, haciendo especial uso de cruces de la variable de autoreconocimiento étnico-racial. Además se presentan estadísticas de segunda

mano tomadas del “Estudio etnológico de las comunidades indígenas ubicadas en el municipio Santiago de Cali”, tratando de establecer posibles comparaciones entre las pruebas y sus resultados.

Se presentan los resultado de 13 entrevistas que se distribuyen así:

- Tres (3) mujeres indígenas Nasa que residían en la ciudad de Cali. Una de ellas estudiante universitaria (Carmela, 23 años, soltera y sin hijos), otra empleada doméstica (Felisa, 23 años, soltera, sin hijos y estudios completos de secundaria que culminó en la ciudad mientras trabajaba) y una última residente en su territorio de origen pero que había tenido una experiencia de migración a la ciudad a trabajar en el servicio doméstico (Yurlei, 19 años, en unión libre, con dos hijos y estudios hasta quinto de primaria);
- Otras dos (2) mujeres indígena Nasa que viven hoy en su municipio de origen (Toribío), pero que tuvieron una experiencia migratoria a la ciudad para emplearse como trabajadoras domésticas (Josefa de 34 años, madre soltera de dos hijos con educación primaria completa y Sofía de 25, en unión libre y madre de 2 hijos);
- Y un (1) hombre indígena Nasa estudiante universitario (Felipe, 29 años, soltero y con un hijo);
- Además se incluyen apartes de otras entrevistas sostenidas con algunas lideresas mujeres del Programa de la Mujer del Proyecto NASA en Toribío, algunas de ellas con experiencias anteriores de migración hacia la urbe donde habrían trabajado en el servicio doméstico;
- Tres (3) mujeres indígenas Misak residentes en Cali, entre ellas 3 estudiantes universitarias (Fernanda, 32 años, separada y con un hijo; Tania de 22 y Luisa de 20, ambas solteras y sin hijos), y Aurora de 34 años, 2 hijos, modista, con estudios de secundaria y en unión libre.
- Otras tres (2) mujeres indígenas Misak residentes en veredas de Silvia, Cauca. Vicky de 37 años y Betty de 32, ambas con 4 hijos, casadas, amas de casa y con estudios de primaria.

- Y por último la de un (1) hombre indígena Misak (Cruz de 61 años, con tercer año de secundaria cursado y miembro del cabildo indígena urbano).

Se realizaron 3 visitas de campo al municipio de Toribío en las que se pudieron establecer conversaciones con autoridades indígenas del orden regional y local, a la vez que con las autoridades de los Programas de Mujer del Proyecto NASA y la Oficina de Familia en el Cabildo de Toribío. En dichas conversaciones se abordaron específicamente las ‘problemáticas’ de las mujeres indígenas en general y de las jóvenes en particular, además del fenómeno de la “creciente” salida de jóvenes a trabajar a las ciudades sin conocimiento de sus padres. También se trataron cuestiones con respecto de la sexualidad y la vida de las mujeres indígenas, sobre las relaciones entre el hombre la mujer Nasa y sobre algunos casos de ‘violación’ (acceso sexual no consensuado casi siempre mediado por violencia de parte de un hombre mayor sobre una mujer menor de 15 años) que han ocurrido en el resguardo. Precisamente en una de nuestras estadías pudimos participar de una asamblea comunitaria donde la titular de la Oficina de la Familia del Cabildo de Toribío sostenía la acusación contra un comunero, líder de la vereda La Concepción, por la ‘violación’ de una niña de 12 años de la misma vereda que era hija de una indígena campesina soltera muy empobrecida y sin tierra.

Por otro lado, en algunos espacios de la ciudad (Parque de las Banderas y Terminal de Transportes), de concurrida afluencia de las jóvenes indígenas los días domingos, se realizaron visitas de campo realizando observación etnográfica y socialización con jóvenes indígenas trabajadoras domésticas. Se hizo énfasis en la observación de las formas de relacionamiento de las mujeres, no todas jóvenes, con otras mujeres y con los hombres, que no siempre son jóvenes indígenas. Hubo una especial atención sobre el vestido de las jóvenes y las formas de llevar y adornar el cuerpo, sobre los consumos musicales y estéticos, sobre su participación en la “rumba” y los posibles encuentros erótico-afectivos que surgen en dicho ámbito. Esto fue muy importante porque permitió comparar la situación

con las prácticas que en los espacios lúdicos de la fiesta se presentan en las comunidades de origen y específicamente en los espacios festivos y rituales organizados por las autoridades indígenas que fomentan encuentros entre indígenas de distintas zonas del norte caucano como las actividades de intercambio y ritual de las semillas y la cosecha (el Sakhelu Neeh), encuentros de jóvenes, congresos de la organización, etc.

Además se tuvo parte en un par de reuniones con el grupo de mujeres indígenas que pertenecen a la Fundación Myriam Janeth Tacán⁸, donde se han agremiado entre 20 y 30 trabajadoras domésticas y que tiene una población flotante que le ha permitido alcanzar hasta 50 participantes en sus reuniones, actividades y programas. Una de las entrevistadas es una destacada comunera de la organización.

También como supervisor del operativo de campo para la aplicación de la encuesta realizada para el “Estudio etnológico de las comunidades indígenas ubicadas en el municipio Santiago de Cali”, se pudieron observar de manera directa en diferentes barrios de la ciudad de la Ladera (comunas 18 y 20), la zona del Centro (comuna 3 y 9), también otras comunas del oriente (12, 13, 14, 15 Y 21), y sobretodo en Terrón Colorado, y todos su barrios aledaños (comuna 1), un territorio de referencia importante para los indígenas de la ciudad, fue posible conocer muchas de las viviendas donde viven familias indígenas en la ciudad, además de conocer de primera mano las condiciones de las residencia y sus condiciones reales de existencia.

Entrevistar a un hombre y entrevistar a una mujer

⁸ El nombre de la Fundación hace honor a una joven indígena que perdió la vida cuando cayó de un 4to piso mientras intentaba bajarse por una ventana desde un séptimo piso con sabanas anidadas, en el cual permanecía encerrada cuando había llegado a trabajar proveniente de la zona norte caucana.

El objeto de las entrevistas realizadas y que son analizadas en este texto versaba sobre la imagen que se tiene de las mujeres indígenas en general y de las que salen del territorio en particular; sobre las representaciones que de ellas se crean, sobre cómo son vistas cuando regresan. A la vez que se indagaba por su biografía sexual y prácticas y creencias sexuales, afectivas y amorosas.

Cabe mencionar que como aprendiz del oficio se tuvo una sospecha inicial sobre la imposibilidad de tratar estos temas con las mujeres indígenas, sin duda una prevención marcada por ser hombre, mestizo y estudiante de sociología incauto. Una prevención movida por el mito en torno al silencio que sobre el tema se tiene dentro de las comunidades y sobre el mutismo que se pudiera haber establecido sobre tal dimensión por el pasado de fuerte influencia histórica en una región bajo el control de la Iglesia Católica, la institución por excelencia de occidente encargada de promover esquemas de valores para el control de los comportamientos entre los sexos, los placeres, el erotismo y la “correcta” formación de las identidades sexuadas. Sin embargo, uno de los apuntes fundamentales a destacar es el hecho de que las mujeres indígenas sí hablan sobre su sexualidad, sí tejen estrategias comunicativas, retóricas y discursivas que representan elementos y significados específicos de su sexualidad, aun desafiando los poderes de los hombres, sean estos también indígenas, mestizos o negros. Las mujeres indígenas se organizan y mantienen propuestas y dinámicas que precisan analizarse con perspectiva de género.

Pero sin duda, y eso puede ser considerada una limitante fuerte aunque personalmente la considere un poco relativa, el hecho que un hombre converse e indague sobre las cuestiones de la sexualidad de mujeres con las mujeres, establece un principio de distanciamiento que marca el sentido y el hecho consignado. Sugiero una relativa prudencia con estas observaciones porque considero que en términos generales y aun a pesar de tal distancia, el abordaje de las cuestiones de la sexualidad en una entrevista debe y puede ser tratado como una dimensión más de la configuración compleja de las subjetividades

contemporáneas. Esto quiere decir también como lo señala María Dolores París Pombo (2007), como reflexión de su trabajo etnográfico y colaborativo en la formación del grupo “Las mujeres del sur” (integrado por una treintena de mujeres indígenas tejedoras triquis que viven en el Valle de Salinas en la Costa Central de California); que como todo estudio de caso “ ... los resultados de los relatos de vida que logré construir con las mujeres triquis no nos permiten generalizar sobre los efectos de la migración en los significados y roles de género y en la etnicidad. En muchos sentidos, representan historias y vivencias singulares”. Hecho que permite mostrar que aun a pesar de dicha distancia, la formación de historias y vivencias singulares y su reconstrucción a través del relato puede ser escuchado por cualquiera de los sexos y más depende de la pericia en el arte de la conversación y la posibilidad de acercamiento y colaboración con el grupo o sujeto objetivo.

La misma antropóloga da pistas en su trabajo sobre algunos elementos que podemos reconocer como comunes en la indagación por los cruces entre las relaciones de género y las jerarquías étnicas

“Así, a la vez que era una intrusa y que llegué muchas veces a confrontarme con un rechazo abierto por parte de algunos hombres, mi extranjería me facilitó el acceso a la comunidad y sobre todo, las confesiones muy personales de algunas mujeres que evidentemente necesitaban hablar, después de haber callado por años el dolor de algunas vivencias”.

1. ELEMENTOS DE TIPO ANALÍTICO Y CONTEXTUAL PARA LA ORIENTACIÓN DE ESTE TRABAJO.

1.1. “Las que se van”.

La salida de las jóvenes mujeres indígenas de los territorios de resguardo del norte del Cauca hacia los polos urbanos más cercanos -pero también hacia el centro u oriente del país- constituye un hecho en el que múltiples dimensiones de la vida social se ven transformadas, tanto de los territorios de origen como de las urbes de destino. Estas mujeres tienen una experiencia de vida que modifica su *individualidad* (en cuanto *forma de subjetividad*), que *amplía* de alguna manera u otra su mundo social con el cual interpreta su propia existencia, su ‘ser femenina’ en relación con el ser ‘masculino’, su ‘ser indígena’ en relación con el ser ‘mestizo’ o ‘blanco’, ‘negro’ o ‘afrodescendiente’, su ‘ser campesina’ con ser ‘proletaria’. En dicha situación que implica la supervivencia se alteran las *estrategias del sujeto* (locutor productor de un relato de sí) y las *tácticas* como enfrenta los *mecanismos de control/poder/fuerza*, que establece el *dispositivo de la sexualidad-racialidad/etnicidad*, impuesto por el *orden socio-racial, sexual y de clase* tanto regional como nacional. Una de las dimensiones de esa transformación se manifiesta en la *vivencia de la sexualidad* y la organización de la *vida erótico-afectiva*.

Tratar de percibir tales transformaciones como problema sociológico se inscribe así en un problema fundamental más amplio: *las múltiples dimensiones sociales de desigualdad que se entrecruzan de manera asincrónica pero simultánea, como oposiciones sociales y de discriminación. Partir así de la consideración que en el juego micro social operan factores de clase/gusto, sexo/género y raza/etnia* (Alcoff, 2006; Davis, 2005; Collins, 2005; Goffman, 1981 y 1986; Urrea et al, 2008; Wade, 2008b), *que viven y perciben las mujeres indígenas que llegan a la ciudad.*

Una primera aproximación al problema debe realizarse preguntándose qué ocurre en la comunidad campesina indígena (y con ellas mismas) cuando las mujeres salen del territorio de resguardo y llegan a una ciudad relativamente moderna y global como Cali. Añádase a esto que en un buen número de casos ellas se establecen de forma permanente en la ciudad. Por supuesto, hay que señalar que la salida desde sus áreas de origen obedece a múltiples causas que se expresan en determinaciones relativas en los casos de muchas mujeres indígenas migrantes a la ciudad. Por ejemplo, a continuación se presenta un aparte del relato que se ha reconstruido de una lideresa del Programa de la Familia del Cabildo de Toribío, comunidad Nasa:

Una joven indígena, de entre 11 y 18 años, cuyos padres tienen un bajo nivel educativo y se dedican al trabajo agrícola, cursa la escuela secundaria en un pueblo del nororiente del Cauca. Un día ella ‘decide’ que no estudiará más “porque no le gusta” o porque debe hacerlo en un colegio ubicado lejos de su casa al cual deberá desplazarse todos los días, o quizás su grupo familiar no puede pagárselo; sin otra alternativa que el trabajo en la unidad productiva familiar o como jornalera agrícola recogiendo cosechas (oficios que ahora son desvalorizados por los-as jóvenes del resguardo), además que muy seguramente tendrá que tomar a cargo las labores domésticas. Ocurre que cualquier fin de semana se pone en contacto con otra jovencita de su pueblo o una familiar que están trabajando en la ciudad, o con algún intermediario mestizo o indígena de personas de clase media o clase alta urbanas que requieren “muchacha del servicio”. El posible resultado es que esta joven termina yéndose de su casa hacia Cali para entrar a trabajar como empleada doméstica⁹.

⁹ En la conversación que tuvimos con la líder en la oficina del Programa de la Familia de Toribío, ella manifestaba que se tenía conocimiento por parte de las autoridades indígenas de personas que desde Santander de Quilichao estaban llevando mujeres jóvenes indígenas para trabajar en el servicio doméstico, hecho que se había repetido sistemáticamente y por tanto se tenía ya registro. El texto fue construido a partir de apuntes de campo realizados sobre la entrevista.

Las condiciones de llegada a la ciudad y la nueva relación como asalariada a la que se verá sometida seguramente le son nuevas e inciertas. Esta clase de fenómenos sociales que suceden no son nuevos en la vida de las comunidades indígenas del norte del Cauca, pero es claro que remueve los pilares de la vida social campesina porque desarticula las relaciones de parentesco tradicionales (los casamientos, la lógica de la herencia, las líneas de autoridad y parentalidad, etc.). La salida de mujeres indígenas 'a trabajar en la ciudad' es una práctica de la cual los historiadores han encontrado vestigios ya desde la Colonia (Kuznesof, 1993). Este fenómeno ha preocupado a la comunidad porque significa la pérdida de sus mujeres pues algunas no han regresado, o tal vez no lo hagan para quedarse; pero también a las autoridades indígenas y los cabildos que ven en ello un "problema" social específico, si bien se trata de un fenómeno sociológico que tiene una larga tradición, tal vez como manifestación de la lucha histórica por el uso ("la falta de tierra") y la idea del -y los conflictos en y por- el territorio como frontera de des-encuentro, re-reproducción y transformación de las relaciones intra e interculturales en medio formas de distanciamiento y acercamiento a nuevos territorios.

La experiencia de las mujeres que salen de los resguardos a las ciudades pasa por la presión de la dominación masculina y una de las dimensiones específicas donde se expresan dichas formas es en la vivencia de la sexualidad. En este nuevo escenario de juego los controles sobre los cuerpos etnizados y racializados se hacen más flexibles, aun los femeninos (nunca escindidos por completo), permitiendo nuevas formas de surgimiento de sujetos políticos femeninos que en el nivel cotidiano ponen de manifiesto prácticas de alteridad que son transformadoras de la imagen de la mujer indígena, vista de manera estereotipada como "sumisa" (Hernandez, 2003 y Radcliffe, 2008).

Cuando la edad de las mujeres que llegan a la ciudad es menor de 17 años, la vivencia del proceso de construcción de la juventud se da de una manera muy diferente a la que experimentan las mujeres de edades semejantes en los

territorios de resguardo. Esa diferenciación es fundamental, por ejemplo, para comprender los caracteres sociales que la comunidad indígena en general y la ciudad de Cali inscriben sobre las mujeres indígenas en particular, a la vez que se presenta como forma específica de la experiencia fronteriza de los indígenas que habitan las ciudades, de sus tensiones y de la forma de afrontarlas. Es decir, sobre el cuerpo de las mujeres indígenas está marcado no solo el lugar del origen social que los indígenas –y la imaginada barbarie de su mundo- representa para las clases sociales blanco-mestizas de sectores medios y altos de la ciudad que las contratan, únicamente vistas para desempeñar oficios del hogar, sino también la condición subalterna de género racializado. Lo importante es que a pesar que se re-produce la jerarquización indígena andina de género que hace que la mujer sea encargada de la casa, el tejido y la chagra (oficios devaluados como el servicio doméstico en las urbes), sin embargo por las implicaciones del proceso migratorio se transforma el lugar social de las mujeres dentro y fuera de la comunidad y de manera específica en su relación con los hombres. Alicia Barabas (2000) muestra claramente en el caso de México cómo la figura del “indígena bárbaro”, el discurso de su “minoría de edad” y la necesidad de reducirlo a la “civilización”, son procesos que se sostienen desde las políticas estatales indigenistas hasta en los símbolos y representaciones más cotidianas sobre los indígenas desde el período colonial y que se incrustan en el imaginario contemporáneo mexicano.

1.2. Llegan las mujeres indígenas a la ciudad.

Un indio sin tierra es como un pájaro sin nido.
La esencia y el origen de la vida para nosotros están en la tierra,
o sea, no hay vida sino hay tierra;
no hay dignidad sino hay tierra;
no hay cultura sino hay tierra;
no hay costumbres que se puedan realizar sin la tierra;
no hay supervivencia sino hay tierra.

la madre tierra nos da todo, por eso la consideramos como nuestra madre.

Feliciano Valencia - *Consejero Mayor del CRIC*¹⁰

En períodos de baja, de depresión, el campesino sin embargo, logra vivir. Es que, a diferencia de los oficios industriales, el cultivo puede en todo caso, alimentar a sus hombres, quienes, sin intermediarios, sin tener nada que gastar, hacen surgir del suelo el poco trigo, las pocas patatas que les bastan para alimentarse. Esta vez los hombres del campo han recobrado su independencia. Ya no dependen del mercado, ya no necesitan comprar los servicios de los artesanos ni de los mercaderes. Han vuelto a la economía doméstica directa, sin trueque, a la economía natural. Poder volver a ella aun cuando el cambio sea con pérdida, es una garantía suprema, una salvaguarda preciosa, y se comprende que sientan el bien de esta seguridad, y que tal sea la principal razón de que se apeguen a la tierra o queden agrupados muy cerca de ella. Es una madre, y aunque llega a veces a ser madrastra, no abandona nunca a sus hijos.

Maurice Halbwachs - *Las clases sociales*, 1950.

El territorio es la unidad fundamental para la construcción de la vida indígena campesina en el norte del Cauca (Sevilla, 1976 y 1983; Rappaport, 1980; Findji y Rojas, 1985; Pachón, 1987, 1992, 1996b; Pillimué, 2003; y Castillo, 2007). En momentos en que la tierra falta, se pone en riesgo la *reproducción* de la vida indígena, las formas más tradicionales de la organización social se estremecen porque la dimensión material sobre la que sienta las bases la reproducción de la vida social y cultural indígena se agota. Ya lo señalaría José Carlos Mariátegui (1979) en sus importantes *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*: “el problema del indio, es el problema de la tierra”, y la pervivencia de “la comunidad” y la *red de reciprocidades* que tradicionalmente se ha mantenido entre los grupos indígenas andinos se hace real en la lucha social por la tierra. Es evidente que la salida de las mujeres de los territorios de origen se constituye pues en un hecho que rompe con la re-producción de las dinámicas comunitarias en las que ellas se verían envueltas y a las que se ven sometidas las jóvenes que se quedan,

¹⁰ CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca). Entrevista concedida a la revista *Semana* en el marco del arribo de la Minga Indígena y Popular a la ciudad de Bogotá, el viernes 21 de noviembre de 2008. Véase: <http://www.semana.com/noticias-problemas-sociales/hemos-venido-despertar-colombia-feliciano-valencia-lider-indigena/117943.aspx>. Fecha de consulta: 30 de Noviembre de 2008.

marcando claramente una heterogeneidad en la experiencia de vida de las mujeres indígenas y aun en la forma de elaborar la propia identidad en clara referencia al territorio.

Como muchos de los procesos migratorios rurales las mujeres que llegan a la ciudad lo hacen en busca de un empleo que les permita vivir en ella, la mayoría de las veces en un intento por mejorar sus condiciones de existencia y la de los suyos en los territorios de origen, además de buscar otras oportunidades, y consumos y estilos de vida (García, 1979). Esto se convierte a la vez una señal clara de las difíciles condiciones de reproducción de las familias en los territorios de origen (De Dios Herrero, 2006), además en el caso particular de Colombia de la intensificada presión de los distintos actores del conflicto armado que les destierra como estrategia de la guerra (y los guerreros) impuesta por el conflicto armado en sus zonas. Algunas otras lo han hecho huyendo de las zonas de origen, a veces por problemas familiares domésticos o por intentos de abuso sexual (como ha sido registrado en algunas de las entrevistas realizadas para este estudio). Es claro que no es este un proceso reciente, aunque hay evidencias que señalan que la migración, con una cierta continuidad en el tiempo, se ha incrementado en los últimos 15 años (Martínez, 2006)¹¹.

El estudio de Ma. Teresa Findji y José Ma. Rojas (1985) sobre el resguardo de Jambaló muestra claramente cómo existe una población indígena que trabajaba asalariada en otros lugares fuera del resguardo, pero que se mantiene en el imaginario de la comunidad como parte de ella. También Joanne Rappaport

¹¹ En el manifiesto de las mujeres Inzaeñas (“Mujeres en junta por la dignidad de nuestro trabajo”) de la escuela de lideresas de Tierradentro hay una muestra más de la sentida preocupación de la comunidad, pero en especial de la mujeres por la situación de *las que se van*: “muchas de nosotras debemos dejar nuestros hijos e hijas, compañeros, maridos, para ir a otros lugares a buscar el sustento de nuestras familias trabajando como empleadas domésticas en otros hogares, sin garantías y con bajos salarios”. Esta es solo una de las problemáticas que señalan el Comité de Mujeres de Inzá, uno solo de los colectivos organizados que los procesos de cooperación entre organizaciones sociales no gubernamentales y los propios cabildos han permitido surgir en este caso en los territorios Nasa del norte y el oriente, las zonas de *la tierra más adentro*. En el Anexo 1 se presenta el manifiesto completo y otros documentos sobre la conformación y el proceso de consolidación organizativo de las Mujeres de Inzá en el marco del Cabildo y con posiciones críticas frente a la centralidad masculina en el ejercicio del poder por parte de los hombres.

(1986), en una reseña que realiza del trabajo de Findji y Rojas (Ibid), señala como uno de los aspectos relevantes dentro de los hallazgos presentados el hecho de identificar una población que trabaja por fuera del resguardo, en otros resguardos, cabeceras municipales aledañas o posiblemente en los polos cercanos más urbanizados (Santander de Quilichao, Cali y Popayán), dando cuenta específica de una población que permanece por fuera de los resguardos. La autora también afirma que la salida de mujeres indígenas a trabajar en las labores del hogar se produce aun desde los resguardos más tradicionales Nasa.

Sin embargo, un antecedente más remoto nos puede orientar sobre el largo proceso que han vivido las poblaciones indígenas, en este caso particular el pueblo Nasa, obligándolas a salir de sus territorios. En los análisis demográficos que Sevilla (1976) presenta a partir de “informes y padrones hechos por oficiales y curas doctrineros” sobre la Provincia de Páez y Guanacas, información del siglo XVIII del Archivos Central del Cauca, muestra que desde aquel entonces ya se reseñaba por las autoridades religiosas y reales la salida de población indígena de los territorios donde se encontraba su red parental para ir a la mita (mitayos) o para instalarse en otros pueblos (los ausentes “que se han ido” de manera definitiva). Estos procesos migratorios de los indígenas de “la tierra adentro” los identifica el autor con la necesidad de trabajar en otras partes para el pago de tributos a las encomiendas o para evadir su pago como prófugos.

Trabajos historiográficos señalan que ya desde la Colonia muchas mujeres y hombres, tanto indígenas como negros-os (incluso mujeres blancas pobres llegadas de España), trabajaban en oficios domésticos al servicio de las casas de españoles y criollos adinerados. Además, los análisis sobre la familia y los hogares en América Latina muestran la importancia de ‘la servidumbre’ y la considerable participación de mujeres indígenas, según su presencia en la región continental (muy importante en México y los países de centro América; en Perú y en varias zonas de Colombia; en Ecuador, Chile, Bolivia y Argentina), con variaciones asociadas a procesos de transformación de la estructura productiva de

las economías nacionales y en particular las urbanas o a modificaciones político legislativas sobre el contrato de tales servicios (Kuznesof, 1993)¹².

Algunos hechos permiten señalar que la experiencia urbana de las jóvenes mujeres indígenas aparece en contraposición con el mundo indígena en los resguardos, pero sin embargo es en este contexto donde se re-hacen elementos constitutivos del sujeto bajo la forma de distintas estrategias que renuevan y posibilitan en la urbe nuevas configuraciones de la etnicidad, en este caso urbana. La observabilidad de estos procesos de diferenciación de los *lugares* y los *marcos sociales y culturales* de producción son sugerentes del carácter del cambio en la formación de la mujer indígena durante el último cuarto de siglo pero ahora en la urbe¹³.

- Las estadísticas del Censo 2005 permiten observar que los índices de fecundidad de la población indígena, con particularidades por familias étnicas en el país, es el más alto de todos los grupos sociales étnico-raciales (por ejemplo, respecto a los afrocolombianos y la población No étnica que aglutina la mayor parte de la blanca/mestiza). Esta particularidad sociodemográfica de los grupos indígenas de Colombia es una constante en su historia y permite establecer diferencias asociadas a las formas de organización del parentesco (Gutiérrez de Pineda, 2000, en referencia a la población campesina del “complejo regional andino” que incluye a los grupos indígenas). Sin embargo, es también observable un proceso de transición demográfica que empieza a darse en algunos de los pueblos indígenas, con particularidades entre municipios con poblamiento Nasa y

¹² En la ciudad de Cali el peso de las mujeres afrodescendientes, muchas de ellas migrantes del pacífico sur u originarias de sectores excluidos y pobres de la ciudad es considerable en este sector del mercado de trabajo. Para un análisis más detallado de este tema véase Posso (2008), quien señala las peculiaridades del proceso de inserción a este mercado de trabajo y de su condición de migrantes, en este caso muy importante desde el Pacífico nariñense a la ciudad de Cali. Por supuesto que los avances sobre el estudio de la formación de la clase obrera con perspectiva de género muestran la importancia y el robusto peso de la migración femenina en la formación de los mercados de trabajo de las ciudades (León 1993 y García, 1979).

¹³ Aunque esta migración es de larga data y con ella el proceso de transformación de las mujeres indígenas, la explosión de la ideología multiculturalista en Colombia en los últimos 20 años ha impuesto un conjunto de transformaciones sociales, económicos y culturales, que ha agudizado y marcado este proceso, a la vez que las formas de re-producción del dispositivo de control social y cultural de la sexualidad.

Guambiano en el norte del Cauca, que muestran transformaciones en la sexualidad, y que en comparación con la población indígena de la ciudad de Cali saltan a la vista los diferenciales tan significativos en los comportamientos reproductivos, develando el carácter migratorio predominantemente femenino (altos desbalances de la masculinidad en grupos jóvenes de 14 a 25 años) en su estructura de su población y las menores fecundidades, asociadas al tipo de participación en el mercado de trabajo urbano y a las formas de control sobre el aprendizaje de la sexualidad y de la formación del *passage* como juventud que allí se les impone a las mujeres indígenas. Estos hechos son significativos de la magnitud del fenómeno social de llegada de los indígenas a la ciudad y de la salida de sus territorios de origen. Bajo esta perspectiva teórico-analítica esto debe inscribirse en el campo de una “economía política” de la sexualidad o de la organización del dispositivo de la sexualidad (Foucault, 2006; Rubin, 1986) y las formas de desestabilización del patriarcado en las sociedades indígenas (Therborn, 2006).

- Después de la avalancha del río Páez en 1994, el gobierno nacional promovió la creación de una zona especial de producción (Ley Páez) con exención de impuestos al capital que estimulase la producción económica en el territorio comprendido por 4 municipios del norte del Cauca. La llegada de empresas nacionales y multinacionales ha transformado la estructura del mercado de tierras, por la presión que han realizado nuevos y viejos agentes con viejos o renovados intereses; y del trabajo por la transformación al salariado como trabajadores fabriles de una parte de la población de la región. El impacto que tuvo también ha producido una dinámica de ampliación/acercamiento (de la urbe y de la zona norte caucana en el sentido de la distancia de *lo sociable* (Simmel, 2002)) que modificó el margen de influencia y movilidad de las poblaciones que se asientan en la región sur del departamento del Valle y norte del departamento del Cauca. Hay que agregar a esto que la creciente expansión del monocultivo de caña de azúcar (principal materia prima de la industria azucarera y de alcohol carburante en la región) en varios municipios del norte caucano han ejercido parte de estas

presiones sobre la dinámica de explotación de la tierra y de los labriegos. Como en el caso de pequeños y medianos propietarios que rentaron su tierra transformando su vocación, o en el caso de jóvenes mujeres afro del norte caucano que antes trabajaban como empleadas domésticas en Cali y ahora son asalariadas en las empresas de Ley Páez¹⁴.

- No podemos desconocer lo trascendental que para la configuración territorial y social de la región del norte Cauca durante los últimos 40 años ha sido la dinámica del conflicto armado entre las guerrillas, las fuerzas militares estatales y más recientemente las paramilitares de ‘autodefensa’. Esta disputa ha encontrado una nueva faceta: el control de los recursos naturales (agua) y la mineros. Un territorio reconocido como de histórica confrontación y de retaguardia del Frente Sexto de las FARC. La producción, tráfico y comercialización de los derivados de la hoja de coca y la amapola que se desarrollan en la región (una de las principales fuentes de financiamiento de la guerra en los últimos 25 años) resultan muy importantes para comprender algunos de los procesos de cambio más recientes de los territorios de resguardo nortecaucanos. Esas nuevas y renovadas dinámicas de conflicto y de control del mercado de productos y servicios en la zona ha modificado sustancialmente la imagen de las jóvenes mujeres indígenas respecto de las “mayoras”. Las mujeres sometidas a nuevos controles, están también frente a nuevas estéticas y referentes construidos a partir de diferentes formas de consumo (entre otras el televisivo y cinematográfico, por ejemplo de contenido pornográfico), que se inscriben en la experiencia de vida de muchas de las mujeres jóvenes de los territorios.

- Hay un último elemento, aunque quizá de los más importantes que configura el marco de hechos y tiene que ver con el proceso de fortalecimiento organizativo y político que ha adquirido el movimiento indígena caucano, el “moderno movimiento indígena” como lo denomina Castillo (2007). Para este autor, si bien

¹⁴ Información obtenida a partir de una conversación personal con la estudiante de sociología Yulieth Cuero que desarrolla su trabajo de grado sobre las mujeres obreras afrocolombianas en una empresa de Ley Páez.

históricamente las luchas del movimiento anteceden a la de la constitución de 1991, es con su promulgación y el reconocimiento de la población indígena de los territorios colectivos de resguardos, y con la puesta en vigencia de las formas legales de autonomía y autogobierno que el papel de las autoridades indígenas se ha hecho más efectivo y visible. Este proceso de politización y de fuerte reivindicación simbólica que ha tomado un impulso inusitado y de gran importancia para la vida social, política y económica de la región, como lo ha señalado el autor citado, ha impactado también en las esferas de la vida privada de los sujetos indígenas en cuestión y sus manifestaciones de la sexualidad y el género.

1.3. Las jovencitas indígenas en la ciudad y en el territorio.

Platón, en sus Leyes, considera que no hay plaga en el mundo más perjudicial para su ciudad que permitir que la juventud se tome la libertad de cambiar en el vestir, en los modales, en los bailes, en los ejercicios y canciones de una forma a otra.

Citado por **Pierre BOURDIEU**, de los *Ensayos* de **MONTAIGNE**. (*El baile de los solteros*, 2004)

- 3.1 En la proposición, el pensamiento se expresa perceptiblemente por los sentidos (...)
- 3.13 A la proposición pertenece todo aquello que pertenece a la proyección, pero no lo proyectado. O sea, la posibilidad de lo proyectado, pero no lo proyectado mismo. Pues en la proposición no está contenido su propio sentido, sino la posibilidad de expresarlo ("El contenido de la proposición" significa el contenido de la proposición con significado. – "The content of the proposition" means the content of significant proposition). En la proposición está contenida la forma de su sentido, pero no su contenido.

Ludwig WITTGENSTEIN (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1973)

Cuando Pierre Bourdieu (1990) señala el carácter de 'palabra' de la juventud, intenta reforzar, a la radical manera wittgensteniana, el carácter simbólico de la preposición significante del texto juventud. Es decir, que como parte de la idea de la vida que tenemos, percibimos (a través de los sentidos) y re-producimos (a través de la "vida misma"), la juventud es una idea que se proyecta como categoría de análisis en si misma porque define la forma, a la vez que una realidad

sin que necesariamente lo proyectado encierre en sí el sentido de lo que significa la juventud: la juventud no es solo un grupo etario o una condición del sujeto y de su propia elaboración; no es tan simple como un letargo en la existencia de las clases dominantes o “pequeño-burguesas”; es ante todo un proceso de aprendizaje y de re-producción de los significados de la existencia del lazo social de/con los adultos, aun en franca disputa con ello mismo; quizás para entender la idea común de “rebelde sin causa”.

Problematizar la noción de juventud, significa poner en cuestión la relación entre las generaciones, señalando que parece un indicador de los tiempos contemporáneos el hecho que los límites entre los más jóvenes y los más viejos son cada vez más indefinidos y fácilmente modificables como muestra de las transformaciones en las formas de imposición de la autoridad. Dicha concepción, aun vaga, no permite señalar algunos marcos que en la vida contemporánea permitan establecer las ambiguas situaciones de la juventud, sin embargo, la idea de una *trayectoria biográfica* permite desplegar la relación que el sujeto establece, en nuestro caso y por el tipo de enfoque, con una dimensión específica de la vida social: el control de la sexualidad.

De ante mano partimos de la ya bastante aceptada comunión sobre el hecho que todo acto sexual es un acto producido socialmente, reglado ideológicamente y aprendido en la práctica (Godelier, 2000). Esta aceptación supone una definición más compleja de los marcos definitorios de la juventud. Siguiendo la que acogen como *deconstruccionismo light* (Heilborn, et al., 2007) podremos definir 4 de estos marcos, sobre todo pensando como punto de referencia la sociedad brasileña hecho que es destacable por los autores en comparación con sociedades del “primer mundo”, pero expandible a otras sociedades latinoamericanas donde impera ciertas condiciones de mercado bajo la forma capitalista neoliberal (“países en desarrollo”), pero donde los efectos prácticos de la post-modernidad y su transformación en las relaciones de sexo-género no han sucedido de manera

semejante como ha ocurrido con sociedades de Europa occidental¹⁵. Estos marcos son 1) la culminación del proceso de participación y permanencia de la relación institucionalizada con la escuela, o lo que se llama comúnmente como los estudios; 2) de la inserción en el mercado de trabajo y del inicio de una vida profesional; 3) la separación de la casa de los padres y; 4) el establecimiento de una relación conyugal que demarca la identidad personal.

Sin embargo, tales límites en las trayectorias biográficas de los sujetos no son siempre los mismos pues están determinados por las condiciones sociales e históricas de formación y re-producción de las formas de clasificación de raza y etnia, clase-gusto, y sexo-género. Las formas concretas de producción de tales organizaciones sociales y de sus representantes, sujetos concretos posibles de figurar en tales categorías, son la evidencia empírica de la re-producción del lazo social.

En la medida en que se produce un alargamiento de ese proceso en el tiempo de vida (el de tránsito entre la juventud y la adultez) se hace evidente la relación con mejores condiciones sociales, culturales y económicas de re-producción del sujeto, sin embargo la relevancia del grupo de pares en la formación del sujeto y la identidad social, y del tránsito, parece ser una característica muy específica de la socialización en sociedades contemporáneas en continuo cambio (Urrea et al

¹⁵ Hablamos de sociedades de capitalismo avanzado y cuyo poder financiero global se constituye como posición monopólica en occidente: los países del occidente de Europa, los del norte, el Reino Unido y los EEUU. Lo que bien remiten los autores es que el paradigma más aceptado aun por los organismos multilaterales en sus dictámenes, discursos y portavoces, es que el proceso de la "vía del desarrollo" pasa por una tendencia demográfica donde las mujeres atrasan su primer embarazo. En el caso de la sociedad brasilera la edad del primer embarazo no ha avanzado sobretodo en los sectores de población en peores condiciones materiales de re-producción, lo cual se interpreta como una 'desventajas relativa' que re-produce círculos de pobreza; esto al lado de un importantísimo proceso de consolidación productiva y desarrollo capitalista de tipo fabril que ha puesto al país entre los más poderosos del planeta. Esos mismos discursos (como el de muchas instituciones sociales y de control estatal) que sostienen tal hipótesis, son los que suelen examinar, bajo la retícula de la desviación de la tendencia, dicha situación como anómala: léase 'embarazo adolescente'. En el caso de Colombia, el debate sobre el "embarazo adolescente" está a la orden del día, y con fiereza se le impone a las jóvenes de los sectores subordinados como el *mea culpa* ante una situación que ahora se cree inoportuna. Lo que no es posible denotar a la luz de las estadísticas existentes tiene que ver con un retroceso de la edad del primer embarazo de las mujeres del país, pues aun en zonas muy rurales y de predominio indígena o afrocolombiano se observan procesos de transición demográfica en continuo desarrollo.

2000 y Urrea 2002). Cosa semejante se puede decir de las formas de sociabilizar las divisiones sociales y las creaciones culturales de la sexualidad y el género, como de la jerarquización, expresada a la manera de diferencias-desigualdades, entre los grupos etnizados y racializados.

Identidad social, la sexualidad y el género, y la etnicidad y la racialidad.

La individualidad particular de la persona y los influjos intereses, por medio de los cuales la persona se liga a su círculo, a lo largo del mutuo desarrollo, manifiestan una proporción que se ofrece como forma típica en los más diversos sectores, temporales y objetivos, de la realidad social. La individualidad del ser y del hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo. De entre las varias maneras que se verifica esta ampliación, con la correlación indicada, mencionaré, en primer término, la que tiene lugar por aproximación de círculos hasta entonces separados.

G. SIMMEL. *La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad*, p.742.

The Catholic practice of confession increasingly focused on sex, not just the act, but thoughts about it too, and psychoanalysis – a kind of secular confession- became an important technique for exploring, but also according to Foucault actually creating, sexuality as a key to personal identity

Peter WADE (*Race and sex in Latin America*, 2009)

La importancia para la vida social campesina indígena que tiene la relación con la tierra es significativa de lo que desencadena la salida del territorio: la “*pérdida de la identidad*”¹⁶. La pérdida del referente simbólico fundamental y del sentido que imprime esa relación -con los otros por fuera y por dentro del territorio-, y que a la

¹⁶ Es así como lo dice la canción de Simeón Calambás y las estrella de Toribío, que lleva el mismo nombre, “las que se van”, para hacer referencia fundamentalmente a las jóvenes indígenas que salen del territorio a trabajar en las ciudades (“por irse a mantequiar”) y que regresan a sus territorios de origen. La canción es una representación muy estereotipada del tipo social que significa en las comunidades la figura de estas mujeres, sin embargo adolece de una presentación de la situación de las jóvenes que termina culpándolas socialmente de las condiciones sociales y la situación de transformación que para sus vidas trae dicho proceso migratorio. En el Anexo 1 se presentan las lirica de la canción en cuestión y otra más que hace referencia a las mujeres que han participado del proceso reciente de la organización indígena del Cauca en los programas de Familia y Mujer de los cabildos y asociaciones de cabildos. Sin embargo hay que tener en cuenta que la posesión sobre la tierra en los territorios de resguardo Nasa es sobretodo masculina, fundamental para comprender porque *algunas se puede ir, o se tienen que ir* en ausencia de tierra. Este hecho se repite para muchos grupos indígenas andinos, presentando particularidades específicas de la forma del patriarcado en el caso de las poblaciones afrodescendientes de la Costa Pacífica.

vez se ha visto transformada aceleradamente por los procesos de cambio social señalados. Se produce así para la joven indígena que llega a la ciudad una ‘pérdida’ de los referentes más cercanos y propios de la vida campesina indígena, por la nueva relación de asalariada del servicio doméstico. Estas nuevas relaciones se establecen como los referentes más próximos de producción de la identidad en la urbe, que para las jóvenes en el servicio doméstico se ve sumida en la relación de servidumbre con respecto a “la patrona”, los hijos y “el patrón”. Esto permite comprender lo importante que resulta “la imagen” de la patrona en la formación de la individualidad (cuando intentan imitar –en el sentido weberiano (1997)- sus consumos sobre todo en lo que a lo ‘femenino’ corresponde)¹⁷. De otro lado, las mujeres indígenas estudiantes universitarias –incluyendo a los hombres– manifiestan una experiencia de orfandad en la ciudad¹⁸. En todas estas situaciones, aunque muy precaria, la experiencia de la vivencia de la ciudad – como una *experiencia moderna*– modifica el comportamiento, gustos, consumos y estilo de vida: su *identidad del yo* en el sentido de Goffman (1981). O como lo describe Simmel para referirse a la formación de la *individualidad*: “Existe cierta cantidad de tendencias a la individualización y a la indiferenciación, cantidad determinada por las circunstancias personales, históricas y sociales, y que permanece en lo puramente personal y en la comunidad social a la que la personalidad pertenece” (1977: 749).

¹⁷ Usar maquillaje; utilizar prendas de vestir más urbanas como “blusas de tiritas”, tacones o pantalones más ceñidos al cuerpo; utilizar bisutería, aprender la forma correcta de hacer los oficios de la cocina urbana, etc. Por otra parte, cabe señalar que muchos de los esfuerzos encaminados a la organización en sindicatos u organizaciones de base que se han adelantado en América Latina han enfatizado la necesidad de reconocerse como trabajadoras del hogar y no como “parte de la familia” (Chaney y García, 1993 y Posso, 2007). Que las organizaciones enfatizen que las empleadas no son parte del hogar, es porque precisamente pone la cuestión sobre la relación de sometimiento familiar y la obligación de imitación a la que es sometida la trabajadora.

¹⁸ En el caso de los estudiantes indígenas (mujeres y hombres) los referentes sociales y culturales más importantes se encuentran entre las autoridades de sus zonas de origen (del cabildo, los padres, tíos y abuelas) y entre sus compañeros “mayoras” y “mayores”, estudiantes indígenas que hicieron parte del proceso de formación y organización del cabildo universitario, o que han sido autoridades dentro del mismo. Este hecho señala claramente la importancia de las organizaciones indígenas urbanas para la formación y consolidación de una identidad indígena en las ciudades de los jóvenes migrantes, en este caso los estudiantes universitarios. Mas adelante veremos como las condiciones de subordinación a las que son sometidas las trabajadoras del hogar las aleja de una participación más recurrente y comprometida con actividades de los cabildos y otras organizaciones urbanas, menos aun de sus territorios de origen.

Como correlato de las mujeres indígenas que llegan a trabajar en los servicios del hogar a la ciudad, en los territorios de origen ocurren desbalances demográficos por *'las que se van'*. Estos tienen sus expresiones sociales en las modificaciones en el mercado sexual (y matrimonial) y en la aparición de nuevos espacios y relaciones que modifican la experiencia social sobre todo de estas mujeres. Para el caso de jóvenes hombres negros de la ciudad de Cali, (Urrea y Quintin (2000); Urrea (2002) y Urrea, et al. (2006)) las lógicas barriales y las expresiones más hipermasculinizadas ejercen formas de control sobre la sexualidad de las mujeres y sobre la masculinidad de los otros, al lado de experiencias de algunas de las jóvenes negras que ponen en cuestión el dispositivo sexual de control más próximo (el del barrio). Y en el caso de “la crisis de la sociedad campesina en el Bearne”, Bourdieu (2004) apunta a señalar cómo en el marco de los procesos de modernidad, y de transformación del uso y el valor de las propiedades rurales, se modifican las estructuras más tradicionales de la organización familiar y la distribución de la propiedad. Para este autor, al lado de la producción de un grupo de célibes, existe también la adopción de una escala de valores modificada por la vivencia de la sociabilidad urbana de las mujeres (quienes tienen allí una oportunidad de emancipación), que han modificado las jerarquías y los estatus valorados con respecto a los hombres.

El problema de los hombres indígenas y de la comunidad frente a la salida de las mujeres tiene que ver con la pérdida del control sobre ellas, *“las que se van”*. La nueva relación salarial le pone en una posición ‘autónoma’ de su familia, y de sus consumos, perdiendo el referente del sistema de valores campesinos. En el caso que estudia Bourdieu (2004) de los campesinos franceses del Bearne en el proceso de “ciudadanizarse” que ocurre cuando los campesinos del pueblo adoptan los valores de la “plaza abierta al mundo exterior”, operan, a manera de resistencia, los elementos más tradicionales de la dominación masculina (Bourdieu, 2000). De esta manera la queja del “campesino” se funda en la falta de

fuerza, “orgullo de sí y desprecio del “*ciudadano*” (...) estableciendo [con él] una respetuosa *reserva* (...) por mucho que se convierta en el blanco de su *ironía*”¹⁹.

En el caso de “*las que se van*”, cuando regresan no solo son *vistas* como si dejaran de ser indígenas, sino que a la vez son vistas por parte de los hombres indígenas como las “reinas”, las “piquirojas”, como un valorpreciado en el sentido del mercado matrimonial-sexual (Urrea et al., 2003; 2006; 2008; Wade 2008) aunque hayan “perdido la identidad”. Es innegable que este fenómeno transforma las experiencias de reproducción de lo femenino, del mito de la mujer indígena que “se educa en el fogón”²⁰.

La dimensión de *la sexualidad* es un componente fundamental de la vida social en todas las sociedades, pero como algunos autores lo han señalado (Giddens, 1991 y 2000), constituye uno de los factores centrales a lo largo del siglo XX en la construcción del yo (la invención de la subjetividad como hecho histórico), especialmente desde los años sesenta del siglo XX, gracias a su conformación como un *campo autónomo*, a diferencia de procesos sociales anteriores en los cuales esa dimensión estaba subordinada a los campos económico, político, cultural, religioso, etc.. En la medida en que se autonomizan las diversas prácticas del placer sexual toman considerable importancia para los sujetos individuales y se diluyen los modelos bipolares sexo/género. La *vivencia del placer* se convierte en un objetivo en sí mismo, independientemente de las anteriores restricciones normativas existentes (Foucault, 2007; Rubin, 1986), sin que ello signifique estar por fuera de los controles sociales.

¹⁹ El caso del desprecio del campesino por el hombre de la ciudad es discutido por Bourdieu en su análisis del campesinado del pueblo y de los caseríos, retomando una cita que sobre dicha relación sostenía Proudhon, “Como antaño, el alma del campesino odia por instinto al hombre de la ciudad, al hombre de las corporaciones, de los gremios y cofradías, como odiaba al señor, al hombre de los derechos feudales. Su gran preocupación, de acuerdo con una expresión del antiguo derecho que no ha olvidado, consiste en expulsar al forastero. Quiere reinar en solitario sobre la tierra y, gracias a esa dominación, hacerse el amo de las ciudades e imponerles su ley” (2004: 104-6).

²⁰ Expresión utilizada por la comunidad en territorios de resguardos andinos para afirmar el lugar más importante para las mujeres, el lugar donde aprenderán y aprendieron a serlo: ‘el fogón’.

Que los hombres indígenas deseen a las “piquirojas” señala cómo la etnicidad, que es uno de los mecanismo sociales por el cual los hombres controlan la sexualidad-reproducción ‘correcta’ de las mujeres indígenas y de la comunidad, como también entre poblaciones blancas-mestizas y negras, no es condición suficiente para controlar los deseos. O en otras palabras, por la lógica de los procesos más contemporáneos de cambio social y por la introducción no-controlada de patrones modernos dentro de la comunidad, se evidencia una forma de ruptura del deseo con respecto al campo de la etnicidad, revelando así su carácter de autonomía relativa.

La *raza* es constituida por microprocesos mediante los cuales las identidades individuales son formadas. Como para Goffman (1981 y 1986) y Martín (2006), en el micronivel lo primero que se observa cuando nos encontramos cara a cara (en la producción de subjetividades determinadas) con otros individuos es su color de piel y su sexo. A la manera de una "etiqueta racial", entendida como "un conjunto de códigos interpretativos y significados raciales los cuales operan en la interacción de la vida cotidiana. Las reglas conformadas por nuestra percepción subjetiva de raza en una sociedad cuyo contexto objetivo pasa por una jerarquía racial del orden social determina la "presentación del yo", la distinción de estatus, y las maneras apropiadas de comportamiento". Desde otra perspectiva conceptual Bourdieu hablará de "disposiciones adquiridas" (el llamado habitus, 1979), que incluyen el juego de las apariencias externas (raciales) de los individuos. Este abordaje nos permite comprender la posición social en las jerarquías raciales que tienen las “indias” en la ciudad.

La *etnicidad* la entendemos como la inscripción del individuo y de un colectivo de individuos en un grupo social que posee o presenta un conjunto de atributos culturales que conllevan de alguna manera la existencia y percepción de participar de una comunidad de origen (Weber, 1997). Tales atributos culturales tienen que ver con una organización de parentesco y territorio, una pertenencia religiosa, una lengua común, un orden político y otra serie de prácticas culturales comunes,

como por ejemplo, prácticas de socialización y de internalización de roles masculinos y femeninos que marquen diferencias con otros grupos sociales (otros grupos “etnizados” o “no-etnizados”). No todos estos elementos culturales tienen que darse simultáneamente, ya que existen grupos étnicos que sobreviven y se reinventan sin una lengua o religión específicas, tampoco necesariamente se hace indispensable unas prácticas de parentesco muy diferenciadas del resto de la sociedad regional o nacional. Lo fundamental es que algunos de los atributos culturales sean reivindicados por parte de los individuos de modo colectivo como un atributo distintivo que permite construir alguna identidad individual y colectiva. Generalmente se inventa también una ancestralidad, en el sentido de reivindicar unos antepasados o ancestros comunes, un tronco o parentesco ficticio o simbólico común (Nagel, 2003). En este contexto las prácticas sexuales y las *formas de dominación social sexo/género* a ellas asociadas pueden presentar mayores o menores procesos de individuación/subjetivación que se correlacionan con los procesos de modernidad/modernización contemporáneos.

En la ciudad, ‘los días de descanso’, algunas mujeres indígenas trabajadoras del hogar frecuentan espacios urbanos de esparcimiento popular y recreación. Estos espacios son “históricamente” reconocidos como lugares donde van las “indias”, las “empleadas”. Son espacios de esparcimiento lúdico-festivo en el que las jóvenes tienen experiencias erótico-afectivas no solamente con hombres indígenas. Algunas veces poniendo en curso relaciones que permiten las primeras experiencias sexuales y donde se ponen en juego las estrategias de lo que Simmel (2002) reconoce como *la coquetería*, una dimensión fundamental del análisis de la sociabilidad entre los sexos. En esos espacios se establecen relaciones donde cabe analizar cómo la lógica de las jerarquías étnico-raciales se intersectan con las de la sexualidad para el caso particular de las mujeres indígenas. Esto parte de un proceso de larga duración que se hunde en las formas de organización de las relaciones coloniales, a través de lo que se ha denominado *sexualización de las razas y racialización del sexo*, lo que permite comprender la producción de estereotipos socio-sexuales y raciales que son estructurantes de las

relaciones de dominación sexual y racial (véase: Urrea, 2008; Urrea et al. 2008; Wade 2008 y Viveros 2006)²¹.

Existen evidencias empíricas que permiten señalar que algunos de los procesos de salida de las mujeres del territorio de resguardo han sido antecedidos de situaciones de acceso sexual no consensuado, quizá como práctica de iniciación sexual temprana que es común en el mundo indígena andino, o de formas de maltrato físico en el interior del núcleo familiar primario. Que la comunidad misma a través de la intervención de las autoridades del cabildo haya empezado a considerar estas *prácticas de la sexualidad* como violentas y violatorias de las mujeres, es un indicador de las transformaciones que ha vivido la “comunidad” y la vida campesina, y de las formas de estructuración del ‘sujeto femenino’ en ellas. Es decir, hablamos de transformaciones concretas de la “forma cultural” de expresión del sexo: *el género*. Sin embargo, y por otros mecanismos, los procesos de modernización han traído consigo transformaciones impresionantes respecto de las tecnologías de reproducción-sexualidad (de la especie, de la familia, del territorio, la nación y de la fuerza de trabajo) y del (que a la vez se autonomiza como) cuerpo sexuado. Estos dispositivos han llegado a la comunidad por múltiples vías, no solo la de las mujeres indígenas que regresan (Giddens, 1991 y 2000).

²¹ En un texto reciente Urrea (2008) señala que la dominación blanca-mestiza que se impuso en Brasil, siguiendo una lectura crítica de la obra de Gylberto Freyre, tuvo como objetivo excluir otras formas masculinas (negras e indígenas) que debían ser rechazadas. “La satisfacción sexual de la mujer negra/mulata e indígena la provee en el sistema de dominación colonial el hombre blanco (portugués y español, como lo veremos según otros autores para las sociedades coloniales bajo el imperio hispánico). La virilidad masculina en el cuadro freyriano es un atributo del hombre blanco colonizador, mientras los hombres negros-mulatos e indígenas terminan siendo “emasculados” simbólicamente” (Ibid: 5-6). Algunos hallazgos encontrados en las entrevistas realizados permiten explorar algunas percepciones de las mujeres indígenas respecto de su sexualidad y su capacidad de situarse como objeto del deseo. De esto último, algunas señalan sentir ‘desprecio’ (como no atractivas) por parte de los hombres blanco/mestizos.

2. MIGRACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS A LA CIUDAD. ECIDENCIA DE SOBREFEMINIZACIÓN.

Solo hasta finales del siglo XX se tiene en Colombia un conjunto de estadísticas que permiten visibilizar una importante porción de población étnizada y racializada (entiéndase negra-afrodescendiente o indígena de cualquier pueblo), pero el censo de 2005, a través del módulo de autoreconocimiento étnico, logró una mejor captura de esta población, con un considerable menor subregistro que la experiencia del censo de 1993 ²².

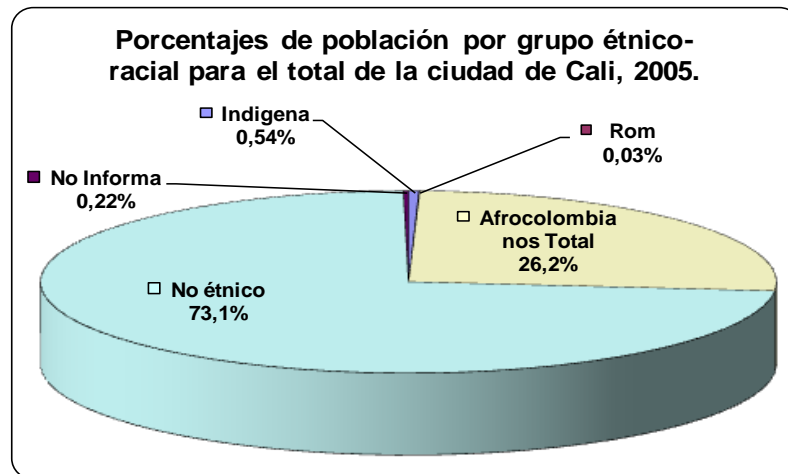
Los resultados son reveladores en el caso de la ciudad de Cali, donde llegaron hacia el año 2005 a autoreconocerse más de 500.000 individuos como población afrodescendiente, afrocolombiana, negra y mulata, que en términos absolutos significan más que la población afrocolombiana de la ciudad de Cartagena, al lado de una presencia de población de casi 9500 efectivos poblacionales autoreconocidos como indígenas, especialmente de 8 pueblos (Nasa, Yanacona, Guambiano, Pastos, Coyaimas-Natagaimas, Ingas, Camëntsa y Quichuas).

Las estadísticas censales de 1993 no recogieron una población indígena considerable en las zonas urbanas ni de manera específica en la ciudad de Cali, de tal manera que el grueso de la población captada en aquella operación estadística estaba concentrada fundamentalmente en las zonas de resguardo. Sin embargo los fenómenos de urbanización de pobladores indígenas era un hecho que ya venía sucediendo para aquel entonces de manera aislada a la atención de las autoridades del orden nacional (Urrea, 1994, p. 248-51). Y como lo señala el

²² Para una revisión específica sobre esta discusión véase Urrea 2010b y 2011. El módulo de autoreconocimiento, aunque fue aplicado en el censo de 1993, para ese año no captó en buena medida a la población indígena de resguardos, debido al uso de un segundo formulario que falló en aplicarse a un amplio sector de ella (Urrea, op. Cit.), dando como resultado fuertes subregistros en municipios tradicionalmente indígenas. En el sector urbano el censo de 1993 capturó a la población indígena a través del formulario básico que incluía el módulo de autoreconocimiento étnico. En el censo de 2005 esta dualidad se resolvió al utilizarse un solo formulario y con sensibles mejoras en el operativo censal se alcanzó una mejor cobertura de la población indígena de resguardos, de la zona rural (por fuera de resguardos) y de la urbana.

Estudio etnológico de las comunidades indígenas ubicadas en el municipio de Santiago de Cali (Mota y Posso 2008), es justo en la década del noventa cuando se desarrollan varias de las iniciativas que darían origen a los cabildos urbanos. Algunos de esos cabildos urbanos contaron con el apoyo de los cabildos de territorios originarios, y otros, curiosamente como el caso del Yanacona, como parte del fortalecimiento del proceso organizativo de los territorios de resguardo (Motta, 2004). Esto da pistas sobre el aumento de la migración durante las últimas dos décadas y pone de plano la existencia ya medianamente establecida de pobladores indígenas en las urbes del país.

Gráfico 1



Fuente: Censo de 2005, DANE. Procesamiento de los microdatos por el autor.

Para el caso de la población Nasa, trabajos ya clásicos como el de Maria Teresa Findji y José María Rojas, *Territorio, economía y sociedad páez* (1984), y los de Joanne Rappaport (1980) realizados a finales de los 70 y los 80 señalan la importancia y la referencia que dentro de los resguardos y de las poblaciones originarias Nasa se tenía de la población que se había ido a trabajar a otras partes fuera del territorio, es decir, que aun para la comunidad la figura de aquel-aquella que no está en el territorio no es del todo negada o escrutada como ‘desviada’ o ‘perdida’; de hecho, su permanencia se sostiene de diversas formas, entre las que citaremos solamente las redes de parentesco que se activan cuando uno u otro de

los miembros migran desde los resguardos, o por las visitas que éstos realizan de nuevo a 'la tierra', o por las remesas que envían desde la ciudad²³.

La población indígena registrada en Cali para el año 2005 corresponde al 0,54% del total de la población de la ciudad (cerca de 9500 indígenas autoreconocidos). El 98% se encuentra en la cabecera y el resto en la zona rural. Para dar una estimación comparativa que nos permita considerar este aspecto sociodemográfico en el análisis, es de señalar que la población indígena que fue censada en Cali es tan solo un poco menor que la población indígena censada en Morales (10638 autoreconocidos), y superior a la población indígena censada en municipios como Caloto (6108), El Tambo (4381), Miranda (6483), Piendamó (5046) y Suárez (4045) en el departamento del Cauca y aun superior a todos los indígenas censados en los municipios del sur del Valle (Candelaria, Jamundí, Florida y Pradera) y el puerto de Buenaventura, que suman 7477 autoreconocidos en total.

Los tres pueblos indígenas con más efectivos en la ciudad de los registrados por el censo son el Nasa (27,4%), el Yanacona (9,7%) y el Guambiano (5,4%), que suman un poco más del 40% de los indígenas autoreconocidos de la ciudad. Estos pueblos indígenas mantienen y ejercen autonomía territorial y administrativa sobre sus territorios de resguardo ubicados en términos geográficos cerca de la propia ciudad (fundamentalmente en el departamento del Cauca)²⁴.

²³ En el estudio etnológico se puede ver un importante ejercicio de recolección de datos y análisis de prácticas culturales concretas promovidas por los cabildos urbano para el fortalecimiento y recuperación de la identidad étnica cultural de indígenas en la ciudad. Parte de esas actividades señalan la reproducción urbana de las fiestas que se desarrollan en los territorios de resguardo, el desarrollo de múltiples prácticas y técnicas de producción y comercio en la ciudad que, bajo formas de estrategias de supervivencia, permean la vida urbana. Ver al respecto, Motta y Posso (2007) y Posso (2008).

²⁴ Cuando se observan más detenidamente los resultados censales del 2005 de la población indígena en particular, ante la pregunta del pueblo al que pertenece quien se autorreconoce en la encuesta como indígena, las respuestas, aunque tienden a mostrar tendencias muy reveladoras sobre los pueblos específicos cuya presencia es más importante en las ciudades (como por ejemplo el caso de Cali y Popayán cuyos datos fueron procesados en el marco de la explotación específica para la producción de esta monografía), también presenta una alta tasa de no información del pueblo al que pertenece el autoreconocido como indígena (25,3% para el caso de Cali), lo cual estaría revelando problemas con el diligenciamiento de dicha pregunta y la imposibilidad que ello trae para realizar procesamientos por pueblo en particular. Esta se constituye en la principal fuente de ruido para no presentar las estadísticas de los indígenas en Cali por pueblo indígena de manera diferenciada.

El pueblo Nasa tradicionalmente está asentado en los municipios Inzá, Páez, Belalcázar y Toribío, los dos primeros entre la parte más alta y la ribera oriental de la cordillera central al norte del departamento del Cauca, y el último en la ribera occidental de la misma cordillera. También en otros municipios como Miranda, Corinto, Caloto, Santader de Quilichao, Morales, Jambaló, Caldono, Silvia y Totoró, en la ladera occidental de la cordillera central en el departamento del Cauca, se encuentra población Nasa; igualmente en Florida y Pradera por la misma ladera de la central en el departamento del Valle del Cauca, y en algunos municipios como la Plata en la ribera oriental de la cordillera central en el departamento del Huila. El pueblo Guambiano, más pequeño en número, lo ha hecho principalmente en Silvia y otro importante grupo más recientemente en Piendamó y Morales. El territorio de los resguardos indígenas Yanaconas se encuentra ubicado en los municipios de La Sierra, Sotaró, La Vega, Almaguer y San Sebastián, más al sur del departamento del Cauca en la región conocida como el Macizo Colombiano.

Las diferencias en las estructuras de población de los municipios de origen y de las poblaciones indígenas urbanas son bastante dicentes de sus procesos de llegada más reciente y de las diferencias en las dependencias demográfica. Un texto que señala estas diferencias se puede leer en el capítulo sobre transformación demográfica de Urrea (2010).

A continuación observaremos las pirámides de la población indígena, afrodescendiente, donde se agregan de igual manera los efectivos censados autoreconocidos como negro-a, mulato-a, afrocolombiano-a y afrodescendiente, y la población sin autoreconocimiento étnico-racial de la ciudad, que para los efectos de este análisis se presenta como la población de referencia comparativa y que agrega la población que podría ser calificada como blanca-mestiza.

Es evidente que la estructura de distribución por sexos y grupos quinquenales de la población indígena registrada no corresponde con una población nativa de la ciudad o migrante de generaciones anteriores, como en el caso de los afrodescendientes, cuyas características son bastante semejantes a las de la población blanca-mestiza porque están, en términos relativos, asentadas a lo largo de varias décadas del siglo XX. Es una estructura coherente con la de una población migrante de forma selectiva pero cuyo proceso ha sido más reciente y con la peculiaridad de que algunos-as de los-as migrantes vuelven a sus territorios de origen, dejando de establecerse en la ciudad. La población indígena de la ciudad es una población con pocos jóvenes (18 individuos menores de 15 años por cada 100 entre 15 y 64 años, mientras para los afro son 45 y los no étnicos 40), cuando por el otro extremo de la estructura de edades la relación de dependencia senil muestra un patrón semejante entre las tres poblaciones étnico-raciales, lo que estaría señalando por la característica estructural de la población indígena misma, la existencia de una población adulta-mayor de consideración²⁵. Así pues, es una población donde casi todos los miembros están en edades de trabajar –el carácter selectivo de la migración- y lo hacen estableciéndose en la ciudad con pocos dependientes, además de que es mayoritariamente femenina. Los hijos menores de 15 años, pero sobretodo los menores de 5 años (véase la pirámide indígena del gráfico 2), se quedan en las áreas de origen bajo el cuidado de otras mujeres de la red parental (abuelas, tías, hermanas, cuñadas, etc.). Esa especificidad de sobrefeminización es correspondiente con las tendencias generales de las migraciones rural-urbanas en Colombia, mostrando desde ya que estas mujeres que migran a la ciudad desde unos territorios empobrecidos que han puesto en crisis el modelo del hombre proveedor y sin alternativas de asalariamiento y empleabilidad para ellas, encuentran un nicho de posibilidades específicas para sus condiciones dentro del mercado de trabajo: el servicio

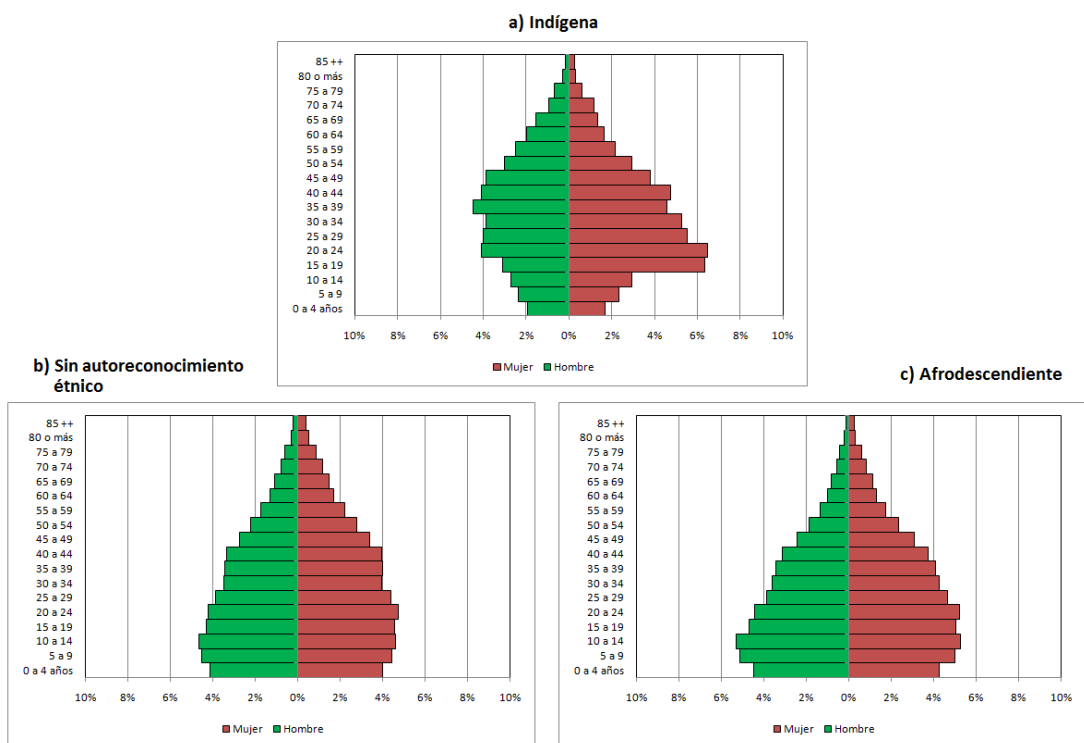
²⁵ En las observaciones de campo realizadas se pudo advertir una población adulta indígena que está de paso por la ciudad en busca de servicios de Salud, usualmente es población remitida desde sus lugares de origen a los servicios hospitalarios urbanos que pueden atender situaciones de complejidad mayor. La AIC (EPS indígena) transfiere a muchos de sus pacientes a la Clínica Rey David y el hospital Universitario Evaristo García, ambas en el su de la ciudad.

doméstico en hogares de sectores de clases medias y altas (García Castro, 1979; Martínez, 2006; De Dios Herreros, 2006; De Castro, 2006; París, 2007; Motta, 2004; Motta y Posso, 2007; Posso, 2008a y 2008b)²⁶.

Precisamente por ser una sobrefeminización selectiva asociada al mercado de trabajo los desbalances demográficos son más notorios en los grupos de edades de 15 a 45 años, los grupos de edades donde las barras rojas de la pirámide superan ampliamente sus correspondientes barras verdes, que corresponden a la concentración de hombres en esos mismos grupos etarios (Gráfico 1). El Índice de Feminidad (IF) es un indicador que relaciona las mujeres y los hombres para determinar la situación demográfica de entre los sexos. Si el indicador es 1, es porque hay igual número de mujeres que de hombres, si es mayor a 1 es porque es mayor el número de mujeres, y viceversa si el IF es menor que 1.

²⁶ En el caso de la ciudad de Cali el peso de las mujeres afrodescendientes, muchas de ellas migrantes del Pacífico sur u originarias de sectores excluidos y pobres de la ciudad, es considerable en este sector del mercado de trabajo. Para un análisis más detallado de este tema véase Posso (2008), quien señala las peculiaridades del proceso de inserción a este mercado de trabajo y de su condición de migrantes, en este caso muy importante desde el Pacífico nariñense a la ciudad de Cali. La particularidad de la sobrefeminización de los procesos migratorios rural urbanos en la última mitad del siglo XX en América Latina es una de las características más importantes en la formación de varios de los sectores del mercado de trabajo de las ciudades y de la conformación de la clase obrera en general (León, 1993). Del trabajo de Magdalena León, Mariana De Dios Herrero (2006) retoma la formulación que el trabajo doméstico “se trata más de una estrategia de supervivencia, que un trabajo en sí”.

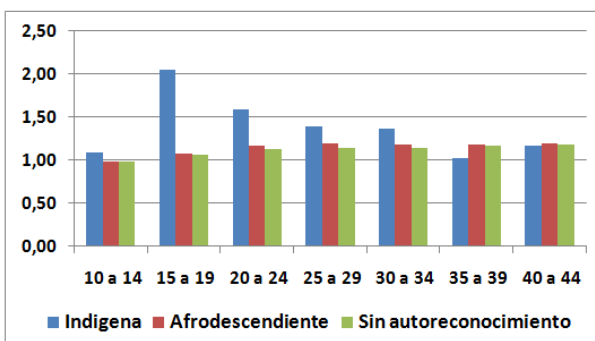
Gráfico 2. Pirámides de población por grupos étnicos en la cabecera municipal de Cali, 2005: a) Indígena; b) Sin autoreconocimiento étnico; c) Afrodescendiente



Fuente: Censo 2005, DANE. Procesamiento de los microdatos por el autor.

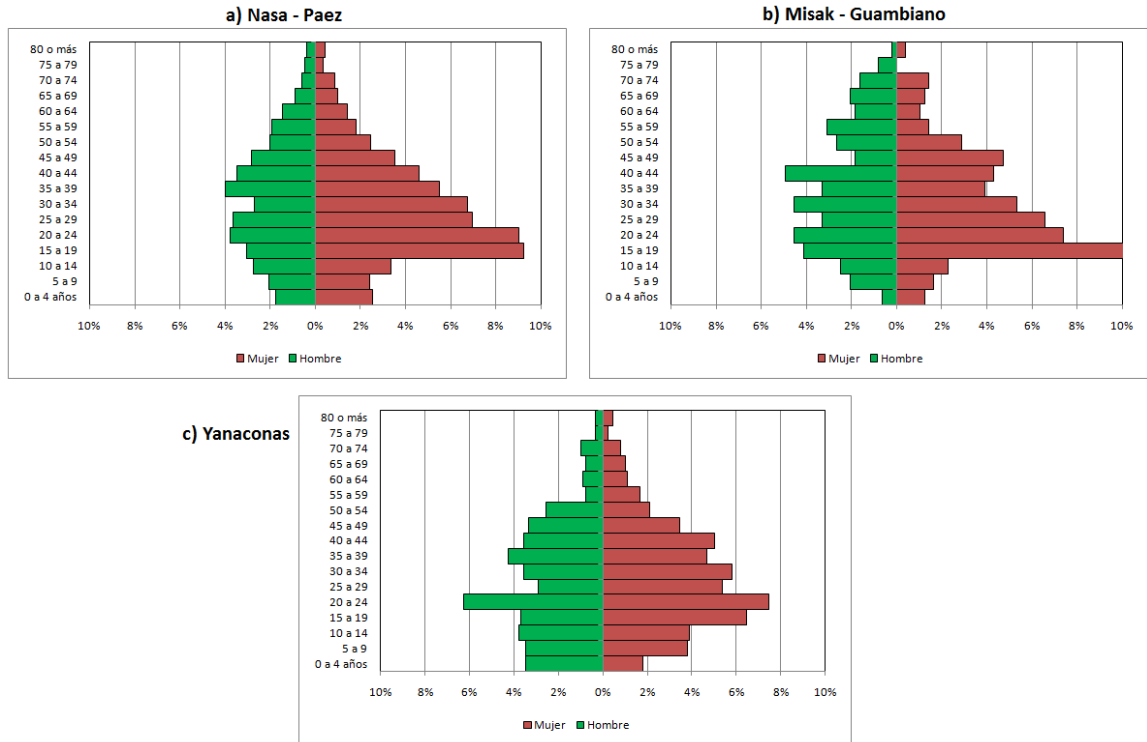
Cuadro 1. IF por grupo quinquenales de edad de las poblaciones étnico-raciales de la ciudad de Cali

	Indígena	Afrodescendiente	Sin autoreconocimiento
0 a 4 años	0,88	0,95	0,97
5 a 9	0,99	0,97	0,97
10 a 14	1,09	0,98	0,98
15 a 19	2,04	1,08	1,06
20 a 24	1,58	1,17	1,13
25 a 29	1,38	1,19	1,14
30 a 34	1,36	1,17	1,14
35 a 39	1,02	1,18	1,16
40 a 44	1,16	1,19	1,18
45 a 49	0,98	1,25	1,24
50 a 54	0,98	1,26	1,25
55 a 59	0,87	1,25	1,26
60 a 64	0,83	1,25	1,29
65 a 69	0,86	1,32	1,37
70 a 74	1,23	1,37	1,43
75 a 79	0,88	1,36	1,44
80 o más	1,11	1,50	1,55



Fuente: Censo de 2005, DANE. Procesamiento de los microdatos por el autor.

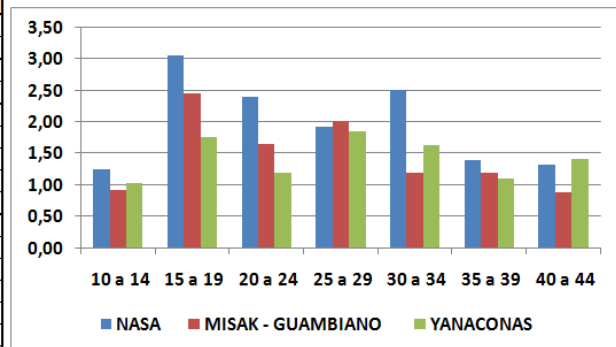
Gráfico 3. Pirámides de población por pueblos indígenas en la cabecera municipal de Cali, 2005: a) Nasa; b) Guambiano; c) Yanacona.



Fuente: Censo de 2005, DANE. Procesamiento de los microdatos por el autor

Cuadro 2. IF por grupo quinquenales de edad de las poblaciones indígenas de tres pueblos de la ciudad de Cali

	NASA	MISAK - GUAMBIANO	YANACONAS
0 a 4 años	1,43	2,00	0,52
5 a 9	1,18	0,80	1,10
10 a 14	1,24	0,92	1,03
15 a 19	3,04	2,45	1,76
20 a 24	2,39	1,64	1,20
25 a 29	1,91	2,00	1,85
30 a 34	2,51	1,18	1,63
35 a 39	1,38	1,19	1,11
40 a 44	1,32	0,88	1,41
45 a 49	1,26	2,56	1,03
50 a 54	1,22	1,08	0,83
55 a 59	0,94	0,47	2,14
60 a 64	1,00	0,56	1,25
65 a 69	1,14	0,60	1,29
70 a 74	1,47	0,88	0,78
75 a 79	0,75	0,00	0,67
80 o más	1,10	2,00	1,33



Fuente: Censo de 2005, DANE. Procesamiento de los microdatos por el autor

El Cuadro 1 muestra de mejor manera el hecho señalado anteriormente, que el número de mujeres por grupo de edad es mayor que los hombres entre 15 y 45 años de edad, en comparación con la población afrodescendiente y sin auto-reconocimiento. Desde los 10 años empieza a presentarse esta situación diferenciada de la población indígena urbana, que se incrementa de sobremanera en el grupo de los 15 a los 19 años de edad (IF = 2,04, es decir, 204 mujeres indígenas por cada 100 hombres indígenas en la ciudad autoreconocidos). Esto muestra claramente que muchas de las mujeres que llegan a la ciudad lo hacen en condición de minoría de edad, como se ha constatado en el trabajo de campo, para insertarse al servicio doméstico.

De manera más específica, podemos observar las pirámides de la población que se autoreconoció indígena con el pueblo indígena al cual pertenecía, que para el interés de nuestro estudio corresponde al pueblo Nasa, el Guambiano y el Yanacona (Gráfico 2).

Aunque las tres pirámides muestran una característica de población migrante selectiva y de sobrefeminización, es evidente que el comportamiento demográfico que señalan los pueblos Nasas y Guambianos no es exactamente el mismo que el del pueblo Yanacona. La estructura por edades y sexo Nasa de Cali tiene una forma mucho más 'definida' y semejante a la del total de la población indígena de la ciudad, mientras que la del pueblo Guambiano-Misak aunque conserva la forma presenta cambios bruscos entre un grupo quinquenal de edad y otro, lo que es explicable por el número tan reducido de efectivos censados (poco más de 500) y por tratarse de una migración mucho más reciente (Motta y Posso, 2008 y Posso, 2008b).La sobrefeminización en el grupo de edad de 15 a 19 años se hace bastante evidente. La estructura de edades y sexo del pueblo Yanacona en cambio muestra una base que ha empezado a consolidarse (grupo de 0 a 15 años, a excepción de las mujeres de 0 a 4 años), con hijos de familias Yanaconas ya establecidas en la ciudad que se autoreconocen o fueron "autoreconocidos" por sus padres, siendo evidente la sobrefeminización de la estructura de edades,

especialmente en el grupo de 20 a 24 años que presenta el diferencial mayor. La tabla 2 presenta el IF de los pueblos indígenas mayoritarios en la ciudad. El comportamiento de la tendencia del indicador permite señalar en términos cuantitativos el carácter sobrefemenino de las estructuras de población indígena de la ciudad de Cali, pero logra dimensionarse ya el tamaño del fenómeno en el caso de la población Nasa y Misak: la impresionante salida de las jóvenes mujeres indígenas de los territorios tradicionales de su pueblo.

Antes de mencionar algunos elementos que nos permitan describir el proceso de migración de los indígenas a la ciudad de Cali, presentaremos algunas estadísticas adicionales para mostrar la forma de asentamiento y la distribución de los indígenas en la ciudad.

En el Grafico 3. se muestra una tabla y dos gráficos de barras que corresponden: a) la distribución del total de la población indígena de la cabecera en las comunas en que fueron censadas, y b) los porcentajes de concentración de la población indígena en el interior de cada comuna, de cada zona y del total de la ciudad. Si se observa el Anexo 3. se podrán advertir un conjunto de estadísticas de estructura de la población por grupo étnico y por comunas que permiten un análisis más pormenorizado de la situación de la población indígena respecto del grupo mayoritario mestizo y el afrodescendiente auto reconocido en la ciudad.

Las comunas que presentan las concentraciones más importantes de la población indígena de la ciudad son la 18, 6, 14 y 20, con porcentajes superiores al 6% del total de la población indígena de la ciudad. Le siguen en importancia de concentración de la población indígena las comunas 13, 5, 16, 19, 8 y 17, 1, 21 y 2. En las comunas restantes se encuentran concentraciones de población menores del 4%. En ninguna de las comunas se encuentra asentada más del 10% de la población indígena de la ciudad, lo que muestra un patrón de asentamiento bastante disperso. Ahora, si sectorizamos la ciudad podemos ver algunos patrones de asentamiento que permiten mostrar la heterogeneidad de la población

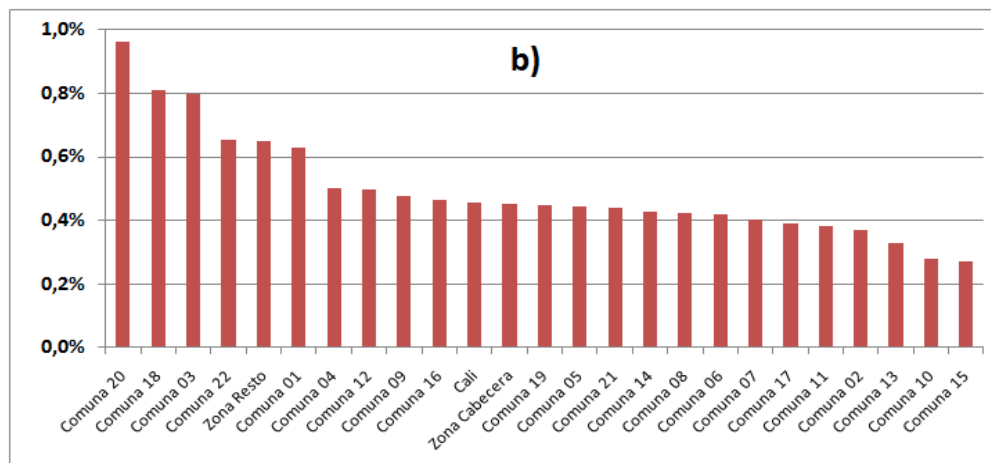
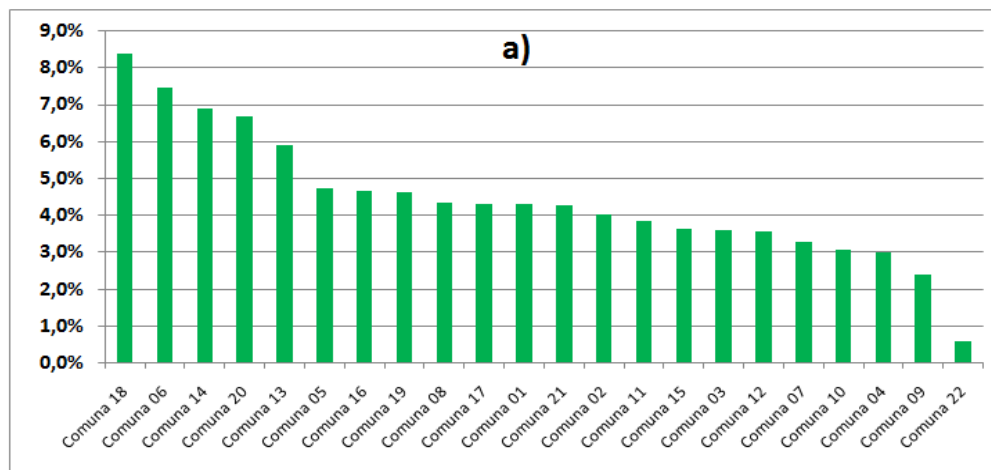
en medio de la dispersión. En las comunas de la Ladera (1, 18 y 20 donde las condiciones de vida de la población son peores relativas a otros sectores de la ciudad) se encuentra una importante porción –cerca del 20%- de la población indígena autoreconocida en Cali. En las comunas 7, 13, 14, 15, 16 y 21, ubicadas en el oriente de la ciudad, otra de las zonas donde se encuentran las peores condiciones de vida relativas al resto de la ciudad, se asienta casi un 30% de la población autoreconocida como indígena. Sin embargo, aparecen también con una participación considerable de población indígena (13,6%) en las comunas 2, 17, 19 y 22, comunas donde se encuentran en mayoría sectores blanco-mestizos, con intercambios inter-étnicos menores y condiciones de vida mejores para sus habitantes, en términos de capitales sociales y de la cultura dominante.

El Mapa 1 presenta la distribución de la población indígena en la ciudad bajo el diseño de circunferencias por escala de rangos de concentración al nivel de sector censal. Los rangos son muy bajos debido a su reducido peso en la ciudad y a su característica de asentamiento disperso: la circunferencia con el mayor rango fluctúa entre 1,01% y 8,7%, la segunda entre 0,71% y 1,0%, la tercera entre 0,51% y 0,7%, la cuarta entre 0,31 y 0,5%, y la menor de todos entre 0,0% y 0,3%.

Visto así, pueden identificarse zonas de concentración más específicas dentro de las comunas: a) una primera zona entre las comunas 4 y 2, los sectores censales en los que se encuentran los barrios Fátima, Sultana, Berlín, San Francisco, la zona de la terminal de transporte de Cali y la antigua fábrica de la Licorera del Valle. Cerca de allí se encuentra una zona de concentración importante en el sector censal en donde está el barrio El Porvenir; b) una segunda zona en el centro: sectores censales para los barrios El Calvario, San Pascual, Santa Rosa, San Pedro y San Nicolás, con importancia notable de población viviendo en hoteles y casas de inquilinato de condiciones muy precarias; c) en la comuna 20,

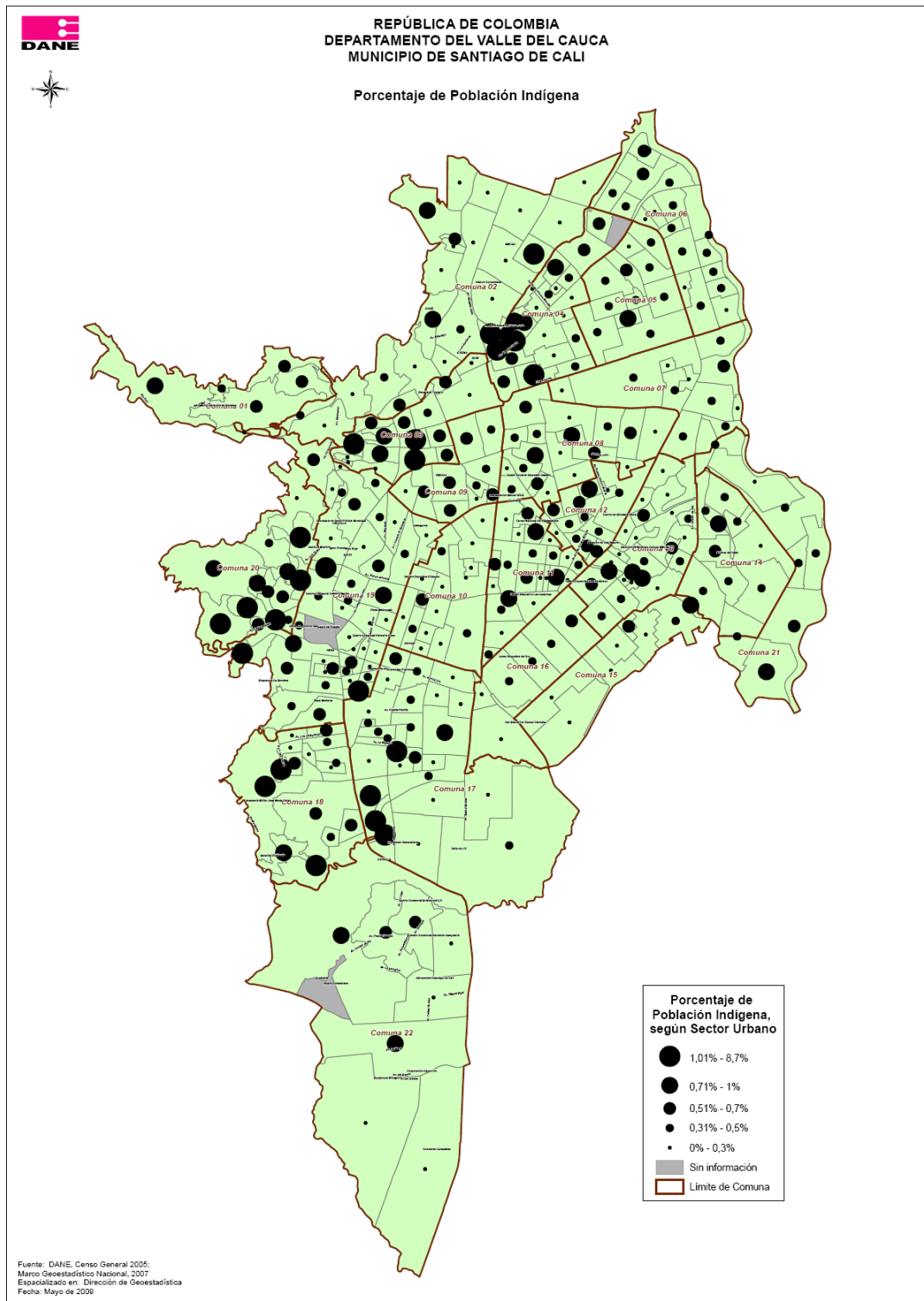
Cuadro 3. Tabla y representación en barras de la a) distribución y b) porcentajes de concentración de la población indígena por comunas y zona

POBLACIÓN INDÍGENA de la ciudad de CALI	Distribución por comunas	Porcentaje de concentración por comuna y zona
Comuna 18	8,4%	0,8%
Comuna 06	7,5%	0,4%
Comuna 14	6,9%	0,4%
Comuna 20	6,7%	1,0%
Comuna 13	5,9%	0,3%
Comuna 05	4,7%	0,4%
Comuna 16	4,7%	0,5%
Comuna 19	4,6%	0,4%
Comuna 08	4,3%	0,4%
Comuna 17	4,3%	0,4%
Comuna 01	4,3%	0,6%
Comuna 21	4,3%	0,4%
Comuna 02	4,0%	0,4%
Comuna 11	3,8%	0,4%
Comuna 15	3,6%	0,3%
Comuna 03	3,6%	0,8%
Comuna 12	3,6%	0,5%
Comuna 07	3,3%	0,4%
Comuna 10	3,1%	0,3%
Comuna 04	3,0%	0,5%
Comuna 09	2,4%	0,5%
Comuna 22	0,6%	0,7%
Cali Total	100,0%	0,5%
Zona Cabecera	97,6%	0,5%
Zona Resto	2,4%	0,6%



Fuente: Censo de 2005, DANE. Procesamiento de los microdatos por el autor.

Mapa 1. Mapa de concentración de la población indígena en la cabecera del municipio de Santiago de Cali



el sector conocido como Siloé, que se reconoce como un sitio de llegada de poblaciones migrantes de la parte andina de los departamentos del Cauca y Nariño, sectores censales con barrios como Belisario Caicedo, Tierra Blanca, Pueblo Joven, Belén, Brisas de Mayo, La Sultana, y otros de más reciente ocupación por población desplazada; d) otro sector de concentración de población indígena lo constituye la parte alta de la comuna 18, en los sectores censales de los barrios Los Chorros, Polvorines, Alto Nápoles y Alto Melendez; e) también hay concentraciones considerables en los sectores censales de los barrios de la comuna 13: Mariano Ramos, República de Israel, Unión de Vivienda Popular y Antonio Nariño; y f) focos en sectores censales de barrios como Mojica, El Poblado II, Morichal, Naranjos I y II, Marroquín, Pízamos I y II, etc., de la comuna 16. Se pueden observar también algunos núcleos importantes en g) los sectores censales de los barrios La Flora y Santa Mónica en el comuna 2; h) de los barrios El Lido, Nueva Granada, Santa Isabel, Cambulos, El Templete y algunas etapas de Camino Real en la comuna 19; y i) de los barrios Quintas de don Simón, Multicentro y Las Vegas en la comuna 17. Estos últimos cuatro núcleos de población identificada son fundamentalmente mujeres jóvenes que trabajan en el servicio doméstico de hogares de estos barrios. En estas comunas que hacen parte del bloque de comunas en mejores condiciones de vida de la ciudad, las feminidades son bastante mucho más altas, sobre todo en los grupos de edades de 10 a 30 años.

Podemos en este momento proponer una lectura comparada de los datos del censo 2005 y los resultados de la aplicación de la encuesta del *Estudio etnológico de comunidades indígenas en Cali* (Ibid). El estudio identificó a 3633 indígenas (1775 hombres y 1858 mujeres, IF = 1,05) en 6 comunidades indígenas asentadas en la ciudad y con procesos organizativos puestos en marcha con el fin de ser reconocidos como autoridad tradicional por el gobierno local (véase Cuadro 3). De entrada, son considerables las diferencias respecto del número de censados en el 2005 (más de 9000), además que es perceptible que la población captada en el

Estudio etnológico de comunidades indígenas urbanas es una población mucho menos feminizada. Esto tiene que ver específicamente con el tipo de técnica de recolección utilizada en ambos operativos de empadronamiento: por un lado el censo abarca todo el universo de la población de la ciudad de Cali en su zona urbana, semi-urbana y rural, mientras que la encuesta del Estudio realizó un muestreo de la población con la técnica de bola de nieve, es decir que a partir de la información que recibía los cabildantes de sus autoridades u otros comuneros del cabildo en la ciudad, el o la miembro del cabildo eran encuestados en sus propios hogares.

La diferencia de las poblaciones captadas puede ser entendida de la siguiente manera: primero y fundamental, por el carácter de los operativos de empadronamiento emprendidos, las poblaciones objeto de una y otra prueba no son las mismas, esto quiere decir que mientras el censo captó a todo aquel que en la ciudad se auto-reconoció como indígena, la encuesta captó a aquellos que por su participación en los cabildos urbanos accedieron a ser encuestados; lo segundo tiene que ver con el margen de comunidades indígenas específicas que hubieran podido ser encuestadas, pues mientras el censo no tenía prescripción por ninguna de ellas, la encuesta del Estudio definía claramente a 6 comunidades con cabildo debidamente constituido y reconocido tanto por sus miembros como por las autoridades municipales; 3) lo que se desprende de los dos anteriores argumentos es que presumiblemente la población indígena empadronada por el Estudio hace parte de la población censada en 2005, es decir, está contenida en ella.

Entonces ¿qué diferencia hay entre una y otra población?, pues que la población captada en el estudio hace parte de procesos de organizaciones políticas étnicas urbanas de sus comunidades que le han permitido procesos y dinámicas de reconocimiento y visibilización, denotando su carácter de mayor asentamiento urbano. Esto tiene consonancia con las estructuras demográficas de las poblaciones captadas por uno y otro operativo: los hogares encuestados en el Estudio tiene una red parental más amplia, es decir, hay mayor cantidad de

hogares nucleares completos y completos extensos, jefeados por hombres o mujeres identificados como indígenas y oriundos de los territorios de resguardo que se han establecido ya en la ciudad y han traído o engendrado en la ciudad a sus hijos, quienes también aparecen empadronados en la ciudad.

Cuadro 4. Porcentaje de población indígena encuestada en el Estudio etnológico de seis pueblos en la ciudad de Cali e IF total de la población y de cada pueblo.

Pueblo indígena	% sobre el total	IF
<i>Nasa</i>	40,7%	1,03
<i>Misak o Guambiano</i>	4,1%	1,05
<i>Yanacona</i>	40,4%	1,07
<i>Ingas</i>	8,6%	1,10
<i>Kofan</i>	2,5%	1,09
<i>Quichua</i>	3,8%	0,79
<i>Población total Estudio</i>	100,0%	1,05

Fuente: Motta y Posso, 2008.

Existe pues una población indígena que habita la ciudad pero no hace parte de las dinámicas organizativas indígenas. Nuestra hipótesis apunta a señalar que una buena parte de esta población son mujeres, sobretodo las más jóvenes, que trabajan en el servicio del cuidado de los hogares de sectores de clases media-alta y alta de la ciudad, y otras tantas mujeres que también haciendo parte de las trabajadoras de los hogares, no realizan sus actividades laborales como “internas”, o de “puertas para adentro” como se le suele denominar en la literatura especializada (García Castro, 1993). Esta dificultad que se les impone a las mujeres indígenas trabajadoras del hogar, es semejante a las dificultades que han

enunciado las feministas respecto de los procesos de organización de sindicatos de trabajadoras del hogar en Latinoamérica (Goldsmith, 2007).

Cuando se observan los mapas realizados en el Estudio etnológico donde se presentan las concentraciones de población indígena de cada pueblo, son bastantes las coincidencias entre los barrios donde fueron encuestados los hogares donde reside población que hace parte de los cabildos y las zonas señaladas en el Mapa 1. Señalaremos algunos elementos de estos mapas concernientes a los pueblos indígenas de nuestro interés:

- Importante concentración de la población Nasa en la comuna 8 (barrios Municipal, Las Américas y El Troncal), y también en el oriente tanto como en las comunas 1 y 20 de la ciudad, aunque de forma más dispersa, y sobresaliente en la zona más al norte (barrios Buenos Aires, Los Farallones, Colinas del Sur, Alferez Real, Francisco Eladio Ramirez, Napoles, Alto Napoles y Mario Correa Renjifo) y la zona sur (Horizontes, El Jordán y Alto Jordán) de la comuna 18,
- En el caso de la población Yanacona se encuentran importantes concentraciones en la comuna 1, en el sector de Terrón Colorado; en las comunas 14, 15 y 21 del oriente de la ciudad (Mojica, Marroquín, Alirio Mora Beltrán y otros); en la comuna 20 en el sector de Siloé, sobre todo en los barrios El Cortijo, Pueblo Joven y Brisas de mayo; en las comunas 15 y 16 en barrios como El Retiro, Laureano Gómez, Mariano Ramos, Comuneros I, Republica de Israel y Manuela Beltrán.
- Para el pueblo Misak, que en el estudio presenta un porcentaje de población menor dentro del total de los encuestados que el pueblo Inga, también se muestra que tiene un patrón bastante bien disperso, aunque se señalan dos sectores de mayor concentración: El barrio Invicali de la comuna 21, y los barrios Meléndez y El Jordán en la comuna 18.

Basta con señalar hasta aquí que debido a estas específicas características los resultados estadísticos de una y otra prueba del levantamiento demográfico indígena de la ciudad no son comparables. Sin embargo, el estudio señala un conjunto de hipótesis y esquemas de la migración diferenciados para cada uno de los pueblos estudiados permitiendo orientar elementos de este largo proceso dentro de las comunidades indígenas asentadas en la ciudad.

La constatación para todos los pueblos tiene que ver con la reducción de tierras aptas para que las nuevas familias indígenas puedan tener una parcela para el cultivo y auto-sostenimiento, característico del modelo neolocal, que impera en las poblaciones indígenas Andinas contemporáneas, o por lo menos para los pueblos más representativos de las estadísticas censales para la ciudad de Cali, o sea Nasa, Guambiano-Misak y Yanaconas (Gutierrez, 2000; Pachón, 1996; Motta, 2010 y Urrea et al, 2010), esto debido al crecimiento natural de la población, pero sobretudo al *histórico proceso de constitución de la frontera* entre las tierras de los indígenas y las de colonos y terratenientes por el otro lado, sobre todo dentro de los territorios de resguardo a expensas siempre de la reducción de los territorios de los indígenas²⁷.

²⁷ El desafortunado nombre que lleva el documental “*Los robatierra*” (“Stolen land” co-dirigida por Margarita Martínez y Miguel Salazar), muestra las circunstancias y condiciones en que se realiza la toma de la hacienda La Emperatriz por parte de un naciente grupo de jóvenes, “Los nietos de Quintín Lame”, apoyados por Lucho Acosta un líder de la guardia indígena del resguardo de Canoas. Robatierras es la manera como llaman de forma despectiva los terratenientes y sectores de población blanca mestizas de la región a los indígenas por su participación en los procesos de “liberación de la madre tierra”, como se denominan entre la comunidad indígena y la dirigencia del movimiento a los procesos de recuperación de “la tierra que antes era de nosotros”. El Anexo 4 presenta la reacción que en su momento presento el “Tejido de comunicaciones” de la ACIN (Asociación de Cabildos del Norte del Cauca), en el señala lo inoportuno que para el proceso organizativo indígena resulta el documental porque expone el uso de material bélico para “la defensa del territorio”, señalando por parte de la dirigencia del movimiento en cabeza de varios líderes entre ellos Faliciano Valencia, la inconveniente y contradictorio con el accionar no-violento que ha caracterizado al movimiento indígena. El documental muestra la situación de muchos de los jóvenes de la región para los cuales ya no hay tierra para repartir por parte del cabildo o no pueden heredar aun las tierras de sus padres. Lo que se pone en riesgo es la reproducción de la neolocalidad y del arraigo a la tierra de los indígenas caucanos y los Nasa de manera especial, amenazada así la reproducción de la vida indígena y campesina.

Casi desde finales del siglo XIX en los territorios de Tierradentro y Belalcazar los procesos de colonización auspiciados por el Estado y agentes privados como estrategia para el fomento del cultivo de café y posteriormente de fique en los años 50, además del uso del suelo por colonos para la explotación pecuaria, “cuya actividad creció paralela al desarrollo del mercado interno colombiano” (Perafán, 1995), ha significado la pérdida paulatina de muchos de sus territorios “más fértiles y fáciles de cultivar, quedando reducidos muchas veces a la condición de simples ‘terrajeros’ y viéndose en la obligación de pagar con un determinado número de días de trabajo el derecho a vivir y cultivar las tierras que antes eran de la comunidad” (Pachón, 1993). El texto sobre la política indigenista en Colombia de Roberto Pineda Camacho (2000) señala como a inicios del

Tanto en el caso del pueblo Nasa como el Misak-Guambiano y el Yanacona este proceso ha tenido una importancia determinante sobretodo en el último siglo en la formación de la organización política indígena caucana, el Movimiento Indígena caucano, representada en el CRIC, la representación departamental de ASI (Asociación Social Indígena) y AICO (Asociación de Indígenas de Colombia), y por ende las movilizaciones más importantes en torno a la toma o recuperación de tierras son también interpretados como de entre los primeros procesos masivos de migración de 'los territorios ancestrales' para ir a otras tierras a 'recuperar' para la propia subsistencia.

Para los tres pueblos puede identificarse otro determinante de la migración común asociado también a la falta de tierras para cultivar, complementado con la imposibilidad de absorción de los mercados de trabajo agrícola, comercial y público (mercados fuertemente rurales y muy poco desarrollados) de las zonas más urbanizadas de los resguardos o las cabeceras cercanas: la migración asociada a la búsqueda de opciones de empleo hacia diferentes zonas, los hombres como jornaleros en el agro rural de la zona más plana, o como asalariados en actividades de vigilancia o de la construcción, y en el mercado de servicios domésticos para las mujeres, tanto como en otras actividades asalariadas en las zonas urbanas que mantienen dinámicas del salariado más amplias. Este resulta uno de los determinantes más importantes para los pueblos indígenas en general en los procesos de migración y destierro más recientes.

siglo XX entre la regeneración y el gobierno de Reyes se promovieron leyes para el control de los territorios indígenas por parte del Estado y su retoma en cabeza de las misiones católicas, y como lo disponía 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", poniendo en práctica múltiples estrategias de división y disolución de resguardos, tanto como la entrada por decreto en el mercado de tierras siendo objeto de venta y usurpación colonizadora. El texto de Jane Rausch (1996) sobre la crisis de la misiones en los Llanos Orientales de Colombia y la decadencia de la formación de economías de hacienda con mano de obra esclava indígena bajo el mando de los clérigos, señala que la lucha por los territorios de los resguardos indígenas se transforma con el proceso de independencia en el siglo XIX y que una de las tantas diferencias que manifestaban los gobiernos republicanos y federales que se sucedieron durante ese siglo era la discrepancia sobre la forma de la relación entre el Estado y la Iglesia, y al papel que esta última había jugado en el control y adoctrinamiento de los pueblos indígenas de la geografía andina y de frontera nacional.

Otro de los elementos comunes respecto de las motivaciones de la migración tiene que ver con el escenario de guerra continuada que ha vivido el departamento del Cauca de manera diferenciada en su territorio durante el siglo XX. Las formas concretas de confrontación armada han tenido periodos y regiones donde el fenómeno se ha exacerbado de manera particular, entre los que pueden reconocerse como sus representaciones más presentes los ocurridos en la guerra de los Mil Días a principio de siglo, el levantamiento liderado por Manuel Quintín Lame, también las confrontaciones partidistas de la conocida como la época de la Violencia y el surgimiento de ejércitos de aliados conservadores y guerrillas liberales; y la mutación de muchas de estas últimas a guerrillas marxistas y comunistas entre ellas las FARC y el ELN, además de la formación posterior del M-19 y otros tantos movimientos guerrilleros que han ejercido presencia y control territorial y político en el departamento del Cauca. Sin duda que la masificación y el uso del cultivo de coca para la producción de pasta cristalizada (clorhidrato) de cocaína, su comercialización y el dispositivo de consumo que se establece en torno a dicha empresa, se ha constituido más recientemente en el motor de aparición de nuevos actores (ejércitos de narcotraficantes y terratenientes) y la renovación de viejas fuerzas (el paramilitarismo institucional) en franca disputa con las guerrillas de la zona norte caucana²⁸. Dicha guerra se ha constituido en uno de los expulsores de la población caucana más relevantes y allí la situación del desplazamiento forzado y el despojo tienen su trágico capítulo regional.

Más recientemente y de forma menos representativa dentro de la tendencia migratoria aparecen jóvenes, hombres y mujeres, que se desplazan a las ciudades a terminar sus estudios secundarios o realizar sus estudios universitarios. La consolidación del cabildo indígena universitario de corte multiétnico con participación de estudiantes originarios de los territorios de resguardo de pueblos

²⁸ El libro de Campo (2003) es la investigación más desarrollada realizada en torno a la participación de indígenas Paeces y Yanaconas en la guerra de los Mil Días. La pervivencia de la figura de Manuel Quintín Lame como uno de los líderes insurrectos más importante del Movimiento Indígena Caucaño es también señal de esta cuestión.

Nasa, Guambiano-Misak, Yanaconas, Pastos, Ingas y Kamentsa, es la muestra más fehaciente de la participación activa en las dinámicas urbanas de jóvenes que hacen parte de las organizaciones indígenas comunitarias.

En el caso del pueblo Nasa, la referencia a la migración debida a la avalancha del río Páez en 1994 sobre el costado oriental de Tierradentro, generó el desplazamiento a zona de piedemonte de la cordillera en el norte departamento del Cauca y el sur del Valle de Cauca, hacia Santander de Quilichao, Popayán y tiene sus ecos en la llegada a Cali de algunas familias damnificadas por el evento geofísico.

Estas periodizaciones y plausibles hipótesis sobre el proceso migratorio de las comunidades indígenas a las ciudades indican dinámicas sociales de transformación dentro de los territorios indígenas y también sobre las dinámicas de formación de la urbe. El distanciamiento de los indígenas en general y los jóvenes en particular de sus territorios de origen produce a la vez lo que Linda McDowell (2000) reconoce como los profundos cambios en el *sentido del espacio*.

Pero, aunque la “localización” de la vida cotidiana sea un hecho indiscutible, cabe preguntarse qué efectos producen unos cambios tan profundos como los de nuestro siglo en el <<sentido del espacio>>. ¿Existe aun la sensación de formar parte de un área local? ¿se asume la responsabilidad hacia el entorno cercano? ¿La pérdida de la estabilidad o, por mejor decir, de la inmovilidad que antes vinculaba a la gente a un determinado lugar durante toda la vida, e incluso durante generaciones y generaciones de una misma familia, se corresponde con la decadencia de las costumbres que antes caracterizaban ese lugar y lo distinguían de otros?

Veremos en los capítulos siguientes algunos elementos que permiten mostrar a través de la experiencia urbana y las formas del relacionamiento de las mujeres

indígenas en la ciudad, cómo las transformaciones de la etnicidad tiene una relación muy importante de correspondencia con las transformaciones en el sentido del espacio, tanto como el del cuerpo.

3. TRANSFORMACIONES DE LAS FEMINDIDADES INDÍGENAS EN LA CIUDAD.

La individualidad particular de la persona y los influjos intereses, por medio de los cuales la persona se liga a su círculo, a lo largo del mutuo desarrollo, manifiestan una proporción que se ofrece como forma típica en los más diversos sectores, temporales y objetivos, de la realidad social. La individualidad del ser y del hacer crece, en general, en la medida en que se amplía el círculo social en torno al individuo. De entre las varias maneras que se verifica esta ampliación, con la correlación indicada, mencionaré, en primer término, la que tiene lugar por aproximación de círculos hasta entonces separados.

G. SIMMEL. *La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad*, p.742.

De manera sistemática las mujeres entrevistadas señalaron que la llegada a la ciudad había significado para ellas un cambio muy importante en sus vidas. Todas las mujeres indígenas nortecaucanas, Nasa o Misak entrevistadas, manifestaron como fundamentales en sus relatos biográficos los eventos de migración, siendo en primera instancia en su totalidad –con la excepción del caso de dos de las entrevistadas Misak– hacia la ciudad de Cali. En la vida indígena la salida del territorio significa la pérdida de una de las relaciones fundamentales del sujeto con su comunidad, la que establecen por el hecho de compartir el mismo territorio, sin embargo las mujeres que se van no dejan de ser indígenas porque en la estructura racializada que impera en la ciudad de arribo ellas siempre serán vistas, y entonces clasificadas como “indias”. Pero este hecho que aparece como fundamental para las mujeres se relaciona a la vez con la entrada al salariado por parte de ellas ya insertas en la lógica de la vida y la economía urbana, manteniéndose así una relación fundamental entre el fenómeno migratorio y la vivencia de nuevas experiencias que resultan claves para comprender otras formas de organización –en medio de nuevas tensiones y contradicciones– de la subjetividad de las sujetas indígenas por fuera de sus territorios.

En varios de los casos de mujeres que se entrevistaron y que habían trabajado en el servicio doméstico en las ciudades, donde habrían llegado de edades muy cortas, reportaron haber padecido formas de violencia física por parte de algunos de los miembros de su hogar (la madre, el padre o el padrastro, los tíos) y de acceso sexual no consensuado (aunque a veces por ‘desconocidos’, encontrándose reportes de acciones por parte de los ‘padrastrós’, los tíos o los hermanos). Estos casos, que aunque no son comunes tampoco lo son excepcionales, permiten mostrar cómo el peso de los factores económicos resulta preponderante para comprender el fenómeno de salida de las mujeres indígenas de sus territorios, sin embargo presentan a la vez y de manera articulada cómo las formas de dominación masculina –la forma de la dominación simbólica violenta y arbitraria por excelencia, fundada sobre la mítica dominación de los hombres sobre las mujeres (Bourdieu, 2000)– tienen una importancia significativa y ha incidido fuertemente en la salida de las mujeres al mismo tiempo que han empezado a presentarse cuestionamientos fundamentales a la tradición patriarcal por parte de las ellas como sujeto político de la comunidad indígena, y que como señala Pillimué (2005), tejen estrategias de resistencia aun dentro de la resistencia.

Doña Josefa, que oficia como aseadora en el centro de salud de Toribío, tuvo desde muy temprano una experiencia migratoria hacia Bogotá y posteriormente a Cali y en ambas ciudades se empleó como trabajadora del hogar. Ella relataba que había sido ‘violada’ a los 11 años por un joven de unos 20 años, y aunque no relaciona esta situación con su decisión de migrar, la edad del hecho señalado y la del evento de salida coinciden. Así relata su salida y los motivos:

No, a mí no me toco con monjas, ya no enseñaban las monjas, ya enseñaban ya profesores digamos capacitados serían, ya, en cambió a C. sí le tocó estudiar con monjas, ella sí porque como que no habían profesores ese tiempo (*¿Y por qué estudió hasta cuarto?*) Porque yo pensé que lo mejor era el trabajo que el estudio, yo pensé que servía más el trabajo que el

estudio (*¿Y usted por qué se fue a trabajar?*) Porque yo dije, no pues tengo que trabajar, porque uno ve que otras se visten bien y uno no entonces a lo mejor fue por eso, yo no sé (*¿Y qué le dijo su tía cuando usted se fue?*) Pues ella me decía estudie, estudie que el estudio es bueno, me decía, pero no más me decía y no me decía más nada (*¿Y cuántos años tenías cuando te fuiste?*) yo creo que en eso yo ya tenía 11 años, yo a los 12 años hice la primera comunión, en tercero, y volví y entre a cuarto y no, ahí no estudie más (*¿Y para dónde te fuiste?*) Para Bogotá, sí porque ella como yo le dije que no quería estudiar más, porque me metían a estudiar, 'que yo no quería estudiar', entonces ella me presento con una señora que se habrán conocido, yo no sé, ella se llamaba R. (...) (*¿Y qué te dijo para llevarte? ¿Cómo hizo para llevarte, para contactarte con R.?*) Porque mi mamá me mandó con L. para Bogotá y me recomendó mucho y estuve como 3 meses con esa señora (...) Estuve allá y me enseñaron a la cocina, me enseñaron hacer sancocho, frijoles usted sabe que uno de muchacho no sabe nada y a uno le enseñaban, me enseñaron a allá. (...) (Al preguntarle por dónde aprendió los quehaceres domésticos) *¿Pero con su tía no había aprendió hacer las cosas?*) Sí, pues sí, pero digamos ya en la ciudad es diferente la comidas (*¿Por qué?*) Es muy diferente porque por ejemplo acá, uno no les hecha tanta cosa, tanto aliños como es en una ciudad que uno prepara las comidas con tanta aliño tanta cosa, no es igual.

Sofía vive hoy en Toribío y relataba cómo había salido desde muy temprana edad a trabajar a la ciudad casi hasta sus 23 años, cuando tuvo su primer hijo con un compañero que habría tenido en Bogotá pero que, ya con su misma edad, tenía en otra unión un par de hijas. Esta situación hizo que después de embarazada y sintiéndose engañada, ella prefiriera volver de regreso a su territorio de origen. Sofía trabaja en su casa en Toribío en las labores del cuidado de sus hijos y realiza labores agrícolas en su huerto desde hace dos años cuando regresó de

Cali, mientras su compañero, padre del segundo hijo recién nacido, se desempeña como jornalero.

(...) o sea, yo más que todo volviendo atrás de pronto, yo no me estaba en la casa con mi mamá era porque mi padrastro, el que vivía con ella, quería abusar de mí, por eso, más que todo por eso, pues yo no me estaba, y pues él era también atrevido, y no le gustaba, que si él se compraba una libra de arroz o una libra de carne o algo le diera a uno, a él no le gustaba, era bastante tacaño, tras de eso quería abusar de mí. Una vez me pegó, me pegó porque yo no me dejo, me maltrató mucho, yo estaba sola, mi mamá me dejó haciendo almuerzo y él quiso abusar de mí y yo cogí y le di con una estilla de leña que tenía del fogón, yo cogí y le di en la cabeza y él me cogió a pata, pero eso nunca se lo avisé a mi mamá porque él me dijo: “que si yo le llegaba avisar a mi mamá él me mataba”. Él tenía amenazada para que no llegara a pasar, o sea lo que el señor quería hacer conmigo. Yo por eso prefería no estar en la casa porque además yo estaba en la casa no era más que humillaciones, no tanto de él, si no de mis hermanas, porque yo era una niña que según ellas yo era regalada. Mis hermanas me decían váyase pa’ donde su papá, váyase pa’ donde su familia y yo no sabía quién era yo, hasta mis 9 años yo no sabía quién era yo, a mí me decían que yo era regalada, váyase para donde su familia, vaya pídale comida a su familia y yo decía: “bueno ... y mi familia quién es si no es mi mamá, entonces quién es mi familia.

(...) eso era por ejemplo mi mamá era muy amiga de la mamá del muchacho, entonces ellos se ponían de acuerdo y la otra señora decía mi hijo se casa con su hija y mi mamá decía bueno también y resulta que a mí me iba hacer casar cuando yo tenía los 10 años, ya me tenían matrimonio, iban allá a la casa el supuesto esposo mío llevaba aguardiente, botellas y mi mamá juraba que tenía que casarme con él. Y yo decía: ‘Dios mío pero yo cómo me voy a casar con él’, y si yo era tan pequeña y el muchacho ya era más adulto que yo, tremenda ropa tan grande, yo decía: ‘yo no soy capaz de

lavar esa ropa tan grande'. Y entonces yo ya empecé no, y yo prefiero, yo decía: 'yo me voy a matar más vale, pero lo que no es mi mamá, no me hace casar', y mi mamá me decía: 'si usted no se casa con ese muchacho le hago dar fuate al cabildo y le doy un viejo, que se case con un viejo', y entonces yo le decía: 'yo prefiero morirme antes de casarme, que tal yo casándome con la edad que yo tengo', entonces yo más aburrída, andaba más aburrída pero yo a nadie le decía nada y el único que se daba cuenta era mi hermanito y él me decía: 'haga algo vuélese, váyase de la casa' (...) ya el día sábado me tenía que casar cuando ya fui y le conté a don I., 'hay ... mire yo estoy más aburrída' y me dijo, el señor: '¿por qué hija?'; 'mire que mi mamá me va dar esposo', 'y su mama es que esta loca o qué', 'mire que mi mamá me va hacer casar a la fuerza', y entonces él a mí me dijo: '¿y con quién?', no es que mi esposo iba ser era M. V., (...) 'yo me quiero ir y si yo no me voy de esta semana yo no paso', yo ya tenía mi veneno ahí listo, ¡ahyy!, 'yo me enveneno porque me enveneno'. Cuando ya el señor me dijo: 'vea hija, no se ponga a tomar esa decisión, sabe que si usted se quiere ir yo la mando para Cali para que se vaya a atrabajar' y le dije: 'listo, no me importa yo no se hacer nada', y yo le dije, 'yo sé que yo soy capaz de trabajar'. (...) Él se fue para Santander y no pues el ya llegó y habló con la señora la dueña del almacén moderno y me dijo que ella necesitaba una muchachita que le ayude en Cali, que una hermana de ella. ¡Ahyy!, a mí que me habían dicho, yo subí apenas por mi ropita, que ni ropa tenía, entonces yo llegué por mi ropa y le dije a mi mamá: 'yo me voy a ir a quedar en el pueblo porque es que yo me madrugo hacer pan y entonces yo me voy a ir y entonces yo subo por la noche sino al otro día'. Mentira el día miércoles ya me fui para Cali, ya me llevaron. Con mis 10 años empecé a trabajar en casa de familia y una casa de dos plantas, grande, eso fue por allá por La Flora, yo estuve por allá, y trabajé todo el año nunca quise saber de mi mamá (...) pues cuando yo me fui para Cali, luego ya o sea yo no quería saber de mi mamá, no quería saber de nadie yo ya llegué gracias a Dios, ya llegué con

una buena señora esa fue mi patrona y mi mamá, ¡porque era así! (...) Y entonces y no yo no me gastaba nada, cuando ya cumplí el año ya me llamaron me enteré que mi mamá estaba muy enferma le había dado, o sea a ella se le descolgó la matriz, estaba mala y entonces, ya mi hermana averiguó y averiguó hasta donde yo estaba, luego me llamaron y me dijeron, mi mamá hizo lo que hizo pero usted se tiene que venir porque mi mamá está muy enferma y la quiere ver, y yo me vine y la señora me pagó todo, eso yo me vine con un mundo de plata y la señora me pagó todo (*¿Cuántos años trabajo con la señora?*) Trabajé un año (*¿Y en un año no volvió?*) No, no volví, hasta yo no quería volver a saber nada de mi mamá, nada de nadie y entonces ya cuando ya vine.

Hay varias cosas que son importantes de destacar en estos relatos. La primera tiene que ver con que las jóvenes indígenas no se van de sus hogares en las zonas de origen siempre sin el consentimiento de sus progenitores, aunque en muchos de los casos reportados –como los que ha recibido y censado el Programa de la Mujer en el Proyecto NASA– sus familias no tienen claro a dónde exactamente han ido sus hijas, tan solo “*que se fue a trabajar a la ciudad*”. El caso de Josefa es particular de este tipo, pero también de una situación en la cual ella no habría crecido con su familia nuclear, sino que por diversas circunstancias, entre otras la muerte de la madre y la ausencia de padre, ella y sus hermanos habían sido criados entre algunas tías maternas y paternas en condiciones económicas precarias como ella misma lo decía. Ante la negativa (*¿o la imposibilidad?*) de continuar estudiando porque “*yo pensé que servía más el trabajo que el estudio*”, Josefa sale del territorio Nasa. En el caso de Sofía la figura del padrastro muestra un tipo de relación paterna característico de las familias de padre biológico ausente, particularmente con las hijas de su conyugue, característica que parece ser común en el tipo de familia de los grupos sociales subordinados de la sociedad regional del suroccidente colombiano (Urrea et al, 2010).

Ya se ha señalado anteriormente la acusación reciente que muchas mujeres indígenas contemporáneas han empezado a realizar alrededor de las formas de iniciación sexual de las mujeres más jóvenes, casi siempre desprotegidas de una figura paterna en el marco de un hogar nuclear y sobretodo en el caso de las jovencitas de las zonas más rurales. Dentro de las mismas formas de ordenamiento jurídico comunitario que el cabildo ejerce en las zonas de resguardo se han realizado juicios en asambleas comunitarias por acusaciones de “violación” contra niñas de hasta 10 años, donde se han aplicado condenas. Sin embargo, las mismas mujeres líderes de los procesos organizativos han denunciado la renuencia de algunas autoridades, que son en su mayoría figuras masculinas, a la aplicación de castigos sobre los agresores. La conquista colectiva por parte de las mujeres dentro de la comunidad de la noción de “violación” para el reconocimiento de este tipo de hechos es relativamente reciente, pero dicha práctica de iniciación sexual puede tener su génesis en el colonial Derecho de Pernada que legitimaba el acceso de comenderos o terratenientes sobre los cuerpos de las mujeres, esposas e hijas de los terrasgueros. Esta conquista está asociada al transformador proceso de organización socio-político y cultural que el pueblo Nasa y en general el movimiento indígena nortecaucano han alcanzado durante los últimos 30 años, pero además a la relación que las comunidades y la organización indígena han establecido con otro tipo de organizaciones externas que promueven la reivindicación de los derechos de las mujeres, generando procesos de reflexión por parte de la misma comunidad sobre el lugar y el papel de las mujeres en las mismas.

Muy importante también es reconocer el comentario que nos hace Josefa en el que nos advierte otra de las experiencias que la motivó a irse siendo aún tan joven: “Yo dije no pues tengo que trabajar, porque uno ve que otras se visten bien y uno no”. Así pues, las mujeres indígenas de la comunidad tienen un conjunto de jerarquías que las ubican socialmente en distintos lugares dentro y fuera de la misma en una relación básica con el territorio. Las mujeres que se *visten bien*

denotan no solo un diferencial estético fundamental en la misma manera de concebir el cuerpo femenino por parte de las mujeres indígenas, sino que a la vez establece una división entre las posibilidades reales que una mujer tiene o no de adquirir un cierto tipo de vestido y atuendo para sí²⁹. Cuando se está en una cabecera urbana de alguno de los municipios del norte del Cauca, esta división entre las estéticas de los cuerpos de las mujeres se establece primero entre las mujeres de la cabecera y las mujeres que viven en las zonas más rurales de los territorios de resguardo, y segundo entre las mujeres más jóvenes sobre las mujeres mayores. Las mujeres de las zonas más rurales realizan fundamentalmente labores asociadas no solo a la reproducción de la economía doméstica (separación ficciosa en el caso de la economía campesina), sino que también realizan labores de trabajo en la tierra para la producción agrícola. En cambio entre las mujeres que viven en las cabeceras las tareas de trabajo agrícola han empezado a ser desplazadas por otras del comercio mercantil a escala interna, por las tareas de la organización indígena vinculadas al cabildo o a la administración municipal, y también por los servicios domésticos de algunas de las viviendas de hogares en mejores condiciones de vida. Esta diferenciación es fundamental y se expresa claramente cuando un hombre indígena explica, por

²⁹ En su análisis de la tendencia psicológica a la imitación, George Simmel en el ensayo *La Moda*, señala: “La moda es, como decía, un producto de la división en clases, y se comporta en muchos otros elementos, sobre todo como el honor, cuya doble función consiste en trazar un círculo cerrado en torno a sí y al mismo tiempo separado de los demás (...) la inclusión en un grupo de iguales, la unidad de un círculo caracterizado por ella, y precisamente por eso el cierre de este grupo frente a los que se sitúan más abajo, la caracterización de éstos como no pertenecientes a aquél (...) cabe precisamente observar que cuanto mayor es la proximidad de los diferentes círculos más loca es en los de abajo la carrera de la imitación y arriba la huida a lo nuevo” Simmel (2002: 45-9). Con todos los límites analíticos que dicha noción nos permite es evidente que la relación que el sujeto establece con su atuendo en sociedades abiertas, que alterna dinámicas productivas colectivas y salariales, las mujeres a la vez que los hombres establecen diferenciaciones de clase y gusto estético. Por otra parte Tenorio (1996: 69) establece una relación muy importante de transformación de las identidades de género de los indígenas de los andes ecuatorianos en los enfrentamientos generacionales y los posicionamientos que unos y otros (jóvenes-viejos/mujeres-hombres) establecen ante los contradictorios procesos de transformación estructurales de la vida indígena como en el caso del vestido. “La complejidad del actual proceso de sexuación no se simplifica ni se reduce en las nuevas generaciones indígenas. Por el contrario, el enfrentamiento a la tradición, a las exigencias familiares y de la comunidad puede llegar a ser mucho más arduo y hasta más violento porque está en juego la sobrevivencia de la tradición, de los orígenes y, muy particularmente de la lengua, aspectos que no se dan en el mundo blanco-mestizo. Es imposible no señalar siempre un problema de identidad en todos los enfrentamientos generacionales. Pero en los grupos minoritarios estos problemas poseen un carácter existencial que no suelen encontrarse en los grupos mayoritarios puesto que en ellos los riegos son altos y grandes las debilidades internas”.

ejemplo, que esas son “mujeres de la vereda” por comparación a “las que son del pueblo”.

También existe otra diferenciación que hace aún más complejo el mundo de las mujeres indígenas, se trata de *las mujeres que se van*, es decir, las que migran a otras ciudades traspasando las fronteras de su territorio. Esta otra diferenciación permite comprender el amplio espectro de representación de las mujeres indígenas contemporáneas que a la vez que “reinventa la etnicidad” también hacen lo propio con su feminidad. Esta es más importante para nosotros porque muestra cómo la comunidad por un lado no deja de considerar que esas mujeres son indígenas, que hacen parte de la vida de la comunidad, aún estando por fuera del territorio de resguardo. Y son estas mujeres, que por sus condiciones de vida y sus posiciones ocupacionales en las ciudades tienen la posibilidad de acceder a otras estructuras sociales de mercado y de consumo, quienes terminan exacerbando la contradicción entre las mujeres que se “visten bien” y las que no, una contradicción que se expresa en el nivel estético y del consumo y por tanto de segmentación de clase.

Salir del territorio transforma fundamentalmente la relación que se establece tanto con los hombres como con las mujeres de la comunidad. Muchas de las que migran a las ciudades siendo todavía muy jóvenes comienzan a trabajar y ello modifica su situación social básica, más allá de la forma de relación excesivamente maternalista que se establece en las relaciones laborales del trabajo doméstico donde se exacerbaban los procesos de imitación que señala Simmel (2002), sobretodo en el caso de las ‘internas’, las jóvenes trabajadoras son ahora sujetas del salariado y dicha relación transforma de manera muy importante su proceso de construcción subjetiva, tanto como el significado de “ser mujer”, o de la “cuestión femenina”. La manera de interpretar en su relato la situación que vivió Josefa cuando intentaron en su familia ‘escogerle marido’ es diciente de una forma específica de controvertir la tradición de las alianzas entre

las familias vía las uniones entre hombres y mujeres de la misma zona, por parte de una mujer que tuvo una experiencia de salida de la comunidad a la ciudad, donde evidentemente aprehendió concepciones contrarias a las que le fueron fijadas en su infancia.

En la ciudad, todos los llegados deben enfrentar y aprender los espacios y las jerarquías urbanas, aun para las jóvenes indígenas que llegan a las universidades pero sobretodo las que llegan a emplearse en el trabajo del hogar deben enfrentarse a nuevas formas y objetos –y las más de las veces no solo desconocidas sino en contradicción con las ‘tradiciones’ de la vida indígena- de organización de la casa, nuevas tecnologías para el mantenimiento domestico y la producción de los alimentos, nuevas estéticas de la disposición de la casa y de sus cuerpos, nuevas reglas y horarios de las actividades de la organización de la familia, y aunque es sujeta de un salario en el mejor de los casos ajustado a la ley, su posición dentro de las relaciones del hogar donde trabaja es de gran subordinación. Esta situación las empieza a diferenciar las jóvenes de la ciudad de las ‘mujeres indígenas’, porque sin duda alguna transforma la manera de experimentar el mundo al ampliarse la frontera de la sociabilidad, presentándose así formas concretas de adaptabilidad (Simmel, 2002).

El proceso de construcción de la identidad de estas mujeres indígenas pasa ahora por otras experiencias que están por fuera de la vida comunitaria, donde se tejen otras vinculaciones sociales que a la vez permiten reconstruir su imagen de lo indígena. Esas jóvenes, aún en tales situaciones, tienen experiencias de vida en la ciudad por fuera de las relaciones de trabajo, por ejemplo, en sus tiempos libres un día domingo en algunos de los lugares de encuentro de jóvenes indígena en la ciudad –como en los de asambleas y reuniones de los cabildos urbanos o en los casos de espacios lúdico recreativos como el Parque de las Banderas y la “Bailotek Balcones Panamericano” o en los bailaderos del Terminal de transportes de la ciudad– donde establecen relaciones afectivas que les permiten quizás sus

primeras experiencias sexuales. Es también común que aún cuando estas mujeres se hayan ido de los territorios, en las ocasiones en que regresan establecen relaciones con hombres indígenas jóvenes de las comunidades y por un efecto de extrañamiento (y en gran medida de exotización), estas mujeres son siempre sobre-deseadas respecto hasta de las mujeres de la propia comunidad. Una de las estrofas de la canción de Simeón Calambás es diciente de la molestia masculina por el distanciamiento –“la perdida de la identidad”– que estas mujeres presentan con la comunidad, y en particular con los hombres, por su condición de “urbanización”.

Y de pronto en el camino
se encuentran un vecino,
pasan todas creídas
no lo quieren saludar.

(Las que se van).

Ah sí, claro, uno hablaba eso, o sea uno ¡Uy qué muchacha! y más en ese tiempo, en ese tiempo era que uno se reunía, en diciembre, se reunían los compañeros y a hablar: ‘Uy que tal muchacha se fue para la ciudad a trabajar’, y siempre pasaba eso, una muchacha se la llevaban para la ciudad a trabajar o se iba a trabajar, ‘¡que esa ha de venir más buena!’, ‘que esas piernas’, ‘que vienen pálidas’, uno hablaba así, uno trataba de visualizar la mujer así. (...) claro, eso siempre ha sido en diciembre, diciembre es cuando pasa eso, hay muchachas que se vienen a trabajar y la gente se imagina como va a llegar, y sí es señorita, la gallada que está ahí se imagina cómo va a llegar ella, y que llevan plata y que hay que seguirlas, o sea uno se imaginaba eso, pero en realidad no sucedía eso, porque pues llegaban y la mujer siempre llega es a la casa donde la familia, y se encerraban, ellas con ese temor de que qué dirá la gente, ellas siempre viven con ese temor, hasta ahorita tengo una compañera que está trabajando aquí [en Cali] que no es

de mi resguardo, es de Caldono, cuentan eso que a ellas les da pena ir al resguardo y salir, ellas siempre dicen que van a la casa a estar con la familia, con el papá, la mamá y los hermanos, y que si salen, salen todos juntos, no ella por aparte. Aunque hay casos que va la señorita allá, y que es otra persona, es muy escaso eso pero siempre hay el caso de que sale sola la muchacha (*Felipe*, originario del resguardo indígena de Yaquiba).

Las mujeres indígenas que se van a la ciudad son mujeres que entre muchas cosas no solo modifican su forma de vestir, su estilo, sino que también la forma de la relación que establece con los hombres, sean estos de las ciudades o de sus propios territorios de resguardo. Sometidas así a nuevas formas de regulación de la sexualidad dadas por las nuevas dinámicas de relacionamiento –laborales, académicas, del uso del cuerpo y del espacio– que se le imponen en la ciudad a las jóvenes migrantes, modifican a la vez el patrón reproductivo típico de la familia indígena andina que usualmente se inicia a tempranas edades, justamente edades en las cuales muchas de ellas han llegado a las ciudades, patrones que a la vez se ven modificados sustancialmente por las familias de hogares indígenas que se han establecido de manera más reciente en los últimos tiempos en la ciudad de Cali sin distinto de su grupo étnico de origen. Estas transformaciones también fueron registradas en las estadísticas censales de 2005 y en los resultados censales sobre las familias vinculadas a los cabildos indígenas urbanos de los 6 grupos indígenas con presencia significativa en la ciudad de Cali, presentando tasas de paridez menores y fecundidades específicas por grupos de edades más reducidas que las encontradas para las zonas de resguardo en el Cauca (Urrea, 2009; Motta y Posso, 2008).

4. TRANSFORMACIONES EN LA SEXUALIDAD Y EN LAS RELACIONES AFECTIVAS.

Una de las coordinadoras del Programa de la Mujer en el Proyecto Nasa, una mujer de más de 40 años que había trabajado en la ciudad, madre de cuatro hijos en unión libre, nos relataba cómo había sido víctima de su padrastro en primera instancia y posteriormente de su tío de tratos sexuales agresivos a muy temprana edad. Ella había denunciado el hecho ante su madre que no habría dado credibilidad a su versión permitiendo así que las agresiones se repitieran; su situación, como ella misma lo narraba, era calamitosa, y dada su incertidumbre y la incompreensión por parte de su círculo cercano había tomado a muy temprana edad la decisión de suicidarse. Un hecho fortuito, según hoy lo cree, la llevó a tomar la decisión de irse a emplearse a Cali como trabajadora doméstica. Ella se sentía culpable por lo ocurrido y de tal manera se lo había hecho entender su madre, pero en la ciudad “dio con una buena patrona” que hizo las veces de protectora y guía en el proceso que seguiría para ella de comprender lo sucedido, saber que “lo ocurrido no había sido culpa suya” y que como ella misma lo advertía: “darme cuenta que yo valía, que tenía derechos (...) y de formarme como persona”³⁰.

Varias de las entrevistadas originarias de zonas indígenas mostraban cómo el conocimiento que sobre la sexualidad tienen hace parte de los procesos de sociabilidad entre las mujeres jóvenes y de las madres para con sus hijas (sobre todo los que tienen que ver con la menarquía y los cuidados y rituales sobre la menstruación, el embarazo y el parto) y aún sigue siendo un tema bastante tabú

³⁰ Esta conversación fue realizada en el mes de abril de 2008 en las instalaciones del Proyecto Nasa en Toribío. Las coordinadoras del Programa de la Mujer han adelantado un censo de “las que se van” en los resguardo de Toribío, San Francisco y Tacueyó, y según estas estimaciones en estos tres resguardos habían más de 200 casos de mujeres menores de edad que habían salido de sus territorios sin consentimiento de las familias o conocimiento de sus paraderos.

entre los mayores, pero que ha venido transformándose por el aumento de la participación de las mujeres en el proceso organizativo indígena contemporáneo, particularmente en el caso Nasa, y de la población en general en el sistema educativo básico y del aún pobre sistema de salud público en las zonas de resguardo nortecaucanas. El caso de Yurlei es diciente de la situación. Originaria de una vereda de Toribío, Cauca, dadas las difíciles condiciones económicas de su familia, abandonó el colegio cuando cursaba la primaria para emplearse como trabajadora doméstica, primero en Tacueyó, luego en Cali y en Florencia, Caquetá, desde los doce años. En dichas experiencias Yorlei manifestó malos tratos, experiencias discriminatorias e intentos de abuso sexual por parte de uno de sus patrones. Hoy es madre de dos hijos y ama de casa mientras termina sus estudios secundarios después de haber regresado a su vereda de origen.

Lo que yo me acuerdo era que cuando yo tenía 7, 8 años nosotros jugábamos con lo que era mis primos, mis sobrinas y que porque no nos salían los senos, nosotras nos colocábamos limones, unos terrones y nos colocábamos así, y ya cuando estábamos solos, pues o sea los sobrinos más grandes nos querían hacer eso, pues o sea tener relaciones sí, como a quitarnos la ropa, pues a mí me daba mucha pena porque a mí siempre me da mucha pena que me vean mi cuerpo, entonces yo o sea yo, me enojaba y les decía que si a mí metían eso, yo les decía, entonces no me hacían nada, pero mi hermana sí con mis sobrinos, ella cogía un palo, lo envolvían así, se agarraban a hacer yo no sé qué cosas debajo de las cobijas.(...) Ellos se tapaban con la cobija, con mis sobrinos entonces nosotros jugando así le colocábamos un trapo ya le amarrábamos el pene, lo amarrábamos así para que no molestara (...) Cuando yo tenía 10 años, ya mi hermano era que, o sea nosotros casi no teníamos espacio para dormir entonces nos tocaba dormir juntos, ya mi hermano me quería que pues quererme a coger a tener relaciones sexuales, pero a mí me daba mucho miedo, y yo con él casi nunca, o sea yo con él nunca me he comprendido, desde ese día yo le cogí como rabia porque él me tocaba, él quería como zafarme la ropa. (¿Y

cuántos años tenía él?) Él tenía yo creo que por ahí 19 años, (¿Dormían todos juntos?) Si, todos juntos porque no había dónde dormir, de ahí o sea a mí me daba miedo y de ahí le cogí rabia a él, y ahorita por eso me cae mal, yo con él no me relaciono. (...) (¿A qué edad tuvo su primera menstruación?) A los 14 años, yo no sabía porque mi mamá nunca, o sea no nos decía que a nosotras las mujeres nos venía, nunca nos dio una explicación y yo no sabía. A mí nadie me decía nada, no sabía de eso. O sea cuando yo por primera vez empecé a menstruar, yo me asuste porque yo pensé que me había golpeado o que algo, que yo estaba enferma no sé, entonces yo le pregunte a otra, a una señora que se llama doña L., y ella me dijo que a todas las mujeres, de 13 o 14 años les venía lo que era la menstruación, a toda mujer y de ahí fue que supe. (...) Pues yo me asuste porque yo no sabía de eso, yo me asuste pero luego pues ella dijo que eso era normal y que no me asustara, que eso a toda mujer le venía cada mes y que no me asustara. (...) Pues o sea yo cuando estoy con la menstruación yo, o sea yo no tengo relaciones hasta después que digamos de que haya pasado 15 o 8 días.

Para el caso de las mujeres más jóvenes que han llegado recientemente a la ciudad y que han llevado a cabalidad sus estudios secundarios en sus territorios de resguardo, el peso del sistema educativo en la formación del sujeto sexuado y objeto de relacionamientos sexuales es preponderante en sus relatos. Preguntar a Jenny Velasco por la trayectoria de Tania (trabajó primero en servicio doméstico y luego ingreso a la universidad ... además si el municipio de origen de todas las entrevistadas es Silvia o alguna de las veredas)

(...) (¿En el colegio tuvo la primera referencia sobre sexualidad?) Si ahí si teníamos desde que empecé, desde que ingrese a sexto, teníamos un profesor que siempre, él sí recalca bastante esa parte, él hacia recomendaciones o sugerencias era en la materia de ética y valores. (...) Bueno él decía que, bueno primero que, que teníamos que estudiar antes de

haber cometido, bueno cometido no, sí antes de que ... o sea ¿Cómo te lo digo? (...) antes de que se casara, entonces teníamos que estudiar o de lo contrario si decidían, algún muchacho como ya desde esa época de jóvenes desde los trece, catorce años ya han tenido relaciones, entonces él decía que habían muchas formas de protección, entonces que podíamos, si no se protegían que podíamos tener alguna transmisión de alguna enfermedad, sí esa parte era la que más recalaba (*Tania*, 22 años, mujer Misak originaria de Silvia, Cauca, estudiante universitaria, soltera sin hijos).

Otro caso es el de Carmela, estudiante universitaria en Cali que realizó sus estudios secundarios en una vereda del municipio de Miranda, Cauca. Su relato deja ver que algunos de los conocimientos más importantes sobre sexualidad los recibió en la escuela, donde aunque se les instruía sobre el cuerpo y la reproducción humana de manera muy parcial, limitada a instruir sobre el cuerpo reproductor, en forma muchas veces contradictorias (¡contrapuestas!) a las ideas más “tradicionales”, propias de la comunidad y ritualidad campesina indígena que se manifiestan como mecanismos para el control de los cuerpos de las mujeres; esta es una muestra del tipo de influencia ideológica de la escuela dentro de la vida indígena que se teje en los resguardos del norte del Cauca. El ámbito de la familia y de las relaciones con las otras mujeres de la parentela ha sido y sigue siendo la fuente de transmisión más importante de los saberes sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. Sin embargo esto al mismo tiempo ha dado paso a que la escuela como espacio de reconocimiento de los jóvenes indígenas con otros de sus semejantes empiecen procesos propios de auto-reconocimiento de sus cuerpos y de sus deseos. En el caso de Carmela, por ejemplo, ella misma nos relataba cómo sus primeros compañeros afectivos después de sus trece años, posterior a la muerte de su madre, eran compañeros de la escuela y que a temprana edad había visto ya videos eróticos y pornográficos que su hermano mayor compartía con sus amigos y amigas en el ámbito de su propia casa.

(...) (*¿Y de la sexualidad qué te acuerdas que te hayan explicado en tu colegio?*) Nada, ¡ehhh!, en el colegio sí, la sexualidad convencional, la pubertad, el aparato reproductor, eso. ... pero cuando yo entré a sexto ya menstruaba. Pero yo lo entendí por mi hermana mayor, no por la mayor mayor, sino por la que me sigue, la del medio. Ella me dijo 'ay, te va a venir el periodo', y yo disque 'ay, tan rico' (risas). Y yo disque tan rico que me va a venir el periodo, y mi hermana mayor diciendo 'no eso es feo', y yo ay, 'yo quiero que me venga'. Y yo no entendía, yo no comprendía, o sea yo no sabía que eso venía cada mes en serio, y mi hermana decía, si eso viene cada mes, en serio. Yo ni creía porque nunca había visto a una mujer menstruar. Yo no sabía que las mujeres menstruaban, ¡en quinto!. Ya me iba a venir, pero mi hermana era un año mayor que yo, entonces ella apenas lo estaba descubriendo, entonces ella me lo dijo a mí. Cuando ella me lo dijo yo tenía 11 y ella tenía 12, cuando yo pasé a sexto, pues ya me vino. Y ella me decía: 'sí cada mes', y yo: 'en serio'. (*¿Pero ella te lo decía como, como que era duro?*) Sí que era duro, que era feo, le daban disque unos cólicos. Pero yo creía que eso era rico. (*¿Pero tu otra hermana mayor decía que eso era terrible?*) Sí, mi hermana mayor, la que me sigue, porque mi hermana mayor mayor, nunca hablaba de eso (*Carmela, 23 años, mujer Nasa*)

El relato de Luisa es también diciente del espacio de encuentro y reconocimiento de los deseos que para los jóvenes indígenas significa la ampliación del sistema educativo

Bueno, la primera vez que sentí algo por... ¿otra persona? Bueno eso fue en la escuela, eso era muy niña yo no sabía que era lo que sentía jajaja, pero era un gusto que me gustaba un muchacho así un niño pero, no se sinceramente no sabía lo que sentía pero igual me daba mucha rabia que me molestaran tanto. Así, pues no se como, ahorita entiendo lo que estaba sintiendo en esos instantes, entonces pues allí un muchacho que estudiaba también con migo y siempre me llamaba la atención pero yo por tímida en

ves de acércale, como que alejaba más. No quería... no quería ni verlo pero si me gustaba jajaja. Simplemente por timidez. (...) A nosotros siempre allá en la escuela, siempre jugábamos ese juego, que se llama siempre dicen: 'libert', algo así 'libert', bueno y con mis primas, nosotras formábamos un grupito de mujeres y otro de hombres y yo siempre le decía a mi prima que entrara a él también. Entonces él jugaba con nosotros y así cada vez que jugábamos yo lo... o sea como hay que perseguirlo para cogerlo, yo siempre iba detrás de él, jajaja. Y así y no me daba cosa pero allí no más me acercaba, pero de resto no, me daba cosa (*Luisa*, mujer Misak originaria de Silvia, Cauca)

Para muchas de las mujeres indígenas, entre otras cosas, la llegada a la ciudad ha cambiado su manera de concebir el propio cuerpo y en particular las tecnologías de control reproductivo que además no resultan ajenas a las prácticas tradicionales de interrupción de embarazos que realizan los médicos tradicionales o las parteras en ocasiones dentro de la comunidad. Ellas mismas reconocían que sus conocimientos más fundados sobre la reproducción biológica y el cuerpo reproductor, las ETS y los distintos mecanismos de anticoncepción modernos, de los cuales tenían algún tipo noción, habían sido adquiridos a través del sistema educativo en sus zonas de origen o en la vida urbana. Esto resulta común a las mujeres en general, y tiene que ver específicamente para el caso de las mujeres indígenas norte caucanas con los grupos de edades jóvenes en los cuales estas mujeres llegan a la ciudad y durante el tiempo de su ciclo de vida que permanecen en la misma, sin excluir la posibilidad de asentamiento permanente, y que concuerda con procesos de transformación metabólicos que se empiezan a manifestar como transformaciones de la forma del cuerpo.

Estas transformaciones que vienen generando las mismas mujeres indígenas y que resultan ser significativas en sus propios relatos modifican a la vez la forma y el tipo de relación que establecen con los hombres, aun en el campo de su

sexualidad. En este mismo sentido deben comprenderse las inusitadas modificaciones en la forma de llevar las relaciones amorosas de los más jóvenes en los territorios de resguardo, que como lo advertía un importante dirigente del CRIC: ahora se toman de la mano, se escriben cartas de amor, se besan en público, van a fiestas, se enamoran y hasta se suicidan por infidelidades³¹. En el caso de Felipe, ante la pregunta sobre cómo fueron sus relaciones de noviazgo en comparación a cómo son ahora en la comunidad y cómo son en la ciudad, él expresaba una clara relación entre estas transformaciones y los controles mismos que la comunidad ejerce sobre sus miembros y su sexualidad.

Sí claro, ponga desde ahí uno se daba cuenta de que la restricción era bastante, claro ella sentía nervios de que alguien la miraba, alguien la iba a mirar, el vecino, y ese vecino le fuera a contar al otro vecino y el otro vecino le llegara a la casa a decir: 'No es que ella estaba mal parqueada por allá, o estaba con F. por allá', e iba a ser castigada si llegaban con esa información a la casa, entonces corría ese riesgo, entonces por eso ella tenía que mirar a todas partes para cogerle la mano apenas a uno (...)

Y sobre una experiencia sexual suya con una joven de su cabildo nos relataba:
A ella le daba pena al otro día, eso fue en la oscuridad todo, y yo terminé y así como quedé, o sea yo soy como le digo, me había quedado así dormido, y ella también se había quedado dormida, entonces yo me desperté al otro día ya que estaba pues desnudo y ella también, y a ella le daba pena mirarme a mí, y yo también como con ese temor de qué dirá, qué dirá y ella también..., nos despertamos casi igual, yo me desperté primero y ella se despertó al ratico, entonces ella me miró a mí y se tapaba, o sea ella se tapaba, con la cobija se tapaba la cara y como que se reía por debajo, y pues yo normal yo pues también me reía pero yo disimulaba, pero a mí

³¹ Conversación sostenida con Ezequiel Vitonas el 11 de abril de 2008 en su residencia en Santander de Quilichao. Él mismo afirmaba que estos cambios tenían que ver con las *consecuencias de la modernidad* en la comunidad indígena y que mostraban la modificación que habría respecto de las tradicionales uniones convenidas por las familias de los esposos.

también me daba como pena, pero yo disimulaba todo eso, entonces ya sin embargo yo le dije 'vea esto es normal de todos modos', entonces ya empezamos a hablar, entonces dijo: 'pero me da mucha pena de usted, pena porqué le digo; es que es mi primera vez', y yo le digo: 'no si yo también', le dije, me tocó mentirle que era la primera vez, yo sí le mentí, pero esa mentira también casi me cuesta una relación, pero eso fue a los seis meses de haber pasado eso, y ya cuando de ahí paso eso la primera vez, amanecí ahí yo, y en mi casa siempre acostumbraban a esperarme temprano. No llegué a la casa temprano ese día, eso fue un sábado, el domingo estuve con ella casi todo el día ahí y con mi cuñada, pues la cuñada dormía en otra cama, nosotros estábamos a un lado, porque la cuñada ha sido una dormilona también que ni sentía qué hacía uno ahí, entonces estuve casi todo el medio día un domingo, llegué a la casa el domingo a medio día. (*Felipe*, hombre Nasa oriundo del resguardo de Yaquiba).

Aparece el pudor y la vergüenza ante la desnudez del cuerpo humano, un claro antecedente de tipo de relaciones sexuales donde el goce sobre el cuerpo es censurado y que restringe cualquier acto de (auto) erotización del mismo. Estas censuras y pudores son el legado del restrictivo control que sobre la sexualidad han ejercido el proceso colonial y especialmente las doctrinas androcentricas cristianas, fundamentalmente la variante católica, en los territorios indígenas, transformado los cuerpos de mujeres de las que llevaban sus cuerpos desnudos o poco cubiertos por vírgenes "bien vestidas" y completamente cubiertas para "evitar las tentaciones". En este mismo sentido el relato de Vicky es diciente de la interiorización por su parte de las restricciones sobre los cuerpos desnudos, de tal manera que se constituye como limitante para el proceso de auto reconocimiento del cuerpo, sobre todo de las mujeres, aun a pesar de haber salido de su comunidad de origen hace ya algún tiempo y de haberse establecido en la ciudad.

A mí no me gusta, como exhibir mucho el cuerpo no me gusta, ni estando ya con P. que llevamos tantos años, incluso él me dice: ‘¿Por qué usted le da pena?’. Ya ve, a mí no me gusta, duermo con mi pijama y todo (Vicky, 37 años, mujer Misak, ama de casa en Santiago de Cali originaria de una vereda de Silvia).

Estos relatos contrastan con los de Felisa y Carmela respecto de su iniciación sexual. La primera experiencia sexual de Carmela fue antes de venir a la ciudad con su primer novio, un joven indígena de edad semejante, compañero del colegio en su vereda y con quien sostuvo una relación de casi tres años, aunque anteriormente había tenido situaciones eróticas con otro compañero del colegio, pero que no había terminado en acto coital por la “insistencia” del joven y su molestia por tal actitud.

(...) duramos dos años de novios más dos que él estuvo en el ejercito. Duramos casi tres años y medio. (*¿Y con él cuándo empezaron a tener relaciones?, ¿y cómo fue respecto a la relación anterior?*) Como a los seis meses. Claro que, voy a decir algo, no, mira que fue más iniciativa mía que de él (risas). (*¿Te da pena decir eso?*) Pues sí, porque las mujeres nunca tomamos la iniciativa, pero fue más iniciativa mía que de él. (...) Entonces yo quería experimentar todo eso (...) entonces él me decía [se refiere a un amigo suyo en el colegio que ella misma describía como gay] ‘cójale el pelo, primero usted lo hace sentar en sus piernas, puede ser en el mueble o en la sala, y le toca el pelito, la carita así suavecito’. Entonces al hacer yo todo eso me le estaba insinuando al man (*¿Y él qué, no te proponía nada?*) ¿Él?, nada, no hacía nada, quietico, pero lo bueno era que lo que yo le hacía él lo repetía conmigo, o ese fin de semana o el otro. (*¿A diferencia de cómo era con H.?*) Sí claro (*¿Por qué él era el que quería?*) Aja, en cambio ahí era como los dos, y entonces como a los seis meses, ya. (*¿Y cómo fue?*) En mi casa, en el cabildo. Pues ya las caricias, ya no me gustaban, yo quería otra

cosa (risas). Ya tocarlo, ya había aprendido. (...) pus yo me sentía mmmm (...) Que notó que estaba muy tensa, que lo disculpara, que yo esperaba una reacción distinta de él, que él me quería diferente, que él me quería, que él no quería nada conmigo así... siempre fue un noviazgo muy lindo, él me escribía a mitad de semana y yo le devolvía la carta y así. Y todas las muchachas ¡juuy! Sí él es divino, me trataba de mi amor que no se qué; éramos novios oficiales. Éramos siete viejas, yo era la única que iba con novio, cuando ya salíamos a bailar, y nosotras con novio, ellas todas cariñosas conmigo (...). Él me mandaba cartas, yo le mandaba cartas y hablábamos tan bueno, y yo no era la que hacía cuarto, sino que los dos hacíamos cuarto, tapándonos ahí, y como a veces ya mi papá no iba, ya éramos grandes, él iba a pedir permiso a cada una de las compañeritas, que si dejaban salir a Ximena, a Amanda, a Yeinera, a Heidi, (...) Uno sentía como aayyy yo quiero hacerlo pero no, jajajajaja ahí chévere. (...) Sí varias veces, fue bonito, para mi fue muy bonito, como te dije fue paso a paso, primero las caricias del man, en el pelo, en la cara, después más fuerte, fueron así sucesivamente, no fue todo junto, fueron así sucesivamente, no fue todo junto. (...) Entonces intentamos como a hacer, pero no lo hacíamos, hasta que un día él dijo hagámoslo, pero yo no quiero (...) y ya como en el corredorcito yo ponía la grabadora, no alcanzaba a escuchar ninguna bulla dentro de mi casa, y yo cogí, entonces que hacemos, uno encima del otro pero no hubo penetración (...) No pues uno encima del otro, caricias fuertes (...) yo lo tocaba y él me tocaba al mismo tiempo. Chévere y eso se fue dando paso a paso, fue hermoso (...) lo decidimos un día (Carmela)

Este relato muestra cómo en las generaciones indígenas más jóvenes, y sobretodo aquellos sectores que ingresan a las universidades en las ciudades, los procesos de vivencia de la sexualidad y de descubrimiento del yo, aun en los territorios de origen, son ya muy diferentes a los de las mujeres más pobres de la región.

Eso fue cuando yo... después de que terminé el bachillerato, tuve la oportunidad de conocer a un chico de mi comunidad y pues ahí fue como la primera atracción, de cómo ese noviazgo de niños, fue una relación muy bonita y pues que no duró mucho tiempo, fue una cosa de cinco meses nada más y ya. (*Fernanda*, mujer Misak, originaria de Silvia, Cauca)

La aparición de una etapa de “enamoramiento”, por fuera del tradicional amaño, es muestra de nuevas configuraciones subjetivas de las mujeres que empiezan a concebir de manera diferente su propia feminidad, dando cuenta de las aceleradas mutaciones que se han dado en las normas y controles de la comunidad. Esto sin duda está asociado al postergamiento de la “juventud” que es a fin a los procesos de expansión del sistema educativo aun entre los sectores más subordinados de la sociedad regional, que en el caso de las mujeres indígenas urbanas contemporáneas, dan cuenta de transformaciones de las condiciones sociales y culturales de re-producción de las sociedades indígenas norte caucanas y de manera particular de las mujeres.

Sin embargo, en el caso de las experiencias erótico afectivas, más allá de la expansión de su trama y espacio de la sociabilidad, aunque produce cambios considerables en estas mujeres, son algunas veces muy traumáticas y denotan las formas de subordinación asociadas a la dominación masculina en la relación entre los sexos y la organización del parentesco, no siendo así un garante de transformación sustancial de las relaciones con los hombres.

(...) (*¿Desde qué momento escuchaste hablar de qué era un orgasmo?*) No mira que no, yo vine a conocer un orgasmo después de, o sea, yo creo, considero que yo tuve orgasmo con G., no todas las veces, pero yo creo porque lo sentí, pero o sea yo no sabía que se llamaba orgasmo. Con H. nunca lo tuve. (*¿Y digamos cuándo sentías eso?, ¿cómo se llamaba?, ¿qué pensabas?*) Eran los momentos más bonitos del mundo (risas). Sí porque yo

sentía un relajamiento, o sea todos los músculos como que aaaaahhh (risas) eso ay chevere. (*¿Y podías contarle a él que algunas veces lo sentías y otras veces no?*) No, nunca hablábamos así, o sea más hacíamos que hablar de todo (risas). (*¿Y con H, pudiste sentirlo?*) Orgasmo, no, yo siento que hasta llegue a fingirlos. (*¿Muchas veces?*) Ay no con H no, como unas dos (risas). (*¿Nunca sentiste que tuviste un orgasmo?*) Con H., no. No ve que era mi esposo. (*¿Y porque?, ¿qué pensabas de eso?*) Hay mira que yo a él lo puse sobre la mesa, o sea, cuando yo sentía, o sea apenas empezando la relación, yo dije no, yo acelere esto, yo no necesito tener placeres con él tan temprano. Cuando ya nos fuimos a vivir yo llegue llorando, cuando yo llegue a la casa de él, yo al otro día me puse a llorar, porque yo no quería vivir con él, o sea yo nunca lo dije, pero yo me sentía obligada a vivir con él pero pues por estudiar, porque mi papa no me estaba apoyando, mi papa económicamente me dejó de apoyar y ya había conseguido marido ya pa' que, mi papa ya no me iba a apoyar. Y mi papa se libera cuando ya tiene marido, es lo mejor para él. Entonces H. era como mi sustente económico. (*¿Su esposo le reclamaba que no fuera sensual con él?*) ... Yo, como así que sensual, me dijo: 'vos no me recibís con colitas', como con cacheteros así como hacen acá, como las películas, o sea, que seducir a alguien y esas cosas, él me decía que yo no era así. Entonces eso me comenzó, como... yo nunca he hecho eso. Me dijo: 'vos no haces un striptease', yo comenzaba a pensar en... 'vos no mostrás tu cuerpo con libertad' (*¿Él te llegó a decir eso?*) Aja, yo, ¿como así eso de mostrar tu cuerpo con libertad? (...) Más o menos así, pues él quería como que yo entrara y me cambiara en el cuarto, así pues desnuda y pues yo no veía necesidad de hacer eso, yo me podía cambiar perfectamente con la toalla ponerme toda la ropa interior encima de la toalla, yo no tenía que andar desnuda por ningún lado. (*¿Y él te decía que no, que eso no le gustaba?*) Sí. Como que no tenía esa libertad. (*¿Y porque tampoco te gustaba mucho...?*) Pues yo no veía necesidad, para que andar desnuda por ahí (risas). (*¿Pero*

te parecía muy raro que el te dijera eso?) Tendría su problema (risas) entonces me decía eso, yo 'pero si no me gustan las faldas', me decía, 'usted porque no usa faldas', porque no, porque no me da la gana. Pero sí uso shores (sic), uno aquí sale a la calle, aunque sea a la tienda, uno sale en shores (sic) y a él no le gustaba que yo saliera en shores (sic) y yo ay pero a mi me encanta los shores (sic). (¿Y por qué te decía que no andarás en shores?) Que porque la gente, los morbosos. (¿Era muy celoso?) Más o menos, sí bastante. Creo que sí. (Carmela)

Esta segunda experiencia con su esposo, un hombre un poco mayor que ella que “*era de aquí de Cali*”, contrasta con su primera relación mucho más idealizada “más bonita” y siendo más joven en Miranda con su primer novio. Sin embargo, señala las condiciones en las cuales algunas mujeres universitarias reproducen su lugar de esposas y amantes, sometidas a los designios masculinos para “poder estudiar”, y que resulta una situación de tensión porque enfrenta a las jóvenes indígenas a nuevas relaciones y construcción de alteridades que le significan prácticas sexuales que le son ajenas a la vida del resguardo.

La experiencia de Felisa fue en Cali con un compañero de estudios secundarios de la jornada nocturna en la que culminó su secundaria, y con quien, según nos lo relataba, sostuvo un par de relaciones coitales en la casa de su compañero durante dos domingos, justo en su días de descanso, que además habían sido hasta el momento sus únicas experiencias. Ella misma nos afirmó con algo de temor que aún conociendo de algunos métodos anticonceptivos ella prefirió detener sus relaciones con él porque no se estaba “cuidando”.

(...) (¿Y a qué edad tuviste tu primera relación sexual?) A los 19 (¿Con el costeño?) Sí (risas). (¿Y cómo fue?) Digamos que, la primera vez uno se siente como rara. (¿Por qué?) (Risas) (¿Te da pena hablar un poco?) No, para nada, sino que... no lo normal una mujer (¿Pero qué sentiste?, ¿qué esperabas de él?) Digamos que de pronto uno espera más de una persona,

pero digamos que uno se siente... no tan enamorada no estaba, me gustaba nada más, entonces que es otra cosa. Yo, sí me gustaba el pero nada más, pero no enamorada de él. (...) Ah pues si él quería, pues yo también quería y nada más. (*¿Pero esa primera vez cómo fue?, ¿él te dijo 've yo quiero'?, ¿o no te dijo nada...?*) No, sino que él después dijo que no obligaba tampoco, que no podía obligar ni nada de eso. Yo le dije que no hay ningún problema ni nada de eso. Y así paso lo que tenía que pasar. (*¿Y te gustó?*) Sí. (*¿Querías que volviera a pasar?*) Si pero como le digo él se fue ya. (...) (*¿Y esa primera vez dónde fue?*) Allá en la casa de él (...) No, ni me gustaba porque yo pocas veces digamos dos veces nada más, porque a lo ultimo no quería arriesgar mucho por eso, como no se estaba cuidando ni nada de eso, entonces me quedaba difícil. (*¿Sólo tuviste dos relaciones con él?*) Sí, muy seguidas nada más (...) El otro domingo nada más (risas), de ahí si no paramos en nada más (...) (*¿Tu querías finalmente?*) Sí yo quería, nada más. (*¿Y bueno, cómo recuerdas eso fue placentero?*) (Risas) Fue un placer más que todo (*¿Y fue sin condón, sin preservativo?*) Con preservativo (*¿Y por qué tenías miedo entonces?*) Tenía miedo a todo, no sé, yo no quería estar, no sé, de pronto me gustaban otros muchachos ahí pero esa por molestar nada más, yo quería andar mi mundo y todo el tiempo pasando con él porque él no conocía y él es de por allá no conocía bien. (*Felisa.*)

La entrevistada culminó sus estudios en la ciudad y fue allí donde dice aprendió sus conocimientos más fundamentales sobre la sexualidad, además de las conversaciones sostenidas con su patrona que es una enfermera, y que le había indicado algunas veces cuidados sobre su cuerpo haciéndole énfasis en evitar un embarazo mientras estuviera trabajando. Este tipo de prevenciones son semejantes a las de las familias indígenas para con “las que se van”, pues muchas de ellas regresan al resguardo con “la barriga hinchada y sin quien responda”, como nos lo advertía la coordinadora del Cabildo de la familia en el Resguardo de Toribío. Felisa no encontró manifiesta una preocupación trascendental en, por

ejemplo, haber perdido la virginidad, o que haya sido con el hombre equivocado, aunque *“de pronto me gustaban otros muchachos”*, más porque *“él no se estaba cuidando”*, demandando implícitamente el uso del condón por parte de su compañero, uno de los métodos de anticoncepción moderno más eficaces, dando prioridad en su propia reflexión a *“terminar el bachillerato”* y *“entrar a la universidad”*, clara evidencia de cómo en los contextos urbanos ocurre en las subjetividades de las mujeres indígenas tensiones y transformaciones importantes en torno al auto-conocimiento de sí y del cuerpo femenino en un claro contexto de compleja modernidad.

La experiencia urbana de las mujeres es a la vez una experiencia de reconocimiento de la identidad étnica, y un proceso de reinención de sí. Carmela relata bien cómo en la ciudad y en sus experiencias ha percibido una diferencia entre ella como mujer indígena y otras mujeres y hombres a quienes señala como *“mesticitos”*. Ese reconocimiento es muy importante en el proceso de establecerse en la ciudad porque le resulta fundamental en el significado que establece del tipo de relaciones que aquí mantiene.

(...) Sí es como un juego, por así decirlo es un juego, gestual, o sea hablamos, podemos decir una palabra pero en esa palabra estamos diciendo mucho, o yo lo siento así, o una sonrisa estamos diciendo mucho. Por lo menos nosotros en el cabildo con los muchachos que yo conozco es muy chévere porque siempre estamos recochando, entonces dice: ‘vamos ya para casa’, y yo digo: ‘vamos ya’, cuando yo digo vamos ya, ellos saben que yo les estoy diciendo que jamás estaré con ellos. Y estamos en esa recocha: ‘ay esta haciendo un calorcito mas rico’, y el otro dice: ‘sí y estoy solo en la casa’, entonces yo le digo, así pero por recochar: ‘te caigo más tarde’. Pero eso nunca pasa, o sea conmigo nunca pasa. Pero cuando yo quiero estar con alguien, yo pues comienzo, o sea la coquetería de la mujer y después como, vamos a bailar, sonreímos y así cuando él me dice bueno tal y tal, pero primero nos vamos como al besito y por ultimo hablamos de eso o no

hablamos ya llegamos al acto. *(Si es un mestizo o un indígena ¿Cómo cambia la cosa?)* Aquí en la universidad es convencional, es que uno puede estar con alguien ya sea con hombre indígena, entonces yo ya he llegado como en el rolcito ya puede coquetear, ya sonrío, ya se que este me va a llevar. También con un mesticito me da cosa porque que él va a decir que estará pensando esta, que se creerá. Y también el susto porque yo ya sé que ellos piensan en la mujer convencional flaquita, linda, rosadita, y yo como soy (...) Entonces yo a ellos, no es que no les coqueteo nada. *(¿Pero si tú sientes que un hombre así te coquetea?)* Nunca nadie me ha coqueteado nada. Yo sé que yo no soy la mujer convencional y pues no me siento bien por eso (...) pues sí he estado con unos mestizos y sé, por lo menos los de la universidad, es el hecho, ellos sólo quieren estar en la cama y ya, quieren tener relaciones con vos y ya. Y son muy demostrativos, '¡ay que linda estas!', '¡ay te ves bonita!', entonces uno ya sabe para donde se lo quieren llevar. En cambio con el Nasa no te va a decir: '¡ay que bonita!'; te va como a poner una conversa de otra cosa, y ahí uno va llegando y caricia va, caricia viene, confiancita, pero no es tan convencional: 'eres bonita', o 'tan chevere que besas'. En cambio con los Nasa uno va hablando de otros temas, uy que chévere esto, no de nosotros dos, sino de otros temas lejanos o de situaciones que ya vivimos, no como el momento que esta pasando, no. En cambio con los mestizos uno está hablando como del momento o eso es lo que creo yo. (...) Un mesticito que te diga '¡ay que linda estás!', eso quieren estar en la cama. Porque mira que yo he visto las recochas, nosotros recochamos de una manera que a nadie le gusta, yo he visto la cara que hace mi compañera. Por lo menos que día estábamos hablando de sexo, ellos tiran las puyas: '¿como lo hará en la cama?', '¡mas chévere papito!', jua jua, solo risa de ahí no pasa (risas). Y es esa malicia de hablar de eso. (...) si es normal hablarlo. *(¿Tú crees que con un mestizo ese tipo de conversaciones?)* No se darían, porque el man ya dice esta (...) esta quiere, en cambio con ellos no, o yo siento que no, o sea hasta ahora no se me ha

presentado (*¿Pero si lo has sentido con algunos manes mestizos?*) Ya lista, ya te están mirando así. En cambio en el grupo la recocha llega hasta ahí y hasta uno dice: ‘¡no que tal eso!’ (risas) y ahí muertos de la risa y es un dicho y uno puede hablar con un man así: ‘papito entonces, pero dime el tamaño que tal, no, no, no, espere que lleguemos allá, no yo quiero saber el tamaño de una vez, no esperemos que llegue allá. Entonces nos vemos ahorita alas cuatro, a bueno’. Ya muertos de la risa. (*Carmela*)

En el caso de las mujeres la diferencia que ella establece pasa por el reconocimiento de un tipo de cuerpo que es relacionado con *otro* cuerpo, un cuerpo que no soy yo (*“flaquita, linda, rosadita, y yo como soy (...) gordita”* e indígena), pero que la sujeto reconoce producto del espacio social de relacionamiento, en este caso la universidad y en el caso concreto de la disposición de los cuerpos jóvenes universitarios en el mercado erótico, un espacio social de circulación de los sujetos con reglas y estrategias posibles y diferentes. Los cuerpos de las otras mujeres son cuerpos más blancos pero ante todo cuerpos que “se visten bien”, como “gomelitas”, “con blusitas de tiritas”, elementos que muestran la forma articulada en que las diferenciaciones que se establecen están dadas por las desigualdades y distanciamientos de acceso al consumo (la clase) y el reconocimiento étnico-racial y sexual del otro.

La estructuración de las categorías de clasificación que reproducen permiten percibir formas concretas de adaptabilidad en la vida urbana de formas del reconocimiento sexista y racalista semejantes a las de la comunidad de origen: (mestizo/indígena – Mushca/Nasa ... las de afuera/las de adentro – las de la vereda/las del pueblo – las mujeres indígenas del territorio/las que se van) donde se advierte una clara articulación de dichas categorías y la vida sexual de las mujeres.

4.1. Transformaciones de la feminidad y de las concepciones de la maternidad

Ya hemos señalado una tensión constante respecto de la experiencia de las mujeres que salen de sus territorios con el proyecto de la maternidad (los casos de Carmela, Felisa y Tania), hecho que se manifiesta en las características de los hogares indígenas de la ciudad, en las condiciones sociales de reproducción de las mujeres y en las modificaciones de las dinámicas reproductivas. Las transformaciones de sus expectativas y de sus posibilidades en la ciudad las pone como fuera del territorio y de la re-producción de la forma de la maternidad re-creada y experimentada por las mujeres indígenas de los territorios de resguardo.

Aunque las mujeres indígenas siempre “están trabajando, al lado del fogón, pendiente de los hijos y cultivando la chacra”, las mujeres en las ciudades son sujetas de otras dinámicas y espacios sociales, que exigen de ellas su participación y puesta en juego, desde las labores del trabajo hasta sus experiencias en las organizaciones y actividades de orden lúdico.

Fue demorado, porque ya yo tenía diez y seis años, entonces, si uno siempre como que... yo no sé el instinto a uno le dice quién debe ser y quién no, porque a mí de todos los que me gustaban, me gustaban, pero era pensar en que me gustaba para besarlos o para charlar pero jamás llegue a pensar que me gustaría para acostarme. (...) O sea, yo lo conocí a él estando yo de novia de otro, pero me di cuenta que después me estaba gustando más. Y me gustaba mucho porque él era distinto a los otros, era más... como más recatado, yo escuchaba, entre esa edad de los muchachos ellos hablan mucho de que “me parché a fulana, de que esa fulana me dijo”, siempre es alardeando de las otras mujeres, en cambio él no, era muy reservado, es más, yo ni podía saber si tenía novia o si no la tenía porque era... y le prohibía a los amigos que contaran nada, entonces uno como que se llenaba de, uy que será que esconde, que será que tiene, que será que

habla. [!Que misterio!] (...) Porque yo no me hallaba de esa felicidad y yo decía: ¡es él! Es él, yo sé que es él, y es él, y es él. Yo llegue aquí y yo sabía que él iba a venir acá y sí, el vino por la noche y allí nos hicimos novios, nos hicimos novios y empezamos a salir mucho, salíamos a caminar, íbamos al río, íbamos a la loma, pues como no había plata, porque ni él trabajaba ni yo tampoco, los paseos eran de ir a caminar por todos los alrededores. Como a los seis o siete meses de estar en ese cuento de vernos todos los días, aunque a mi mamá no le gustaba, pero ya no podía hacer mayor cosa, entonces fuimos al río de aquí de Montebello y de ahí empezaba a tocarse, que uno se empieza a tocar y empieza a sentir ya, ¡entonces uno se asusta y se viene!. Ya como dos días que ya no quería volver a salir porque no sabía qué era eso y... pero sí sabía a dónde íbamos a llegar, entonces era el miedo. Siempre tuve miedo de un embarazo o sea desde ese instante empecé a pensar un embarazo, un embarazo, un embarazo, entonces como al tercer día volvimos a salir y otra vez las caricias el apretón y eso, entonces yo pensaba: será que sí, será que no, pero había algo que decía que sí, pero otra parte que no, entonces tampoco, o sea hubo como más o menos un proceso de un mes o más de caricias y caricias y... pero uno ni siquiera hablaba de eso, simplemente uno lo hacía pero... Ya entonces más o menos como al mes ya de estar en ese cuento que ya sabíamos que iba a pasar algo y todo eso, entonces él me invito a salir a Cali, fuimos a un parque y allá me dijo “¿a dónde quiere ir?” Entonces yo le dije, a donde quiera, entonces él me miró y me dijo ¿seguro que a donde yo quiera? Entonces le dije, seguro jajaja. Cogimos un taxi, cuando yo vi que el taxi... él le dijo lléveme a tal dirección, cuando yo vi que íbamos a entrar a un motel ¡eso fue un susto horrible! Porque para mí un motel era una cosa, eran... como te digo algo vulgar, algo feo o sea yo relacionaba motel con prostitución eso fue como una idea mía en la cabeza, entonces cuando entramos al motel yo me asusté y me puse pues muy nerviosa, cuando entramos al cuarto peor, estaba yo en un estado de nervios horrible y entonces claro, él intentó

tocarme y todo, yo me enojé me rebeldicé y todo. Salimos, cogimos otra vez un taxi y no hablamos para nada, para nada, no hablamos nada, yo venía asustada, él venía furioso jajaja, porque no había conseguido lo que quería, él estaba con rabia de la plata que había perdido. (...) ya había pasado un mes, mes y medio en ese cuento, entonces estábamos aquí en la casa, él estaba haciéndome visita aquí, porque vivíamos aquí y yo dormía sola, entonces él me dijo, no me acuerdo bien si fue que él me dijo, o yo se lo dije, que podía entrar el cuarto, de eso no me acuerdo, tengo que preguntarle, porque él si se debe acordar, yo soy muy mala para retener cosas así y entonces él entró. O sea, que a la hora del té terminamos... estuvimos tanto tiempo en el monte y tanto tiempo, tuvimos la oportunidad en el otro motel y lo hicimos aquí, y aunque eso me asustaba yo me sentía más tranquila aquí (*Aurora*, mujer Misak, modista, residente en Cali).

Anteriormente se ha mencionado la diferencia significativa del patrón reproductivo de las mujeres indígenas en la ciudad, esto debido al tipo de población indígena que históricamente –no cualquiera lo hace– ha llegado y que ha sido clasificada como producto de un proceso selectivo de migración muy asociado a las dinámicas urbanas de mercado laboral. Pero las transformaciones estructurales de los hogares indígenas en la ciudad son también considerables sobretodo por el predominio de hogares nucleares y por lo reducidos de los tamaños de los hogares, una característica que los diferencia ya de otros grupos sociales aun en la ciudad pero sobretodo de los patrones “tradicionales” de la familia indígena del norte caucana. Una de las modificaciones que salta a la vista, más allá de la reducción cuantitativa, en este caso tiene que ver con el desplazamiento del pico más alto de la parábola de las fecundidades específicas del grupo mujeres de los 30-35 años (donde permanece para el caso de las fecundidades indígenas más rurales) hacia el grupo de mujeres de 25 a 30 años, donde parece establecerse el patrón urbano general.

Aunque ninguna de nuestras entrevistadas tanto en las zonas de resguardo como en las urbes manifestó no querer tener hijos, muchas de ellas, y sobretodo en el caso de las urbanas, sí manifestaron desde haber usado procedimientos de planificación reproductiva hasta el sometimiento a procedimientos quirúrgicos de legrado o consumo de sustancias químicas abortivas. En los relatos aparece la figura del proyecto de maternidad como un proyecto posible y las más de las veces deseable, algo de lo que las madres “no se arrepienten”, pero del que se sabe no será como el de sus propias madres u otras mujeres mayores de la familia más que todo en aquello que tiene que ver con el número de hijos.

El relato de Fernanda, estudiante de últimos semestres de universidad es muestra de cómo se han transformado los mecanismos de constitución de las uniones maritales y de cómo a la vez en las sociedades indígenas del norte del Cauca se han transformado los elementos más “tradicionales” de la organización del parentesco y la construcción de lo femenino en dicho ámbito, no solo modificando entre otras la ritualidad del establecimiento de las uniones (de convenidas a consensuadas) sino también dando paso a la aparición del sujeto femenino como agente importante en la significación de las relaciones amorosas y familiares, sin negar las formas y mecanismos de control que ejerce la comunidad y el entorno cercano sobre las mujeres.

Cuando ya tuve una relación más seria que ya nació mi hija y todo eso fue cuando estaba trabajando en Bogotá, allá conocí al papá de mi hija y ahí fue una relación más larga como de seis o siete años, ocho años más o menos, pero así como le dije que yo había tenido una dificultad y llegando aquí a la Universidad del Valle, cambié, cambiaron las cosas (...) Pues, o sea el papá de mi niña ha sido una persona muy buena, fue una persona muy especial y como que, o sea ese cariño que yo no había recibido, o sea el cariño que recibía de mi mamá era (...) bien como te digo mi mamá nunca me dijo la quiero, o sea eran otras formas de demostrar, no eran en palabra, mi mamá no me decía yo la quiero o una caricia. ¿Sí? Mi mamá nunca hizo eso,

entonces yo sentí todo eso en esa persona, entonces eso fue algo muy bonito y pues ahí como que fue el amor de mi vida y no, pues ya voy a casarme con él, voy a vivir para toda la vida con él, pues las cosas no se dieron de esa manera, entonces fue como la experiencia más bonita y yo lo quise mucho a él y de eso está de prueba mi hija que está conmigo en este momento y yo creo que eso fue lo más bonito de esa relación.

(...) por otro lado en cuanto a la familia, yo creo que la familia es una de las cosas más importantes, aunque yo no me siento con derecho de decir pues que, que tiene que conservarse ni nada de eso. Nosotros ahora más cada vez que conocemos, a parte que nuestra cultura, pues no nos lo permite o está mal visto, más que no permitirlo sino que está mal visto, es eh, es que de pronto ahorita a medida que nosotros más nos preparemos, de pronto nosotros tomamos unas decisiones más consientes ¿no? O sea más, más consientes y si tomamos una determinación, pues nosotros estamos con la suficiente capacidad de (...), de asumirlo, entonces en ese sentido yo creo que si alguien quiere, eehh, estar con una persona, pues si alguien quiere estar con una persona y si las condiciones y su corazón le dice eso pues lo puede hacer, pero yo por lo menos con la experiencia que tuve la primera vez, pues no me arrepiento, no es que no me arrepienta sino que fue algo muy bonito haber vivido con él y todo, pero cuando al conocer otra persona ahí cambiaron las cosas, entonces en ese sentido yo no me siento como en capacidad de decir que tiene que ser con la primera persona que se encuentre, tiene que vivir para toda la vida, yo creo que pues son muchos factores que ahí influyen para poder tomar una decisión de esas (*Fernanda*)

Resulta pues evidente en su relato la aparición de una subjetividad que tiene la “capacidad de decir” si desea o no continuar con una relación afectiva parental más allá del hecho que de tal relación ha nacido una hija, “*de pronto nosotros tomamos unas decisiones más consientes ¿no?*”. No es simplemente el mismo caso que podría presentarse en una poliginia seriada que parece ser

característica de la familia indígena. Aparecen es entonces rasgos de la formación de un sujeto femenino con una autónoma capacidad conquistada de negociar las relaciones afectivas con sus parejas masculinas (“yo creo que pues son muchos factores que ahí influyen para poder tomar una decisión de esas”), de hacerse posible la situación de otras relaciones de tipo afectivas más allá de la “esposa”, reconociendo que “cambié, cambiaron las cosas”. Fernanda vive hoy en Cali con su madre y su hija y comparte una relación amorosa con un joven mestizo próximo a los procesos de organización política indígena en el norte del Cauca.

La movilidad y la transformación de las condiciones sociales y culturales de producción del sujeto pueden modificar más velozmente aun esos destinos establecidos de “vivir para toda la vida”, o retardar en el tiempo la premisa de que “toda mujer debe vivir al lado de un hombre” porque “yo quería estudiar”,

Bueno lo que uno siente pues es emoción, eehh, bueno, con él, yo no sé, era, bueno ¿él por qué me gustaba? Porque... no se era por más, por más confianza, era que todo el tiempo andaba con él para todo lado con él y entonces es, ya como que por la confianza se van dando las cosas. Bueno pues como, bueno, es que, no era porque fuéramos novios, porque fuéramos algo no. simplemente se dio, y el no dijo nada. Bueno eso conforme iba pasando el tiempo y ya después si ya me propuso que fuéramos novios y si, si fuimos novios, pero lo que el quería era buscar una esposa y yo no quería, yo quería estudiar, entonces él, ya por esa razón se terminó porque él quería una esposa y él se consiguió una esposa. (*Tania*)

Estas ‘nuevas’ situaciones que vienen experimentando las mujeres más jóvenes que han salido recientemente del territorio de resguardo generan dinámicas de solidaridad entre las mujeres a la vez que mecanismos de control sobre sus propios cuerpos. En sus comunidades son una preocupación para las autoridades indígenas porque sus jóvenes mujeres se están yendo y porque vuelven embarazadas; al igual que para sus familias, aunque en varios de los casos

encontrados ellas se constituyan en redes de apoyo económico para el grupo familiar o la educación de los hermanos en el territorio de origen; para las mujeres de las organizaciones de trabajadoras del hogar en la ciudad es también importante porque saben que eso les significa el retorno a sus territorios en duras condiciones y por los constantes temores que a veces tienen por el tipo de hombres con que se pueden establecer relaciones en los sitios de esparcimiento los días de descanso, pues han recibido denuncias de hurto y abusos sexuales contra ellas.

En ese mismo sentido debe percibirse la premisa de *“estudiar antes de haber cometido”* que relataba Vicky, para el caso de las estudiantes universitarias, o *“que me porte juiciosa, ahorita quiero estudiar”*, que decía Felisa, para observar como el control sobre el cuerpo de las mujeres de sectores subordinados que llegan a la a la ciudad y en particular a la universidad esta mediado por el asedio que le significaría embarazarse para poder continuar sus estudios y de lo cual muchas veces termina dependiendo su estancia en la universidad, o en el caso de las jóvenes indígenas, hasta de su permanencia en la misma y el obligado retorno a su territorio con su proyecto de “ser profesional” frustrado.

En el caso de otra de las estudiantes entrevistadas, ella relataba como debió salir del territorio por amenazas contra su vida por parte de la guerrilla por haber sostenido relaciones de noviazgo con un joven indígena que había sido incorporado al Ejército Militar en la zona. Esta situación había truncado su relación con el joven con quien aspiraba “hacer una familia”.

no, él no era soldado, el se metió al ejército. Cuando se metió al ejército la guerrilla le dijo: “sabe que, lárguese”, y le sacó a toda la familia. Yo me enamoré de un hombre común y corriente. Y cuando yo vine y lo busqué a las dos semanas, me dejó. Y me dijo: “yo no puedo responder por usted”. Yo quería que me dijera que los dos juntos podíamos salir adelante, yo no quería que me mantuviera, pero me dijo que no ... a mi me dio muy duro

El conflicto social armado que se ha desencadenado de manera aguda en el último medio siglo es otro de los antecedentes fundamentales para comprender las transformaciones de la estructura familiar de los sectores más subordinados de la región del suroccidente colombiano. Las dinámicas de la guerra son aún más radicales en las formas de ruptura de la re-producción de las fuerzas sociales de construcción del sujeto indígena y por tanto para el movimiento indígena significa una de sus proclamas más importante, la solución política a dicho conflicto como respuesta ante la agresión de todos los actores sociales y sobre el control de los recursos naturales

De manera indefinida, las transformaciones sobre los sujetos (las feminidades) indígenas vienen tanto de 'adentro' como de 'afuera'. Resulta insospechado tratar de comprender la lógica del azar, sin embargo una de las transformaciones que articula muchos de los significados de la salida de las mujeres tiene que ver con la pérdida de las "re-productoras del orden indígena", las representantes de "*La Pacha Mama*", de las que se aprende "al lado del fogón". Hay entonces una cierto *continuoum* entre la idea de 'mujeres indígenas' y 'las que se van', que se expresa como extensión del 'mundo indígena' y como distante del 'territorio'.

5. CONCLUSIONES.

La producción de la ciudad, desde su poblamiento hasta su formación significativa, se nos presenta como un proceso propio de una identidad urbana única que define al sujeto. Una mirada más detenida de las biografías urbanas que ponga énfasis en el desarrollo de una forma específica de subjetividad asociada a procesos compartidos de sociabilidad y socialización, permite de manera concreta reconstruir parte de la experiencia y del proceso social -lleno de tensiones del yo- de lo que se ha tejido como una posible pero más amplia y diferenciada identidad urbana.

La formación de un espacio regional desde la formación del departamento del Valle del Cauca a principios del siglo XX, muestra de manera más clara las influencias y los múltiples flujos que discurren a lo largo de la zona comprendida por el sur del departamento del Valle y el norte del departamento del Cauca y donde Cali aparece como polo urbano de recepción y transmisión.

La presencia de las poblaciones indígenas nacionales en las ciudades de Colombia es una realidad social y cultural manifiesta de manera considerable durante el siglo XX. El caso de Cali es solo la muestra de un proceso sostenido en su formación urbana reciente. Es decir la relación de poblamiento y de significación de la ciudad ha sido llevada a cabo también por segmentos de población de las regiones consideradas más 'indígenas' o más 'tradicionales'. Su reconocimiento es fundamental para la comprensión de nuestro pasado, para la distinción del esfuerzo de los pobladores urbanos y para el análisis de la formación de la cultura popular de la ciudad.

Este proceso, que no ha sido fácil ni mucho menos, ha forjado procesos concretos de construcción de organizaciones de tipo cabildo comunitario multiétnico en los

albores del nuevo milenio. Organizaciones que expresan unas condiciones históricas de formación y una correlación de fuerzas específicas en la región. La importancia del Movimiento Indígena en la política electoral de la región en los 20 últimos años así lo confirman. Pero en una situación ambivalente porque ese fortalecimiento organizativo y político-cultural se ha desarrollado en un ambiente de conflicto armado y presión por los recursos de sus territorios ancestrales, situación que ha hecho mutar de manera considerable la vida de las comunidades y que ha sido una presión adicional que los viene expulsando de sus territorios. Las organizaciones, que han obtenido un respaldo en la ciudad, sin embargo no logran cobijar dentro de sus actividades, reivindicaciones y estrategias colectivas de reproducción de la política étnica, a todos los que salen desterrados desde los territorios. Las mujeres que han llegado a trabajar en los servicios domésticos de sectores de clase media y alta de la ciudad a falta de oportunidades en sus territorios y espantadas por las dinámicas de la guerra, son solo un buen número de ellas.

Muchas de ellas, jóvenes entre 15 y 25 años, tienen una experiencias de juventud muy diferentes a las de sus congéneres en los territorios de origen, sobretodo en los que tiene que ver con la formación de la identidad de clase, en la construcción de su feminidad, en la “puesta en juego” de estrategias de resistencia y adaptabilidad que re-hacen la etnicidad (como en el caso de Grupo de Mujeres Trabajadoras del Hogar Miryam Janeth Tacán), y hasta en la manera de construir su placer y goce sexual. Aparecen en sus relatos formas e interpretaciones que se atreven a desafiar el orden sexual, y en el caso de las mujeres que regresan a los territorios de origen se despliegan estrategias concretas junto con otras mujeres para aplicar justicia con perspectiva de género.

Entendemos que estas transformaciones son un reflejo de procesos más amplios de transformación de la vida social, cultural y colectiva de las sociedades regionales en el territorio nacional. Las relaciones interétnicas son claves en la

transformación del reflejo y lo reflejado, y “la cuestión de la juventud” es claramente un indicador acertado de tales cambios.

Precisamente por la cuestión de la juventud y las diferencias y desigualdades generacionales, la sexualidad, que es un reflejo de la sociedad, se pone en cuestión y plantea una dimensión muy particular pero llena de riquezas culturales de la ocurrencia de tales cambios. Las transformaciones en las relaciones de género de las comunidades indígenas de los territorios de resguardo y las que habitan las ciudades, tanto como las que se establecen en las ciudades con hombres y mujeres no indígenas, muestran el nivel relativo del distanciamiento y permiten encontrar las formas diferenciales de imposición del dispositivo y las jerarquías sexuales y étnico-raciales. Se trata pues de poner de plano las fronteras de lo indígena por fuera de los marcos que lo sostienen, si se quiere en su dimensión más performática.

El modelo de la familia indígena Nasa y Misak se ha transformado radicalmente ya desde hace algún tiempo, pero el fenómeno de importante salida de mujeres de los territorios es un indicador de la transformación de la figura específica de la mujer dentro de la familia y como re-productora de la comunidad. Su reclamo ante la situación en la cual “antes le escogían marido a uno”, muestra aun dentro de las mujeres (sobre todo las de las cabeceras municipales) de la región nororiente del Cauca, una transformación radical de la manera de concebir la vida con una pareja y por ende de la construcción de una identidad sexual.

En el caso de las visitas de campo a los sitios de esparcimiento del día domingo de muchas de las trabajadoras del hogar en la ciudad, pudo evidenciarse como las jovencitas tejen las más de las veces sus primeras relaciones erótico-afectivas con hombres no indígenas. Como se notó, las formas de la coquetería se despliegan en un juego de jóvenes aprendices, por fuera de los controles y referentes de los “mayores” y de la comunidad.

Aun más, las dinámicas que se tejen al interior de la formación del Movimiento Juvenil Indígena Alvaro Ulcué, son novedosas para la vida en los territorios de resguardo. Hay allí la formación de un importante grupo de jóvenes que ha vivido los últimos treinta años en un ambiente de transformación de los pilares más básicos de la vida social de sus comunidades, siendo ellos mismo el resultado de ello. Y precisamente las situaciones de encuentro con jóvenes indígenas de otros lugares de la zona del mismo pueblo indígena o indígenas de otros pueblos -en el caso de los estudiantes universitarios que participan en encuentros nacionales indígenas- se constituyen en experiencias concretas de intercambio intra e interétnico que también pone en cuestión el mundo de los sexos dentro de la cosmogonía indígena: como cuando se habla del noviazgo de un-a Nasa con un-a Guambiano o como cuando se tiene la oportunidad de comparar los “usos y costumbres” de una sociedad como la Wayuu y su específica matri-focalidad.

Para el caso de nuestras entrevistadas todas manifestaron ser heterosexuales y haber establecido relaciones de ese tipo. Sin embargo la manera misma de construir al hombre que se desea es ahora diferente para las jóvenes indígenas en la ciudad. Mientras en la comunidad prima la figura de un hombre que tenga la posibilidad de proveer una familia mediante el trabajo de un pedazo de tierra cada vez más escaso, en la ciudad aparecen en los relatos comparaciones entre las maneras de ser de los hombres Nasa y Guambianos con la forma de ser de los hombres negros o blanco-mestizos. Por un lado los hombres indígenas de los territorios de resguardos son clasificados como “callados”, en contraposición a la figura del hombre blanco-mestizo que es calificada como de “cariñoso” y “conquistador”.

Esas diferenciaciones muestran las estructuras de clasificación sexualizadas de la etnicidad y la raza, y plantean formas del deseo que escapan a las formas de control de la sexualidad que se les establecen a las jóvenes en la comunidad. Por

ejemplo, en el caso de las mujeres vinculadas a los procesos organizativos (Felisa) la figura masculina de referencia como el hombre con quien desea hacer una familia es el hombre Nasa, pero advierte, que no sea un “Nasa borracho”, en clara recriminación a los hombres de la comunidad que exceden el consumo de licor (chicha para el caso de los campesinos de las veredas) y que es fuente de muchos de los problemas ‘nuevos’ de la familia Nasa, donde se cuentan los maltratos físicos contra las mujeres y los hijos, según no lo referían las autoridades tanto del Programa de Mujer como del Cabildo de la Familia en Toribío.

De esta manera para muchas de las jóvenes que salen de los territorios, aun siendo parte de dinámicas organizativas y de movilización identitaria en la ciudad, su experiencia sexual se vé modificada y transformada respecto de los referentes comunitarios y “puesta en juego” de formas diferenciadas. El caso de la soltería hasta pasados los veinticinco años empiezan a ser vistos como contradictorio con la experiencia de familia y de fecundidad de las mujeres mayores en la comunidad, sin embargo, en los relatos y la elaboración discursiva de sus estrategias de subsistencia y permanencia en la ciudad aparece como una ‘elección’ racional respecto a la situación que les significaría quedar en embarazo en la durante este momento.

Y aunque el así llamado madresolterismo en la zona Andina no le es nuevo, las condiciones sociales del las madres solteras de sectores populares urbano son muy diferentes a las de la vida comunitaria, pues mientras en una se despliegan indistintas formas de solidaridades parentales que dan paso a la formación del niño o niña indígena campesino, en la ciudad, lejos de la familia, las condiciones de formación del niño o la niña y la forma de asumir la maternidad misma (por ejemplo de las trabajadoras del hogar) se hacen en condiciones muy ajenas a las propias y las más de las veces contradictorias con los patrones tradicionales. O los niños viven con sus madres en las ciudades o se quedan al cuidado de las

mujeres de la familia en las zonas de origen a donde las madres envían recursos monetarios para su mantenimiento. Ambos casos fueron registrados tanto para mujeres que están estudiando en la Universidad como para mujeres que están trabajando en el servicio doméstico, señalando cambios sustanciales respecto del modelo tradicional tanto de la mujer Nasa como Guambiana.

En la ciudad las mujeres llegan a negociar formas de las relaciones con sus parejas que se presentan como más equitativas que en los casos y las situaciones encontradas en las zonas de origen. En sus relatos hay atisbos de formas aunque aún subordinadas de la construcción del erotismo y el placer como una dimensión específica de sí mismas. No se trata de decir simplemente que en las ciudades la situación de las mujeres es mejor, o que la tradición es machista, tanto como que existen procesos objetivos que se desarrollan en las mujeres indígenas que han llegado a la ciudad que transforma la relaciones entre los sexos: las mujeres planean tener menos hijos que los acostumbrados por sus generaciones anteriores y algunas otras de ellas se han ido de los territorios o han roto sus relaciones maritales rompiendo de esa manera con la cadena de violencias que se les impone por la dominación masculina. Estos procesos están intrínsecamente relacionados con las transformaciones acaecidas en las sociedades indígenas tanto como con el proceso de constitución de las urbes modernas en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOFF, Linda M. (2006). *Visible identities. Race, gender, and the self*. New York: Oxford.
- ALONSO, Julio Cesar y LOTERO, Ana María (2006) *10 Años de Ley Páez*. Cali: CIENFI- Universidad ICESI, 95p. Disponible en: http://www.icesi.edu.co/leypaez/contenido/pdf/libro_ley_paez.pdf
- BARABAS, Alicia (2000) “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en: *Alteridades*, Vol. 10, núm. 19: pp. 9-20
- BERMÚDEZ, Rosa y VAN DER HUCK, Felipe. (2007). *El trabajo en Drypers Andina de Colombia: firma global-producción local*. 17p. [Versión Preliminar Mimeografiada]
- BOETSEN, Jelke (2008) “Narrativas de sexo, violación y disponibilidad: raza, género y jerarquías de la violación en Perú”, en *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Universidad del Valle – CLAM, pp. 199-219.
- BOURDIEU, Pierre (2000) *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- _____ (2004) *El baile de los solteros: la crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1990) “La juventud no es más que una palabra”, en: *Sociología y cultura*. México: Conaculta-Grijalbo. pp. 163-173.
- CAMPO, Ary (2003) *Montonera, deserciones e insubordinaciones. Yanaconas y Paeces en la guerra de los Mil Días*. Cali: Secretaría de cultura y turismo municipal – Archivo histórico de Cali
- CASTILLO, Luís C. (2007) *Etnicidad y Nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Cali: Editorial Universidad del Valle.
- CASTILLO, Luís C. y CAROU, Heriberto (2002) “Reinvención de la identidad étnica, nuevas territorialidades y redes globales: El Estado multiétnico y pluricultural en Colombia y Ecuador” en *Sociedad y Economía*. No. 3, pp. 9-20

- CASTILLO, Luís C.; GUZMÁN, A; HERNANDEZ, J.; LUNA, M. y URREA, F. (2010) *Etnicidad, acción colectiva y resistencia. El norte del Cauca y el sur del Valle a comienzos del siglo XXI*. Cali: Programa editorial Universidad del Valle, 193-302
- CHANEY, Elsa M. y GARCÍA CASTRO, Mary. (Editoras) *Muchacha / cachifa / criada / empleada / «empregadinha» / sirvienta y... más nada. Trabajadoras del hogar en América Latina y el Caribe*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- COLLINS, Patricia H. (2005) *Black sexual politics: African Americans, gender and the new racism*. New York: Routledge.
- DAVIS, Angela Y. (2005) *Mujeres, raza y clase*, Editorial Madrid: Akal.
- De CASTRO GOMES, Sueli (2007) “A mobilidade do trabalho na metrópole: as mulheres cafezeiras no centro de abastecimento da cidade de São Paulo”, en: *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Número 14 - Femmes latino-américaines et migrations , Documento en línea. Consultado el 13 de septiembre 2008: <http://alhim.revues.org/document2052.html>.
- DE DIOS HERRERO, Mariana. “El trabajo de las empleadas domésticas: entre lo doméstico (privado) y lo asalariado (público)”. *Aljaba* (Luján). jan./dez. 2006, vol.10, pp.157-174. ISSN 1669-5704.Documento en línea. Consultado el 13 de septiembre: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-57042006000100010&lng=pt&nrm=iso.
- FINDJI, María Teresa y ROJAS, José María (1985). *Territorio, economía y sociedad Páez*. Cali: Universidad del Valle.
- FOUCAULT, Michel (2007) *Historia de La Sexualidad. 1 - La Voluntad de Saber*. México: Siglo veintiuno editores.
- GARCÍA, Clara Inés (2003). “Enfoques y problemas de la investigación sobre territorios de frontera interna en Colombia”, en: Clara Inés García (comp) *Fronteras. Territorios y Metáforas*. Medellín: Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia – Hombre Nuevo Editores, pp. 47-60.

- GARCÍA, Mary (1993). “¿Qué se compra y que se vende en el servicio doméstico?. El caso de Bogotá. Una revisión crítica”, en: CHANEY, E. et al. (ibid.).
- GARCÍA, Mary (1979) *Migración laboral femenina en Colombia*. Bogotá: Ministerio de trabajo y seguridad social-Senalde y PNUD / OIT. 287 pp.
- GIDDENS, Anthony (2000). *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones Cátedra
- _____ (1991). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Ediciones Península.
- GIL R., Angela María (2005). *Tejiendo la vida universitaria en la capital: nuevos dilemas de la mujer indígena contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales.
- GODELIER, Maurice (2000) *Cuerpo, parentesco y poder: Perspectivas antropológicas y críticas*. Ecuador: Abya-Yala, pp. 55-89.
- GOLDSMITH, Mary (2007) “Disputando fronteras: la movilización de las trabajadoras del hogar en América Latina”, en: *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Número 14 - Femmes latino-américaines et migrations, Documento en línea. Consultado el 13 de septiembre 2008 <http://alhim.revues.org/document2202.html>.
- GOFFMAN, Erving (1981) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- GOFFMAN, Erving (1986) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia (2000) *Familia y cultura en Colombia: tipologías, funciones y dinámica de familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- HERNANDEZ C., Aida (2001) “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en: *Debate Feminista*, Año 12, Vol. 24-Octubre, pp. 206-230. Documento en línea. Consultado el 10 de

diciembre de 2010 en: http://historia.ihnca.edu.ni/ccss/dm documents/Bibliografia/CCSS2009/adicional/Entre_el_etnocentrismo_feminista.pdf

- KUZNESOF, E (1993) "Historia del servicio doméstico en la América hispana (1492-1980)", en: CHANEY y GARCÍA CASTRO (*Ibid*), pp. 25-40 pp.
- McDOWELL, Linda (2000) *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Ediciones Catedra – Universitat de València / Instituto de la Mujer.
- MARIÁTEGUI, José C. (1996) [1928] "El problema del indio", en: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Ediciones ERA
- MARTINEZ G., Ciro L. (2006) *Las migraciones internas en Colombia. Análisis territorial y demográfico según los censos de 1973 y 1993*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia
- MOTTA, G. Nancy (2004) "Con chirimías, lanas y medicinas: hombres y mujeres indígenas reinventando el cabildo en la ciudad", en: Gabriela Castellanos (comp.) *Textos y prácticas de género*. Cali: Manzana de la discordia editores, pp. 155-196.
- _____ (2010) *Familias y sexualidades indígenas andinas (Nasa y Guambiana) en transformación*. Documento mimeografiado, 23 págs.
- MOTTA, G. Nancy, POSSO, Jeanny. (2007) *Hacia el reconocimiento de una identidad indígena urbana en Cali*. Estudio etnológico de las comunidades indígenas ubicadas en el municipio Santiago de Cali: Kofan, Guambiana, Quichua, Inga, Yanacona y Nasa. Alcaldía Santiago de Cali/Ministerio del Interior y de Justicia-Dirección de Etnias/Fundación General de Apoyo a la Universidad del Valle: Santiago de Cali.
- NAGEL, Joane (2003) *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- LEON, Magdalena (1993). "Trabajo doméstico y servicio doméstico en Colombia", en: CHANEY y GARCÍA CASTRO (*Ibid*), pp. 281-302

- PACHÓN C., Ximena (1987) *Los Páez. Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- _____, (1992) “El Nasa Yuwe, o la lucha por la supervivencia de una lengua dominada”, en: *Lenguas y Sociedades Amerindias. El ejercicio de las lenguas agráfas en Colombia*. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- _____, (1996a) “Los Guambianos y la ampliación de la frontera indígena”, en: Chantal Caillavet y Ximena Pachón (comp.) *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*. Santa fe Bogotá: Instituto francés de estudios andinos - IFEA / Instituto Amazónico de investigaciones Científicas, SINCHI / Universidad de los Andes, pp. 309-314.
- _____, (1996b) “Los Nasa o la gente Páez”, en: François Correa Rubio (coord.) *Geografía Humana de Colombia. Región Andina Central. TOMO IV, VOLUMEN 2*. Instituto colombiano de cultura hispánica: Bogotá, 87-150.
- PILLIMUE, Norma (2003) *Mujeres Paeces tejiendo procesos de resistencia dentro de la resistencia*. Tesis de grado para optar al título de Trabajadora Social. Cali: Universidad del Valle.
- PINEDA C., Roberto (2000) “Estado y Pueblos Indígenas en siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991”, en: *Revista Credencial Historia*, edición 146, Bogotá.
- PARÍS P., María Dolores (2007) “Relatos de vida de mujeres indígenas en Estados Unidos: subjetividades, género y etnicidad”, en: *Amérique Latine Histoire et Mémoire*, Número 14 - Femmes latino-américaines et migrations, Docuemnto en línea. Consultado el 2 de septiembre de 2008. URL: <http://alhim.revues.org/document2362.html>. Consulté le 14 septembre 2008.
- PERAFÁN S., Carlos (1995) “Sistema jurídico Páez”, en: *Sistemas jurídicos Paez, Kogi, Wayúu y Tule*. Instituto Colombiano de Antropología – COLCULTURA: Bogotá, pp. 45-118.
- PERRIN, Michel (1977) *El camino de los indios muertos*. Caracas, Monte Ávila.

- POSSO Q., Jeanny L. (2008a) *La inserción laboral de las mujeres inmigrantes negras en el servicio doméstico de la Ciudad de Cali*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle: Cali.
- _____ (2008b) *Indígenas en la ciudad: etnicidad y estrategias de supervivencia en Cali*. Informe Final de Investigación, Cali: Departamento de Ciencias Sociales. Mimeografiado.
- PROYECTO CIDSE / UNIVALLE - DANE - AFROAMÉRICA XXI (2010) *Caracterización sociodemográfica del municipio de Santiago de Cali en cinco conglomerados urbanos y uno rural como apoyo a lineamientos de política para las poblaciones afrodescendiente e indígena*. Informe final. Documento mimeografiado.
- QUINTÍN, Pedro (2008). *Perspectivas sobre la conyugalidad. Una revisión bibliográfica*. Documentos de trabajo, No. 107. CIDSE-Universidad del Valle: Cali.
- RADCLIFFE, Sarah A. (2008) “Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género”, en *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Universidad del Valle – CLAM, pp. 105-36.
- RAMIREZ, María C. y URREA, Fernando (1989) “Dinámica etnohistórica sociodemográfica y presencia contemporánea del curanderismo ingano-kamtsá en las ciudades colombianas”, en *Curanderismo*, Primera parte, Serie Memorias de eventos científicos - V Congreso Nacional de Antropología, Bogotá: ICFES, pp.181-234.
- RAPPAPORT, Johanne (1980) *El país Páez, los pasos en la formación de un territorio*. Fundación Investigaciones Arqueológicas. Banco de la República: Bogotá.
- _____ (1981). "Mesianismo y las transformaciones de símbolos mesiánicos en Tierradentro", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXIII, Bogotá.
- _____ (1986) “Escudriñando el pasado y el presente Páez”, en: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Vol. 23, núm. 8. Bogotá. Banco de la Republica.

Comentario a la obra de Findji y Rojas (*op. cit*), Tomado de:
<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti4/bol8/escudri.htm>

- RAUSCH, Jane (1996) "Fronteras en crisis: la desintegración de las misiones en el extremo norte de México y en la Nueva Granada, 1821-1849", en: *Boletín cultural y bibliográfico*, Vol. 33, núm. 41. Banco de la Republica: Bogotá.
- SIMMEL, George (1986). "La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad", en: *Sociología, 2. Estudios sobre las formas de socialización*. Alianza Editorial: Madrid.
- _____, (2002a). "La sociabilidad", en: *Cuestiones fundamentales de sociología*, Editorial Gedisa: Barcelona.
- _____, (2002c). "La moda", en: *Sobre la aventura. Ensayos de estética*, Ediciones Península: Barcelona.
- _____ (2002d). "Para una filosofía de los sexos", en: *Sobre la aventura. Ensayos de estética*, Ediciones Península: Barcelona.
- SEVILLA C., E. (1976). *Estudios antropológicos sobre Tierradentro*. Cali: Fundación para la Educación Superior - FES. Mimeografiado.
- SEVILLA C., E. (1983) *La pobreza de los excluidos: economía y sobrevivencia en un resguardo indígena del Cauca*, Universidad del Valle: Cali, mimeografiado.
- THERBORN, Göran (2006) *Sexo e poder: A familia no mundo 1900-2000*. Contexto: São Paulo.
- RUBIN, Gayle (1986) [1975] "El tráfico de las mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo", en: *Revista Nueva Antropología*. Noviembre, Vol. VIII, número 30. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Tomado en formato electrónico de: Red de revistas científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (REDALYC) <http://redalyc.uaemex.mx>
- TENORIO, Rodrigo (1996) *Sexualidad, cultura indígena y salud reproductiva*. Acción Integral Comunitaria, AIC - OPS/OMS, Quito. Documento en línea, versión electrónica 168p.

- URREA, Fernando (1994) “Pobladores urbanos redescubiertos: presencia indígena en ciudades colombianas”, en: *Estudios sociodemográficos de pueblos indígenas*, CELADE: Santiago de Chile, pp. 365-87.
- _____ (2002) “El grupo de pares en la construcción masculina de jóvenes de clases subalternas”. Ponencia presentada en la Conferencia Regional *Varones adolescentes: Construcción de identidades de género en América Latina. Subjetividades, prácticas, derechos y contextos socioculturales*. Panel 2 “Los grupos de pares y las identidades masculinas”, Santiago de Chile, 6 – 8 de noviembre, FLACSO. Texto inédito, 17 pp.
- _____ (2009). “Contribuições de estudos pós-coloniais, da sociologia comparada da família e da sexualidade ao estudo das masculinidades subalternas (negras, indígenas, mestiças) na América Latina”, in José Euclimar Xavier de Menezes, Mary Garcia Castro (org). *Família, população, sexo e poder. Entre saberes e polémicas*. Paulinas: São Paulo, pp. 97-126.
- _____ (2010b) “La visibilidad estadística de la población afrodescendiente en Colombia (1993 – 2005). Entre lo étnico y lo racial”. En Claudia Mosquera Rosero Labbé, Agustín Lao-Montes, César Rodríguez Garavito, editores y escritores *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. CES – Universidad Nacional de Colombia, / Programa Editorial Universidad del Valle: Bogotá, pp. 757-808.
- _____ (2011). *Transformaciones sociodemográficas y grupos socio-raciales en Cali a lo largo de siglo XX y comienzos del siglo XXI*. Cali: versión electrónica inédita
- URREA, Fernando. y QUINTIN, Pedro. (2000) *Jóvenes negros de barriadas populares en Cali: entre masculinidades hegemónicas y marginales*. F. Chagas/Cidse-Univalle: Cali, 291 pág.
- URREA, Fernando; BOTERO, W.; HERRERA, H. y REYES, J. (2006) “Afecto y elección de pareja entre jóvenes de sectores populares de Cali”, en: *Revista Estudos Feministas*, vol.14, No. 1. Florianópolis. ISSN 0104-026X.

- URREA, Fernando; BOTERO, W.; REYES, J. (2008) “Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali”, en *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- URREA, Fernando y POSSO, Jeanny (2010) *Sexualidades y feminidades de mujeres de clases subalternas: una mirada comparativa de múltiples identidades femeninas*. Documento mimeografiado, 76 págs.
- VIVEROS, Mara (2006) “Introducción. ¿Qué significa hablar sobre género y sexualidad en América Latina?”, en *De mujeres, hombres y otras ficciones. Género y sexualidad en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo.
- WADE, Peter (2008a) “Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales”, en *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Universidad del Valle – CLAM.
- WADE, Peter (2008b) *Race and Sex in Latin America*. Londres: Pluto.
- WEBER, Max. (1997) *Economía y Sociedad*. México: Fondo de cultura económica.

ANEXO 1. Líricas de canciones de José Simeón Calambás y Unidad Páez, de su álbum: “Las que se van”.

La producción de este trabajo musical contó con el apoyo de la alcaldía de Toribío, Cauca, cuando el jefe de la administración municipal era Arquímedes Vitonas.

Track 7. Las que se van

que no se van pa’ fuera
y se ponen a jugar.

Vuelve y juega, Las que se vanjjj...

Es la historia señores
de algunas jovencitas
que salen del resguardo
y se van a la ciudad,
dejando sola a la pobre viejita
botada en la tierrita
por irse a mantequiar.

No me cojan mis cosas
muy finas y costosas,
con esas manos sucias
no las vengán a tocar.
Y se van pa’ la cocina
y se paran al entrar
y arriscando(sip) la jeta
empiezan a criticar,

Allá en el pueblo
olvidan las costumbres
como de tejer jigra,
de remendar los chiros y un mote
cocinar,

Para todas las que se van...

Desde la puerta de la cocina se les
escucha decir así:

Si un día regresan
vuelven todas creídas,
a los pobres hermanitos
los vienen a maltratar.

Que cocina tan fea,
que ollas tan tiznadas,
todas apachurradas
las que tiene por acá.

Este cuchichorreado,
también patirrajados,

Ese piso es de tierra,
el costal de la perra
con la lata del gato

también mandan a botar.

Y de pronto en el camino
se encuentran un vecino,
pasan todas creídas
no lo quieren saludar.

Andan de arriba abajo,
se olvidan del trabajo,
les importa un carajo
que haya ropa pa' lavar.

Si la mamá les dice:
hoy hacen la comida,
porque su papá viene
cansao de trabajar.

Ellas mueven la cabeza
y dicen que pereza,
mamá si que molesta,
yo vine fue a descansar.

Yo no pelo bananos,
ni tampoco rebano,
que lo hagan mis hermanos
que ya pueden cocinar.

Se me manchan las manos,
se me quiebran las uñas,
sancocho de pezuña

yo ni puedo cocinar.

CORO.

Y se vuelven para el pueblo,
y no quieren regresar,
porque ya las indiecitas
perdieron su identidad. (bis, 3 veces)

Track 10. Reconocimiento.

Y de nuevo otra vez Simeón
Calambás y Unidad Paez:jjj

Quiero cantarle con amor y placer
a un programa que pude conocer,
pues las mujeres hoy están
construyendo
hoy los caminos, caminos de la paz.

Con Deyanira hoy a la cabeza,
es una dama que tiene un gran saber.
Yo estoy seguro que con nuestro
apoyo
pondrá muy alto el nombre de la
mujer.

Nació la idea de Álvaro Ulcué,
Cristobal Secue también tuvo que
ver,
con La Gaitana y también Laurita

con las urbanas e indígenas también.

Lograron pronto realizar un sueño,
el de crear el Programa de la Mujer

Yo reconozco su poder y fortaleza,
su gran empeño cuando quieren
trabajar.

Pues ellas tienen carisma y gran
belleza,
para en la vida ellas poder triunfar.

Y para una mujer en especial,
ejemplo de superación y belleza: Lilia
Nuby

Quiero pedirle a algunos compañeros
que respetemos siempre a la mujer.
Estoy seguro que no nos gustaría
que ella tuviera de pronto otro querer.

Son las mujeres pilar fundamental,
para en la vida muchas cosas lograr.
Estoy seguro que sin su gran ayuda,
posiblemente tendríamos que llorar.

CORO.

Vayamos siempre con ellas de las
manos
en armonía, respeto y bienestar.

Si maltratamos a nuestras
compañeras
no puede haber derechos humanos.
(bis)

Para todas las mujeres del mundo
Unidad Páez con mucho cariño:
Sandra Viviana Tamayo.

Quiero pedirle a algunos compañeros
que respetemos siempre a la mujer.
Estoy seguro que no nos gustaría
que ella tuviera de pronto otro querer.

Son las mujeres pilar fundamental,
para en la vida muchas cosas lograr.
Estoy seguro que sin su gran ayuda,
posiblemente tendríamos que llorar.

CORO.

Vayamos siempre con ellas de las
manos en armonía, respeto y
bienestar.

Si maltratamos a nuestras
compañeras
no puede haber derechos humanos.
(bis)

ANEXO 2. Escuela de Lideresas de Tierradentro.

Los siguientes documentos tomados todos ellos de la Internet, permiten observar un caso de procesos organizativos de mujeres a instancias de los cabildos en los municipios Nasa más representativos, el caso de Inza es solo uno de ellos.

Tomado de: http://www.movimientos.org/enlacei/show_text.php3?key=9784

Manifiesto

Colombia: “Mujeres en junta por la dignidad de nuestro trabajo”

Colectivo Feminista Proyecto Pasos et al.

Las mujeres Inzaeñas estamos en junta desde julio de 2006. Hemos recorrido las veredas del municipio para reunirnos, discutir y organizarnos. En los talleres teóricos y prácticos que fuimos desarrollando, más de treinta grupos de mujeres intercambiamos experiencias, analizamos nuestras realidades cotidianas y reflexionamos sobre las soluciones para dignificar el trabajo que hacemos diariamente. Hoy, durante un día, hemos dejado los hornos de las panaderías comunitarias, hemos puesto a descansar los machetes de las huertas, dejamos nuestros hijos e hijas con nuestras madres y compañeros, para continuar nuestra junta política organizativa.

Nos juntamos pa' charlar

En los talleres nos dimos cuenta que las mujeres nos desempeñamos en tres tipos de trabajo: productivo, reproductivo y político. Reconocimos que desde que habitamos este territorio nosotras hemos usado el machete y el azadón, y nos hemos puesto las botas al lado de nuestros compañeros para extraer de la tierra el sustento para nuestras familias; desde que tenemos memoria hemos asumido con esmero las tareas cotidianas que implican la preparación de los alimentos, el aseo y mantenimiento de la casa y de la huerta, hemos cuidado de nuestros hijos e hijas, enseñándoles la lengua, las costumbres, los valores, el trabajo y la instrucción necesaria para la vida; desde siempre hemos participado activamente

en los trabajos comunitarios, en las asambleas, en las mingas, en las movilizaciones y huelgas, en las elecciones de nuestros líderes y lideresas; además nos organizamos entre mujeres para luchar por nuestros derechos, para fortalecernos, para acabar con las injusticias que enfrentamos. Todos estos compromisos aportan al bienestar de nuestra comunidad, de nuestro municipio y de nuestra región.

Cada día, nuestro trabajo es acción de resistencia. Cuando las cosechas de café se acaban, cuando ya no tenemos ni un peso en el bolsillo, entonces velamos para que las ollas siempre estén llenas; los sancochos que preparamos con los productos del huerto resisten al mercado global capitalista, a los tratados de libre comercio y a la explotación de las multinacionales; cuando el gobierno ya no contrata profesores para las escuelas, nos encargamos de educar y transmitir saberes a nuestros hijos e hijas; cuando nos niegan el derecho a la salud, ahí están nuestras manos, nuestros saberes de médicas tradicionales y parteras para cuidar y curar.

Sin embargo, a pesar de nuestros esfuerzos y desvelos, nosotras y nuestras familias aún carecemos de la tierra y los recursos suficientes para vivir de manera digna; mientras que los poderosos y las grandes empresas quieren convertir la tierra en propiedad de unos pocos que pretenden aumentar sus riquezas a costa de nuestras vidas, nuestro bienestar y nuestras organizaciones; muchas de nosotras debemos dejar nuestros hijos e hijas, compañeros, maridos, para ir a otros lugares a buscar el sustento de nuestras familias trabajando como empleadas domésticas en otros hogares, sin garantías y con bajos salarios.

Aunque las mujeres hemos venido organizándonos y participando en reuniones comunitarias, la sociedad, la familia y nuestra pareja obstaculizan nuestro trabajo diciendo que no vale la pena, que somos “malas madres” y que en las reuniones de mujeres no hacemos más que chismosear. También hemos enfrentado los malos tratos y la violencia de nuestros compañeros cuando utilizamos métodos

anticonceptivos, cuando salimos de casa o cuando ellos llegan borrachos o molestos.

El trabajo que hacemos en la casa, siempre es considerado como “natural” y normal, como si las mujeres nacióramos con la escoba y el trapeador en las manos. Esta es una idea que se ha inculcado por la educación machista, pero nosotras estamos seguras de poder transformarla para que los oficios asignados tradicionalmente a mujeres y hombres sean compartidos entre ambos.

Nos juntamos pa' cambiar

- Porque estamos convencidas que los trabajos que realizamos deben ser reconocidos y valorados, y las labores de la casa y la crianza de los hijos e hijas son responsabilidad de todos los seres humanos,
- Porque queremos que nuestro trabajo comunitario sea valorado y se nos brinden espacios y herramientas para poder llevarlo a cabo,
- Porque queremos seguir cultivando nuestros campos con nuestras propias semillas y cosechar productos sanos para podernos alimentar e intercambiar con nuestros vecinos,
- Porque no poseemos más que nuestros brazos y nuestra inteligencia para garantizar nuestra subsistencia,
- Porque no aceptamos que la propiedad privada sea más importante que la vida de los y las comuneras de nuestro municipio y los procesos sociales que ellos desarrollan, y no estamos dispuestas a entregar nuestra autonomía y nuestra dignidad,
- Porque creemos que los procesos comunitarios deben tener como principios la equidad entre hombres y mujeres, el respeto y la solidaridad,
- Porque nos parece importante acabar con la explotación impuesta por el capitalismo, pero también con la opresión que ocurre en nuestra casa y en nuestras relaciones personales.

Juntémonos pa' decidir

Las “Mujeres en junta por la dignidad de nuestro trabajo” y todas las personas y organizaciones que nos sumamos a esta campaña, proclamamos que:

Las mujeres campesinas, indígenas, afrocolombianas, nuestras familias y comunidades debemos tener la tierra que necesitamos para nuestra subsistencia y la capacidad de decidir cómo utilizarla para el mejor estar de todas y todos, es decir, que no tengamos que trabajar como jornaleras en las tierras de otros, que aparezcamos en los títulos de propiedad junto con nuestros esposos, que no nos obliguen a comprar semillas traídas de otros lugares, que podamos recibir beneficios de los productos que sembramos, consumir lo que producimos, intercambiar con nuestros vecinos y utilizar los conocimientos de nuestros antepasados.

Los trabajos que realizamos nos deben permitir vivir con dignidad, estar saludables, recibir un pago justo y un buen trato, permanecer en nuestros territorios y dejarnos tiempo para descansar y divertirnos, para compartir con nuestras familias y comunidades.

Las mujeres queremos decidir libremente los trabajos que hacemos, agruparnos para exigir nuestros derechos y participar en las organizaciones comunitarias sin ser tachadas de “malas mujeres” o “malas madres”, y poder movilizarnos y protestar por nuestras necesidades sin ser perseguidas o recriminadas por ello.

Nosotras y nuestras comunidades debemos valorar el trabajo comunitario que hemos realizado con esfuerzo por la sobrecarga de labores en la casa y en el campo; queremos cada día ser más las que estamos capacitadas, las que abrimos espacios de discusión y las que defendemos la autonomía de nuestras organizaciones de mujeres.

Los trabajos de la casa, la crianza y el cuidado de nuestras familias, que hemos hecho las mujeres desde tiempos ancestrales y que son indispensables para sobrevivir como seres humanos, son responsabilidad de todos y todas, por eso deben ser respetados, valorados y sobre todo compartidos por hombres y mujeres.

Para vivir, participar y trabajar dignamente en beneficio de nuestra comunidad necesitamos que no haya más violencias ni malos tratos de nuestros esposos y compañeros contra nosotras ni contra nuestros hijos e hijas.

Debemos ser libres para decidir cuándo queremos tener relaciones sexuales, si tenemos o no hijos, cuántos queremos tener y en qué momento de nuestras vidas. Todas estas decisiones y necesidades deben ser escuchadas y respetadas.

Queremos construir una sociedad más justa y libre, transmitir nuevos valores a nuestros hijos e hijas y dejar de reproducir una cultura machista, por eso, mujeres y hombres tenemos que trabajar mano a mano.

Para alcanzar estos ideales seguiremos trabajando en colectivo, proponiendo acción política, cultivando solidaridad y respeto. Desde la casa, desde la finca, desde la organización, permaneceremos en junta por la dignidad de nuestro trabajo y de nuestra vida; por la defensa de nuestro territorio; y en el camino hacia la autonomía y la libertad.

Inzá – Cauca - Colombia 16 de abril de 2007

Comité de Mujeres de la Asociación Campesina de Inzá-Tierradentro
Colectivo Feminista Proyecto Pasos

Apoyan:

- ✓ Asociación campesina de Inzá Tierradentro ACIT
- ✓ Asociación de Cabildos Indígenas Juan Tama
- ✓ Asociación Protierradentro
- ✓ Consejo Municipal de Inzá
- ✓ Codesco “Destechados”
- ✓ Ruta Pacífica
- ✓ Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC
- ✓ Asociación de Cabildos Indígenas del Norte ACIN
- ✓ Asociación Campesina de Monserrate, La Plata – Huila
- ✓ Fundación Centro Comunitario Arcoiris – Cali

- ✓ Agrupación de rap Zona Marginal – Cali
- ✓ Estudiantes universidad Externado – Bogotá
- ✓ Grupo de títeres Huitaca – Ciudad Bolívar, Bogotá
- ✓ Coordinación de mujeres del Cauca
- ✓ Mujeres del Patía

.....

Tomado de:

http://www.saliendodelcallejon.pnud.org.co/buenas_practicas.shtml?x=7597

Comité de Mujeres de Inzá

Temas del INDH relacionados: * Fortalecimiento del estado local

Municipio y departamento: INZA , CAUCA

1. Origen

El **Comité de Mujeres de Inzá** surge en el año 2001 al observar que los espacios políticos y participativos públicos, de toma de decisiones colectivas, eran ocupados totalmente por hombres y en su trabajo no existían resultados referentes a fortalecimiento del tejido social. Las mujeres preocupadas por la problemática social que vive el municipio, donde se enfrentan situaciones graves de violencia intrafamiliar, madres solteras, embarazos a temprana edad, incesto, violaciones, vinculación obligatoria y voluntaria de los jóvenes a los grupos armados legales e ilegales, migraciones masivas en busca de ingresos a zonas de cultivos ilícitos, entre otras; deciden organizarse y apoderarse de espacios participativos logrando que por primera vez una mujer haga parte del Concejo Municipal.

Este grupo, en el que participan mujeres, principalmente campesinas, de las veredas de Viborá, San José, Turminá, Guanacas y El Carmen, se convierte en una iniciativa para enfrentar y prevenir las problemáticas sociales ya mencionadas, en especial, la necesidad de ofrecerle a los hijos e hijas de estas mujeres, mejores

opciones de vida que hacer parte de la guerra como camino para la “sobrevivencia”.

2. Objetivos y acciones

El *Comité de Mujeres de Inzá* es un grupo que busca a través de la organización y el acompañamiento a las mujeres del municipio, mejorar las condiciones de vida de las familias. En este sentido el comité busca ofrecerle a las niñas, niños y jóvenes oportunidades que promuevan la educación, el respeto, la solidaridad, el liderazgo, la autonomía y la esperanza.

Este es un territorio donde la pobreza y la guerra marginan a la población y solo la convierten en protagonista cuando sus jóvenes son reclutados por los actores armados o cuando las personas, debido a la falta de oportunidades producto de ese aislamiento y de la violencia estructural en la que viven, abandonan su territorio y sus hogares.

Dentro de los objetivos de esta experiencia se encuentran:

- Trabajar por la solución de los problemas y necesidades de las mujeres del municipio
- Buscar salida a las distintas problemáticas de orden social que afectan al municipio, en especial las causadas por el conflicto armado
- Fortalecer el papel de las mujeres en los espacios participativos.

Para lograr estos objetivos se desarrollan las siguientes actividades:

- Encuentros de Mujeres Inzaeñas
- Ferias agroalimentarias, intercambio de semillas
- Movilizaciones de solidaridad y apoyo a mujeres y comunidades afectadas por la guerra
- Acompañamiento a las mujeres para que hagan las denuncias de los abusos de que son víctimas

- Gestión para que los y las jóvenes accedan a la educación superior y técnica
- Pedagogía sobre la prevención ante ataques o enfrentamientos entre los grupos armados
- Trabajo político organizativo de acuerdo a las necesidades y capacidades de las mujeres
- Trabajo en equidad y género (apoyo psicosocial, salud, etc.)
- Trabajo en promoción de los Derechos Humanos, de la Mujer, de los Niños y del Derecho Internacional Humanitario
- Proyectos y capacitaciones sobre soberanía alimentaría.

El trabajo desarrollado por la mujeres de Inzá se evidencia en resultados como: la concientización de los jóvenes en buscar formación profesional y técnica que contribuya a mejorar sus condiciones de vida y las de sus familias, convirtiéndose en una solución más rentable a sus demandas que la de militar en alguno de los grupos armados enfrentados o de irse de raspachines, arriesgando sus vidas.

Asimismo, la formación, el liderazgo y la educación sobre los derechos tanto de las mujeres como de los demás miembros de la comunidad tienen, motivando a la organización y la participación en el ejercicio de la política.

3. Beneficios y beneficiarios

Los beneficiarios principales de esta buena práctica son tanto las mujeres, como los jóvenes y la comunidad campesina de Inzá.

Las mujeres han logrado un reconocimiento importante en el proceso organizativo apropiándose poco a poco de espacios de participación y de toma de decisiones ya sea en la administración municipal o en el Concejo Municipal. Además con la gestión y el esfuerzo de distintas organizaciones como la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro – ACIT, los y las jóvenes del municipio que accedieron a la educación superior, regresaron a la zona y ocupan hoy cargos públicos y lideran las organizaciones, constituyéndose en un ejemplo a seguir para los demás jóvenes del territorio.

4. Fortalezas y amenazas

El reconocimiento que el Comité de Mujeres ha tenido tanto a nivel local como regional, se convierte en la principal virtud, pues debido al trabajo adelantado, la administración municipal intenta atender los problemas sociales que enfrenta la comunidad y ve en el Comité un aliado importante para buscar soluciones.

No obstante, el machismo se convierte en uno de los principales obstáculos a superar, evidente en el desconocimiento de las capacidades de las mujeres para poder liderar los procesos.

En cuanto a los apoyos económicos recibidos, estos han sido pocos y se han invertido principalmente en desplazamientos, capacitaciones y movilizaciones, provenientes de la ACIT, la Ruta Pacífica de Mujeres – Regional Cauca, Planeta Paz y la Alcaldía.

En cuanto a ayudas en lo formativo y técnico el apoyo lo ha proporcionado, en algunas ocasiones, el Servicio Nacional de Aprendizaje (SENA) y la Unidad Municipal de Asistencia Técnica Agropecuaria (UMATA).

El *Comité de Mujeres de Inzá* continúa ganándose el respaldo y la credibilidad de la comunidad y de las autoridades locales y aunque este proceso no ha sido amenazado directamente por los actores armados, existen varias persecuciones políticas por el trabajo organizativo que adelantan los campesinos en la región y sobre el municipio hay varias advertencias de posibles tomas y hostigamientos de los actores armados.

5. Contacto

Lola Morales. Carrera 4A No 4 – 24, Inzá – Cauca.

Teléfono: (+2) 8252510 -- Teléfono móvil: 3128716360 --

comitemujeres@hotmail.com

ANEXO 3. Tablas estadísticas.

Indicadores de estructura de población (dependencia juveniles, senil y total, razón de niños menores de 5 años por mujeres en edad fértil e índice de feminidad) por grupo étnico-racial, según comunas, zona y total de la ciudad de Cali.

	Cali Total				Cali Cabecera				Cali Rural			
	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento
Dependencia Juvenil	0,410	0,178	0,451	0,397	0,409	0,177	0,451	0,396	0,445	0,200	0,433	0,451
Dependencia Senil	0,104	0,094	0,081	0,112	0,104	0,094	0,081	0,112	0,103	0,072	0,088	0,107
Dependencia Total	0,514	0,271	0,532	0,509	0,513	0,271	0,532	0,509	0,548	0,272	0,520	0,558
Razón niños * mujer	0,282	0,099	0,292	0,280	0,282	0,098	0,292	0,279	0,310	0,121	0,282	0,319
Índice de Feminidad	1,127	1,186	1,123	1,128	1,130	1,199	1,126	1,131	0,983	0,762	0,970	0,988
	Comuna 18				Comuna 20				Comuna 01			
	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento
Dependencia Juvenil	0,450	0,264	0,450	0,452	0,462	0,202	0,421	0,471	0,571	0,330	0,513	0,581
Dependencia Senil	0,078	0,064	0,064	0,080	0,094	0,091	0,079	0,096	0,086	0,103	0,081	0,087
Dependencia Total	0,527	0,328	0,514	0,532	0,556	0,292	0,500	0,568	0,657	0,433	0,594	0,668
Razón niños * mujer	0,324	0,179	0,324	0,325	0,307	0,086	0,244	0,319	0,439	0,241	0,330	0,456
Índice de Feminidad	1,081	1,201	1,074	1,082	1,061	1,122	1,010	1,069	1,051	0,862	1,044	1,053
	Comuna 07				Comuna 13				Comuna 14			
	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento
Dependencia Juvenil	0,395	0,161	0,414	0,386	0,479	0,198	0,505	0,465	0,526	0,168	0,556	0,499
Dependencia Senil	0,129	0,148	0,118	0,136	0,070	0,083	0,061	0,075	0,064	0,085	0,056	0,072
Dependencia Total	0,524	0,309	0,532	0,522	0,549	0,280	0,566	0,540	0,590	0,252	0,612	0,571
Razón niños * mujer	0,269	0,124	0,263	0,274	0,343	0,103	0,349	0,340	0,369	0,051	0,369	0,373
Índice de Feminidad	1,106	0,828	1,101	1,112	1,093	1,040	1,103	1,087	1,098	0,976	1,122	1,074
	Comuna 15				Comuna 16				Comuna 21			
	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento
Dependencia Juvenil	0,533	0,221	0,578	0,491	0,425	0,173	0,447	0,419	0,588	0,220	0,613	0,571
Dependencia Senil	0,058	0,076	0,048	0,067	0,104	0,158	0,087	0,110	0,039	0,047	0,038	0,040
Dependencia Total	0,590	0,297	0,627	0,557	0,529	0,330	0,534	0,528	0,627	0,267	0,651	0,611
Razón niños * mujer	0,371	0,133	0,387	0,357	0,278	0,070	0,268	0,284	0,365	0,110	0,367	0,365
Índice de Feminidad	1,119	1,214	1,128	1,109	1,119	1,071	1,139	1,113	1,093	1,121	1,094	1,092

	Comuna 02				Comuna 17				Comuna 19							
	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento				
Dependencia Juvenil	0,281	0,091	0,265	0,284	0,290	0,066	0,235	0,297	0,242	0,107	0,188	0,248				
Dependencia Senil	0,166	0,058	0,082	0,177	0,099	0,050	0,070	0,102	0,174	0,051	0,127	0,180				
Dependencia Total	0,446	0,148	0,347	0,461	0,389	0,116	0,305	0,400	0,416	0,157	0,314	0,428				
Razón niños * mujer	0,189	0,010	0,141	0,197	0,176	0,028	0,113	0,185	0,162	0,058	0,097	0,172				
Índice de Feminidad	1,267	2,107	1,462	1,243	1,262	4,473	1,440	1,239	1,298	3,214	1,547	1,271				
	Comuna 22				Comuna 03				Comuna 08				Comuna 09			
	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento
Dependencia Juvenil	0,286	0,098	0,161	0,305	0,335	0,321	0,322	0,338	0,332	0,106	0,301	0,341	0,372	0,145	0,338	0,381
Dependencia Senil	0,104	0,020	0,061	0,111	0,176	0,124	0,134	0,184	0,146	0,130	0,143	0,146	0,175	0,106	0,171	0,176
Dependencia Total	0,390	0,118	0,222	0,416	0,511	0,444	0,456	0,522	0,478	0,236	0,444	0,487	0,547	0,251	0,509	0,557
Razón niños * mujer	0,158	0,027	0,065	0,179	0,300	0,301	0,264	0,307	0,216	0,037	0,181	0,225	0,303	0,092	0,248	0,317
Índice de Feminidad	1,250	2,800	2,366	1,162	1,043	1,268	1,016	1,046	1,121	1,055	1,077	1,132	1,117	1,175	1,137	1,113
	Comuna 04				Comuna 05				Comuna 06							
	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento				
Dependencia Juvenil	0,343	0,122	0,338	0,346	0,332	0,127	0,316	0,337	0,449	0,202	0,426	0,456				
Dependencia Senil	0,137	0,158	0,131	0,139	0,082	0,073	0,075	0,084	0,068	0,086	0,064	0,069				
Dependencia Total	0,480	0,281	0,469	0,484	0,413	0,200	0,390	0,421	0,517	0,289	0,490	0,525				
Razón niños * mujer	0,224	0,091	0,211	0,229	0,203	0,077	0,182	0,210	0,319	0,148	0,288	0,328				
Índice de Feminidad	1,098	0,887	1,074	1,107	1,178	1,114	1,167	1,181	1,090	0,895	1,073	1,096				
	Comuna 10				Comuna 11				Comuna 12							
	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento	TOTAL	Indígena	Afro	Sin auto reconocimiento				
Dependencia Juvenil	0,316	0,109	0,290	0,322	0,411	0,188	0,410	0,413	0,382	0,157	0,376	0,387				
Dependencia Senil	0,140	0,101	0,131	0,142	0,129	0,169	0,123	0,132	0,127	0,165	0,124	0,127				
Dependencia Total	0,456	0,210	0,422	0,464	0,540	0,357	0,532	0,545	0,508	0,323	0,500	0,515				
Razón niños * mujer	0,205	0,092	0,165	0,214	0,283	0,106	0,266	0,293	0,247	0,085	0,228	0,259				
Índice de Feminidad	1,179	1,361	1,194	1,175	1,110	1,136	1,093	1,119	1,089	0,768	1,094	1,090				

ANEXO 4. Comunicados de la ACIN en torno al documental “Stolen Land” de Margarita Martínez y Miguel Salazar.

Tomado de:

http://www.nasaacin.org/index.php?option=com_content&view=article&id=205%3Atejido-de-comunicacion-acin&catid=1%3Aultimas-noticias&Itemid=1

Como Tejido de Comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-ACIN damos conocer a la opinión pública nacional e internacional nuestra posición acerca del "documental" Stolen Land, traducido al español como “Robotierras”, realizado por Margarita Martínez y Miguel Salazar.

"Documental" que involucra y coloca en riesgo a la comunidad Nasa del Cauca y a los pueblos indígenas de Colombia. Así como anteriormente, le hizo juego al paramilitarismo y a la política de seguridad democrática, cuando presentó a los jóvenes empobrecidos de la Sierra en Medellín, como causantes de la descomposición social y de su propia tragedia.

De igual forma, circulamos la carta que la compañera Martha Rodríguez, dirigió a los realizadores a finales del año pasado, donde expresa abiertamente que tampoco comparte "el discurso que están creando con Stolen Land" y además manifiesta su profunda indignación al ver imágenes de su película "Nuestra Tierra, Memoria y Futuro", utilizadas para intereses comerciales y políticos contrarios a los de los pueblos indígenas.

“Stolen Land”: la mentira que agrade nuestro proceso

[04/22/2010] [] [Autor: Tejido de Comunicación - ACIN]

Creemos que este “documental” tendría un enorme impacto negativo hacia el proceso indígena en la medida en que lo que se presenta y la forma en que es presentado, sería creído por un público que desconoce el proceso y que no

tendría elementos de juicio valederos para contrastar o cuestionar lo que se asevera. Pasamos a puntualizar algunas conclusiones:

El Tejido de Comunicación de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca da a conocer a la opinión nacional e internacional su posición sobre el documental *Stolen Land*, traducido al español como “Robatierras”, realizado por Margarita Martínez y Miguel Salazar, el cual involucra y pone en riesgo a la comunidad Nasa del Cauca y a los pueblos indígenas de Colombia.

Creemos que este “documental” tendría un enorme impacto negativo hacia el proceso indígena en la medida en que lo que se presenta y la forma en que es presentado, sería creído por un público que desconoce el proceso y que no tendría elementos de juicio valederos para contrastar o cuestionar lo que se asevera. Pasamos a puntualizar algunas conclusiones:

1. Este documental es en esencia sobre una facción minoritaria del proceso en el Norte del Cauca y, más exactamente, sobre quien en su momento fue el coordinador general de la guardia indígena. *Stolen Land* recoge una historia sobre este guardia, con algunos comentarios limitados y descontextualizados de otros líderes y de la mayoría del proceso. La manera en que se presentan las “otras versiones”, contribuye a reforzar la versión fundamental del protagonista y a legitimarla, nunca a cuestionarla.
2. Para cualquiera que conozca el proceso, es claro que acá se transforma un delirio de un individuo que permea y moviliza a un grupo pequeño, en la lucha de todo un proceso y de los diferentes pueblos que lo componen (CRIC). Él, como cualquier persona y cualquier líder, lo mismo que cualquier grupo o facción, tiene derecho a sus delirios y a sus lecturas. Esto es claro. Lo que no se debe es convertir en verdad una versión y utilizar trucos y distorsiones para respaldarla excluyendo otras. Así no se cuenta una verdad. Esto sencillamente no corresponde con la realidad. En ninguna parte aparece el peso relativo que tiene la posición y perspectiva del y de los protagonistas dentro del proceso y mucho menos, los argumentos de fondo que hacen que esta facción no sea representativa de la lucha milenaria de los indígenas. Decimos que no aparece

aunque se presenten algunas frases, porque parece tener igual (menor) peso lo que plantean otros líderes representativos del proceso a lo que repite hasta el cansancio y en palabras e imágenes el protagonista y sus seguidores. Esto, a todas luces refleja la intención por parte de quienes dirigen el documental y de quienes lo protagonizan, de presentar al público una versión abiertamente distorsionada, que no se corresponde con la realidad. En este sentido, es un ataque directo contra el proceso de las mayorías y el reemplazo de este proceso, por la versión de un individuo y de una facción.

3. No se trata entonces, de una historia sobre “La Tierra Robada” (o peor aún, como lo titularon mal intencionadamente al español: Robotierras) porque frente a este tema, el fundamental para los pueblos indígenas y la razón esencial de su lucha, existe una posición unitaria y clara en aras de lograr la recuperación por parte de toda la organización indígena. El documental aborda la razón de ser de estos pueblos. Contar mal, o hacerle daño a esta razón de vida equivale a atacar y dañar a los pueblos indígenas en lo que es su sentido y razón de existencia. ¿Cuál es esa posición y esa estrategia del proceso frente a la tierra y su recuperación? Es evidente que esta respuesta no aparece como resultado del documental. Aparece más bien que hay unos que sí luchan por recuperarla, los protagonistas, y otros que no. Esto no es cierto. Encubre, distorsiona, falsifica y le da la palabra a una lectura que no representa al proceso. Todo el proceso, siempre, ha luchado por la Liberación y recuperación de la tierra. La diferencia con quienes protagonizan este documental, es de estrategia y ética.

4. La versión distorsionada se legitima con verdades. Se muestran las tierras llenas de caña. Se muestran la posición del Gobierno. Con esto aparece una lucha entre una facción iluminada por un iluminado, que persiste hasta levantar a su pueblo, frente a un régimen perverso. Lo segundo es cierto, lo primero no lo es. Esta es una lucha colectiva que utiliza muchas estrategias y lo ético y veraz es que esta facción y su líder deben presentarse en honor a la verdad como lo que son relativamente minoritarios dentro del proceso.

5. Es evidente la intención de quienes la dirigen y de quien la protagoniza, de crear y presentar un mito. Todo este documental gira alrededor de un solo personaje. Se hace por él y para él. Esto en sí mismo no es un error puesto que es un recurso narrativo de la construcción audiovisual, lo grave es que se hace a nombre del proceso y termina haciéndose a costas del mismo. Margarita Martínez y Miguel Salazar adquirieron el permiso de las autoridades para hacer un documental del proceso y terminaron haciendo uno contra el proceso. Esto es un engaño. El simple hecho de fabricar una figura individual que brille sobre una lucha colectiva y se la apropie, es una falta contra un esfuerzo milenario y colectivo.

En síntesis, este documental egocéntrico hacia un personaje, distorsionando las cualidades y calidades del mismo sin contrapartes, descontextualizado y excluyente de la visión colectiva pero que se apropia de muchos elementos reales para presentar una versión falsa, tolerante y promotor de acciones y actos que han sido rechazados por el proceso con razones que se excluyen y que escoge selectivamente apartes de una lucha colectiva y profundamente arraigada y fundamentada para presentarla como una lucha particular y de una facción, es un documental mal intencionado y destructivo.

Los realizadores desinformaron sobre lo que estaban haciendo. Aprovecharon el permiso de las autoridades para hacer un documental sobre el proceso y realizaron su documental y su versión. Esto no lo sabe y no lo puede saber el público que no conoce el proceso. Por esta razón, su resultado será engañar y no informar.

Tejido de Comunicación y de relaciones externas para la verdad y la vida

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca - ACIN

Telefax: 0928 - 293999

www.nasaacin.org --- acinauca@yahoo.es

Cauca -Colombia

Tomado de: [http://noticias.latam.msn.com/co/colombia/articulo_afp.aspx?cp-documenti mentid=26711993](http://noticias.latam.msn.com/co/colombia/articulo_afp.aspx?cp-documenti%20mentid=26711993)

Agence France-Presse, actualizado: 11/12/2010

Documental colombiano "Robatierra" gana premio Telesur en Festival en Cuba

Los realizadores colombianos Margarita Martínez y Miguel Salazar ganaron este sábado por unanimidad con "Robatierra" el premio al "Mejor documental del Sur", que otorga la multiestatal Telesur en el marco del Festival de Cine de La Habana, informó un medio local.

Al argumentar su fallo, el jurado destacó "la vigencia" del documental que "refleja la lucha de los pueblos originarios de América Latina por su derecho a la tierra, y denuncia a los actores que históricamente los han privado a fuerza de sangre y fuego", señaló la agencia cubana Prensa Latina.

"Robatierra", uno de los 26 documentales que optaron por el premio Coral en la 32 edición del Festival, narra la vida de la comunidad indígena de Nasa, en el departamento del Cauca (Colombia, suroeste), que lucha por recobrar la tierra expropiada a sus ancestros, mientras resiste la violencia que vive ese país.

El premio de Telesur, que distingue a obras que reflejen los problemas de los pueblos de América Latina, se entrega desde 2006 y en 2009 fue otorgado al realizador brasileño José Padilha por "Gapara", una obra sobre el hambre en Brasil.

La 32 edición del Festival concluye el domingo con la entrega de los premios Coral en siete categorías: largometraje de ficción, cortometraje, ópera prima, documental, animación, guión inédito y cartel de cine.