

“U’Y NASA SAWE’S” ENTRE MUJERES NASA: LUCHAS EN EL NORTE DEL CAUCA Y EN LA CIUDAD DE BOGOTÁ[©]

Lady Katherine Galeano Sánchez *

Resumen

Este documento es resultado de investigación de la propuesta *Entre mujeres nasa migrantes y de frontera en contextos de políticas* multiculturales, financiada por Colciencias mediante el programa Jóvenes Investigadores e innovadores “Virginia Gutiérrez de Pineda”, investigación realizada entre el año 2012 y 2013, en la investigación se realizó un análisis comparativo interseccional de mujeres indígenas nasa, que participan en los contextos étnicos organizativos, urbanos y rurales en: el Cabildo Nasa de Bogotá, y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, (ACIN).

Este documento recopila los resultados de la investigación, contemplando cuatro apartados de análisis: en primer lugar la explicación del diseño metodológico y conceptual propuesto para la producción de los dos estudios de caso propuestos, lo que implicó indagar en las perspectivas metodológicas de la investigación (interseccionalidad, diáspora, etnicidad, indigenidad, enfoques biográficos, memoria y por último un análisis específico de indigenidad nasa). El segundo apartado comuneras luchando por un cabildo, se realiza la construcción del caso de las mujeres nasa del Cabildo Indígena de Bogotá (teniendo en cuenta el contexto del proceso y las memorias de cuatro comuneras participantes del proceso).

En el tercer apartado se elabora la construcción de los procesos organizativos de las mujeres nasa de la Asociación de Cabildos del Norte del cauca (teniendo en cuenta el contexto de emergencia de la asociación, las experiencias del Programa Mujer de la ACIN, de la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio, del Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué, y del Programa familia de la ACIN). El último apartado indaga en la posible consolidación de dos formas de gubernamentalidad para el caso de las mujeres nasa, una de género y una multicultural, a la par de la relación de las mujeres nasa respecto a las mismas. Los apartados integran el total de la investigación y se concluyen en dos partes, tras realizar los estudios de caso, y al final del análisis sobre políticas como tecnologías de gobierno.

[©] Este trabajo ha sido desarrollado en el marco de las actividades de investigación de la Beca-Pasantía Jóvenes Investigadores e innovadores “Virginia Gutiérrez de Pineda” 2011 financiada por COLCIENCIAS.

* Politóloga de la Universidad Nacional de Colombia, candidata a magister en estudios de género y desarrollo de la misma universidad, integrante del Grupo de Investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales, adscrito al Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Contacto: lkgaleanos@unal.edu.co

Palabras claves

Mujeres Nasa, Interseccionalidad etnia-género-sexo-clase-edad, gubernamentalidad, liderazgos, diáspora, contexto urbano, contexto rural, Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN).

Introducción

Los procesos de liderazgo de mujeres indígenas en América Latina han empezado a hacerse visibles desde inicios del siglo XXI, estos liderazgos, el tema de género y la realidad de las mujeres indígenas, como afirma Andrea Pequeño (2009), parecían ausentes en los movimientos indígenas latinoamericanos que emergieron desde la década de los noventa del siglo xx y su posterior articulación como movimiento internacionalista (Bengoa, 2009), cuestión que ha ido cambiando en el nuevo siglo, pues las mujeres indígenas han visibilizado sus liderazgos desde varios lugares y prácticas, “La consolidación en las organizaciones de base indígenas, de políticas, programas y espacios de participación para las mujeres; la formación política y académica de las mujeres indígenas; la conformación de organizaciones de base de mujeres indígenas; la presencia activa de las organizaciones no gubernamentales; los cambios en las políticas gubernamentales; el replanteamiento del papel de las mujeres indígenas desde la academia; y la relación mujeres y naturaleza” (Ulloa, 2007: 19).

Así desde su experiencia vital, las mujeres indígenas articulan sus luchas, sus ideas sobre el ser mujeres y sus acciones políticas. El presente ejercicio conceptualiza un trabajo investigativo colaborativo en el Cabildo Indígena urbano del pueblo Nasa en la ciudad de Bogotá, integrado por indígenas nasas migrantes de los departamentos del Cauca, Tolima, Huila y Putumayo, junto a un trabajo llevado a cabo con mujeres nasa de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca – ACIN y varios procesos organizativos de las mujeres nasa en la zona norte del departamento del Cauca.

Mis intereses investigativos y políticos me llevaron a centrarme en las experiencias de las mujeres nasa que han constituido una comunidad en la ciudad de Bogotá, sus vidas y la de sus familias en la ciudad de Bogotá, a la par de un interés en las formas organizativas que están llevando a cabo las mujeres nasa de la zona norte del departamento del Cauca.

La investigación se desarrolló con el objetivo de analizar, desde una perspectiva interseccional, las experiencias y liderazgos de mujeres indígenas del pueblo nasa, que conforman el Cabildo Nasa de Bogotá, y los procesos organizativos de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN Cxhab Wala Kiwe, indagando en los procesos de desplazamiento y dispersión (migración) y reconstitución de la comunidad en la ciudad, y en los procesos de organización en medio del conflicto armado de las mujeres de la ACIN, ello por medio de relatos con enfoque biográfico y análisis de información de prensa, el proceso se concluyó analizando las formas de gubernamentalidad o tecnologías de gobierno, emergentes desde el proyecto multicultural como desde el proyecto de equidad de género para las mujeres nasa en contextos tanto urbanos como

rurales a partir de la revisión de planes de vida y políticas sociales para las mujeres indígenas nasa en los dos procesos comparados.

Este ejercicio involucra un análisis del paradigma de investigación interseccional, trascendental para la investigación feminista, desde este se examinan las inter relaciones entre las categorías raza, género y clase, que se constituyen mutuamente (Crenshaw, 1994; Collins, 1990), donde diferentes jerarquías de poder, privilegio y opresión se presentan en las experiencias de grupos subalternizados, en este caso las mujeres pertenecientes al pueblo indígena nasa de Colombia que han llegado a la ciudad, o de las mujeres nasa que se organizaron en el la zona norte del Cauca. Sin embargo cualquier investigación interseccional debe partir de esquemas fenomenológicos teniendo en cuenta los contextos locales junto a experiencias de vida únicas, ello involucró diseñar una propuesta de investigación interseccional para analizar las situaciones de privilegio, opresión y resistencias de las mujeres nasa que han llegado a la ciudad de Bogotá.

El diseño investigativo involucró algunas críticas a la categoría de interseccionalidad, y la homogenización que puede involucrar el límite analítico de la triada - raza, género y clase- con la exclusión de otras categorías analíticas como etnia, edad, diáspora, etc (Brah y Phoenix, 2004; Yuval-Davis, 2010).

Este documento contempla cuatro apartados de análisis: en primer lugar la explicación del diseño metodológico y conceptual propuesto para la producción de los dos estudios de caso propuestos, lo que implicó indagar en las perspectivas metodológicas de la investigación (interseccionalidad, diáspora, etnicidad, indigenidad, enfoques biográficos, memoria y por último un análisis específico de indigenidad nasa). El segundo apartado comuneras luchando por un cabildo, se realiza la construcción del caso de las mujeres nasa del Cabildo Indígena de Bogotá (teniendo en cuenta el contexto del proceso y las memorias de cuatro comuneras participantes del proceso).

En el tercer apartado se elabora la construcción de los procesos organizativos de las mujeres nasa de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (teniendo en cuenta el contexto de emergencia de la asociación, las experiencias del Programa Mujer de la ACIN, de la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio, del Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué, y del Programa familia de la ACIN). El último apartado indaga en la posible consolidación de dos formas de gubernamentalidad para el caso de las mujeres nasa, una de género y una multicultural, a la par de la relación de las mujeres nasa respecto a las mismas. Los apartados integran el total de la investigación y se concluyen en dos partes, tras realizar los estudios de caso, y al final el análisis, se indaga en las políticas étnicas y de género como tecnologías de gobierno que impactan en las vidas de las mujeres indígenas.

Perspectivas metodológicas de la investigación

Antes de los capítulos propuestos, a continuación se construye un análisis sobre el diseño metodológico propuesto para la investigación; como se afirmó anteriormente, realizar una

investigación desde una perspectiva interseccional implica tener en cuenta principalmente el contexto que se investiga y los fenómenos que ocurren en el mismo, esto plantea una serie de implicaciones epistemológicas. Al trabajar la interseccionalidad como paradigma de investigación hay que tener en cuenta que este concepto ha sido central para investigaciones y teorías feministas, sin embargo es una perspectiva que se ha debatido en diferentes formas, enfoques y posiciones teóricas. Dhamoon (2011), afirma que la interseccionalidad ha sido una categoría en contienda entre las feministas en su significado y alcance, se ha conceptualizado desde un cruce de caminos, "ejes" de la diferencia, o como proceso dinámico, a la par que ha sido un concepto funcionalizado al interior de políticas de la identidad.

El término interseccionalidad fue desarrollado por Kimberle Crenshaw (1989) como una forma de abordar los problemas doctrinales y legales para trabajar dentro y en contra de la ley, ella (...) utilizó la metáfora de los caminos que se entrecruzan para describir y explicar las formas en que la discriminación racial y de género se agravan la una a la otra. En su trabajo sobre la discriminación contra las mujeres negras, argumentó que un marco de eje único que se enfoca sobre raza o sexo, subsecuentemente falla al considerar como las mujeres marginalizadas son vulnerables en ambas formas de discriminación" (Dhamoon, 2011: 231), en este sentido las experiencias de las mujeres negras han sido borradas. Así "(...) Crenshaw, interesada en el derecho y en la situación legal de las mujeres de color bajo la violencia, subraya en la interseccionalidad para mostrar como las mujeres de color no son vistas, precisamente porque no se ven las categorías que se cruzan" (Lugones, 2005: 68).

La metáfora de los caminos que se entrecruzan de Crenshaw, posiciona la interseccionalidad como un concepto provisional en el que la raza y el género son categorías esencialmente separadas o separables, en términos analíticos pero también ideológicos, donde la figura del solapamiento es la máxima relación que pueden tener las opresiones, de esta forma, la autora perfila el concepto de "fusión o red de opresiones" (Lugones, 2005: 69) ya que en la experiencia de las personas no hay ninguna posibilidad de separación de las opresiones, cada categoría (raza, clase, género) tiene un grado de realidad porque el orden social está organizado ideológicamente de esa forma, en este sentido las opresiones no son separables en la experiencia tampoco la resistencia a las mismas.

A pesar que la interseccionalidad de Crenshaw se centró en analizar entrecruzamientos de formas de opresión en la vida de mujeres subalternizadas, no indaga en las formas de resistencia a opresiones múltiples, posicionando un análisis que remarcaba la posición de opresión de las mujeres, ante ello Lugones (2005) construye la categoría "fusión de opresiones" frente al concepto Interseccionalidad buscando comprender la coalición entre diferencias no dominantes para enfrentar las desigualdades, en un contexto como el de migración de un grupo indígena hacia la ciudad la posibilidad de enfrentar las desigualdades es indispensable en términos de supervivencia física, cultural y social.

Un análisis de tipo interseccional involucra comprender opresiones, privilegios y porque no resistencias en los múltiples niveles que se organiza la vida social, Collins (2000) desarrolla el concepto de “matriz de dominación” que une los diferentes grupos de hombres y mujeres a través de patrones de privilegio y marginalización, y se compone de varios niveles, por lo que la gente lo experimenta en el nivel de la biografía personal, el nivel de grupo o comunidad del contexto cultural creado por raza, clase, y género, junto a un nivel sistémico en el que operan las instituciones sociales (Purkayastha, 2010: 30), la matriz de dominación se refiere a la forma en la que la interseccionalidad de opresiones está organizada a través de dominios de poder estructurales, disciplinares, hegemónicos e interpersonales, lo que involucra analizar micro, meso, y macro niveles del poder.

Matriz de dominación, categoría que Collins trabaja en las dos ediciones de *Black Feminist Thought* (1990, 2000), hace hincapié en que la experiencia de vida de mujeres negras (mujeres subalternizadas) se constituye en el entrecruce de sistemas de opresión de raza, clase social, género, sexualidad, etnicidad, nación y edad, que a la par las construye como mujeres subalternizadas (Collins, 2000). Una matriz de dominación es la forma en la que se organiza el poder en cada sociedad, en donde los entrecruces de sistemas de opresión se encuentran situados históricamente y espacialmente, entonces cada matriz es particular al organizar la intersección de opresiones en formas particulares de cuatro dominios del poder: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal, que se intersectan (Collins, 2000: 18).

Matriz de dominación, categoría que Collins trabaja en las dos ediciones de *Black Feminist Thought* (1990, 2000), hace hincapié en que la experiencia de vida de mujeres negras (mujeres subalternizadas) se constituye en el entrecruce de sistemas de opresión de raza, clase social, género, sexualidad, etnicidad, nación y edad, que a la par las construye como mujeres subalternizadas (Collins, 2000). Una matriz de dominación es la forma en la que se organiza el poder en cada sociedad, en donde los entrecruces de sistemas de opresión se encuentran situados históricamente y espacialmente, entonces cada matriz es particular al organizar la intersección de opresiones en formas particulares de cuatro dominios del poder: estructural, disciplinario, hegemónico e interpersonal, que se intersectan (Collins, 2000, 18).

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

La interseccionalidad se transformó, por medio de críticas internas feministas, de un concepto a una propuesta investigativa feminista, que depende de los procesos locales que se viven en cada

contexto investigativo, es inherente a un análisis fenomenológico, en este sentido no es posible traslaparla entre contextos distintos sin tener en cuenta sus especificidades. De esta multitud de corrientes emerge un esquema multinivel a tener en cuenta, donde la interseccionalidad debe ser analizada en diferentes niveles de análisis, su relación con estructuras, instituciones e identidades.



Gráfica 1. Propuesta “Interseccionalidad Multinivel de las mujeres indígenas nasa”, elaborado teniendo en cuenta distintas propuestas: (Lugones, 2009), (Birte y Siim, 2009), (Bilge y Denis, 2010), (Dhamoon, 2011).

El modelo desarrollado por Siim (2009) enfatizo en una propuesta para comprender la vida de mujeres de grupos étnicos frente a grupos mayoritarios, muestra cómo políticas, discursos e identidades sirven como elementos que se vinculan a micro, meso y macro niveles, desarrollando la propuesta de Collins. Este esquema, elaborado desde las propuestas Lugones, Birte y Siim, Bilge y Denis, y Dhamoon para los estudios de caso en el cabildo Indígena Nasa de Bogotá y en la Asociación de Cabildos Nasa del Norte del Cauca, busca comprender la interacción entre las historias narrativas acerca de políticas, discursos de género y multiculturales, procesos de identificación, políticas entendidas como tecnologías de gobierno, y los significados concretos de estos en la vida cotidiana de las mujeres nasa, ello a partir de dos metodologías, construcción de historias de vida a partir de enfoques biográficos e historias de experticias de liderazgo.

Inserción de etnicidad y diáspora en la propuesta interseccional.

La propuesta interseccional multinivel que se ha propuesto, analiza procesos de producción de la identidad de las mujeres nasa a partir de las narrativas de desplazamiento y dispersión, y reconstitución de su comunidad como puntos de inflexión en sus experiencias de vida y producción de liderazgos, esta propuesta investigativa interseccional busca analizar las

interrelaciones de las categorías (raza, clase, y género) a la par de incluir las categorías etnia y diáspora.

En el caso de la categoría etnia, en las disciplinas sociales, en especial desde la antropología, se ha producido una reevaluación teórica, lo que claramente obedece a contextos sociopolíticos conflictivos que se han venido desarrollando con un centro en lo étnico a partir de la década de 1970 en múltiples lugares del mundo, conflictos donde se multiplican las demandas identitarias y se quiebran las estructuras nacionales hegemónica.

En este contexto, entre el conjunto de teorías sobre la etnicidad, se han posicionado tres categorías de clasificación a partir de la incorporación de una serie de criterios que otorgarían el carácter de étnico a un grupo social, criterios que pueden ser “objetivos” y/o que parten de procesos subjetivos; se encuentran allí las teorías esencialistas o primordialistas¹; las perspectivas subjetivistas y construccionistas, herederas del posestructuralismo y del giro lingüístico; por último las teorías instrumentalistas o movilizacionistas con una amplia influencia de las segundas (las construccionistas).

Las teorías esencialistas o primordialistas descansan sobre una serie de criterios que la antropología clásica situó como estructurales para definir el carácter étnico, descansa sobre criterios “objetivos” y verificables, lengua, religión, territorio, organización social, cultura, aquí la identidad étnica se considera innata y solo podría preservarse en condición de aislamiento.

A partir de 1970 la categoría de grupo étnico cambia de características esencialistas a ser una construcción a partir de elementos subjetivos, la identidad étnica ya no se considera un elemento aislado que puede objetivarse, clasificarse o definirse a *per se*; a partir de allí se define al grupo étnico “(...) como resultante de la diferenciación cultural entre grupos que interactúan en un contexto dado de relaciones interétnicas. Paralelamente, la etnicidad- o identidad étnica- llega a ser entendida como “una categoría general de la vida social y ya no como una característica de un grupo minoritario definido por rasgos culturales específicos” (Poutignat y Streiff-Fernart, citados en Laurent, 2005: 45).

Entre los elementos subjetivos que darían nueva forma a la etnicidad, se encuentra “(...) la conciencia del individuo de pertenecer al grupo e identificarse con él, la interiorización de valores y símbolos compartidos con otros miembros del grupo, creencias comunes relativas a los orígenes, descendencia, características, especificidad y destino del grupo (Laurent, 2005: 46), así se produce un desplazamiento de las características culturales del grupo étnico como evidencia de la etnicidad, hacia el surgimiento y persistencia de la etnicidad como construida en y por las relaciones intergrupales. La perspectiva subjetivista dio forma a nuevos enfoques ante el carácter limitado de la concepción primordialista de la etnicidad, propiciando una orientación de los

¹ La concepción esencialista de la identidad que descansaba en criterios objetivos, se enfrenta a la emergencia de la relevancia que adquiere la subjetividad, los procesos de auto y hetero definición y la crítica a la identidad.

estudios de la etnicidad sobre el proceso de construcción de las diferencias étnicas y formas de interacción entre individuos miembros de grupos étnicos, a la par de comprender los factores que daban cuenta de la emergencia y persistencia de las diferencias étnicas.

Las teorías instrumentalistas o movilizacionistas “(...) consideran que la identidad es, ante todo, expresión de intereses comunes. La referencia a la etnicidad surgiría como una estrategia adaptativa de algunos grupos que la utilizarían para conquistar derechos y privilegios” (Laurent, 2005: 47), así los grupos étnicos pueden ser instrumentalizables, buscan derechos y privilegios, y la etnicidad buscaría movilizar poder político y económico. Sin embargo teorías instrumentalistas o movilizacionistas² tiene una serie de variantes, pueden referirse a la elección racional que hacen los individuos, hasta a la politización de la etnicidad como estrategia de manipulación.

La identidad étnica, en su constitución y permanencia, es sumamente compleja y contextual, Jenkins afirma que las formas en las que una cultura es socialmente organizada al interior de la etnicidad no son obvias ni sencillas, la etnicidad no es un problema de grados definibles o clases obvias de similitudes o diferencias culturales, ni puede depender de un crudo modelo de culturas vistas “alrededor”, son múltiples los potenciales marcadores étnicos pero sobre ellos existe una selectividad.

La categoría diáspora analiza el proceso desplazamiento y dispersión del pueblo nasa hacia la ciudad de Bogotá, a la par del proceso de constitución de una comunidad en la ciudad, esta categoría implica una relación fundamental, la relación entre dispersión (migración) de grupos, y sus vínculos con el hogar de origen o ancestral.

“(…) El concepto de diáspora pone el discurso del «hogar» y la «dispersión» en tensión creativa. Las diásporas surgen de las migraciones colectivas, viajen los miembros del colectivo como individuos, como familias o en otras combinaciones. Las diásporas son espacios de formación de comunidades a largo plazo, si no permanentes, incluso aunque algunas familias o miembros se muden a otro lugar. La palabra diáspora a menudo evoca traumas de separación y desubicación, y éste es, verdaderamente, un aspecto muy importante de la experiencia migratoria. Pero las diásporas también son el espacio potencial de la esperanza de los nuevos comienzos. Son espacios de debate cultural y político donde las memorias colectivas individuales colisionan, se reorganizan y se reconfiguran (Brah, [1996]2011: 224-225)

El concepto diáspora, según Brah ([1996]2011) interrumpe las explicaciones secuenciales y supuesto isomorfismo entre el lugar, la ubicación (locación) y la identidad, y se refiere más a

² Entre estas tendencias analíticas se subrayan tres: la selección racional, donde el grupo étnico es una conformación de individuos que buscan obtener bienes que no se obtendrán por medio de estrategias individuales; las teorías del grupo de interés, en las que la identidad étnica se comprende como ideológica y se moviliza para ejercer influencia sobre políticas sociales y económicas; por último la teoría del colonialismo interno, que comprende la existencia de una división cultural del trabajo entre centro y periferia al interior del espacio nacional, esta asignación de roles diferenciados lleva al desarrollo de identificaciones étnicas distintivas en esquemas centro periferia, en esta variante la etnicidad se impone desde afuera a la población neocolonizada (Laurent, 2005: 47 - 49). En Las teorías del colonialismo interno la etnicidad puede ser considerada como impuesta por el grupo dominante para cubrir la relación desigual, pero también puede considerarse como una forma de solidaridad emergente ante la discriminación y la desigualdad, así esta variante también puede suponer que la etnicidad es estrategia y fundamento de reivindicaciones de grupo.

movimientos fluctuantes sobre la identidad, aunque estos se articulan en torno a un principio central: la existencia de un proceso migratorio que separa el actual y el hogar original.

Para Bilge y Denis el concepto de diáspora necesita distanciarse de los conceptos de migración que hacen referencia con un tipo específico de dispersión, que se caracteriza por la salida forzada debido a un entorno excepcionalmente peligroso en el país de origen, “(...)Al mismo tiempo, en contraste con la migración (potencialmente una acción individual), la diáspora implica la existencia de comunidades validas, a veces cruzando una serie de estados nación, que se basan en una continua (aunque no estática) identificación compartida o sentido de una conciencia de clase (Bilge y Denis, 2010: 3). De cualquier forma el concepto de diáspora involucra un conjunto de relaciones entre quien se dispersa, el lugar de origen y el lugar que acoge, aunque en el centro se encuentra la relevancia de las experiencias en el lugar que acoge o lugar de residencia, las experiencias vividas en el lugar ancestral contribuyen a las experiencias de privilegio y opresión que se viven en el lugar de residencia (Purkayastha, 2010).

Como se ha analizado el concepto diáspora presupone la idea de frontera, en ambos existe una relación entre lo autóctono y la dispersión, junto a sus costos, ello lleva a Bran a proponer la categoría de “espacio de diáspora³” que, “(...) pone de relieve la mezcla de genealogías de dispersión con aquellas que “no se mueven” (Brah, [1996]2011: 40). El concepto es muy útil para comprender las dinámicas que se entretajan en los grupos en diáspora.

Para Brah la categoría conceptual de espacio de diáspora articula cuatro modos de teorización de la diferencia, “(...) donde la «diferencia» de relación social, experiencia, subjetividad e identidad son categorías relacionales situadas dentro de los campos multiaxiales de las relaciones de poder. Las similitudes y diferencias a lo largo de los distintos ejes de diferenciación —clase, racismo, género, sexualidad y demás— se articulan y desarticulan en el espacio de diáspora, marcando a la vez que son marcadas por la compleja red del poder” (Ibídem, 240-241). La propuesta conceptual de Brah se elabora desde un paradigma de investigación de tipo interseccional, necesario para comprender la complejidad de la diáspora, y los olvidos de quienes la han estudiado (Anthias, 1998) que no logran articular la diferencias dentro de la diáspora, en particular el papel desempeñado por las diferencias de sexo y clase o la construcción de la etnicidad.

Enfoque Biográfico e historias de Vida

³ El espacio de diáspora es la interseccionalidad de diáspora, frontera y des/localización como punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos. Es donde múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan; donde lo permitido y lo prohibido se interrogan de forma perpetua; y donde lo aceptado y lo transgresor se mezclan imperceptiblemente, por mucho que se nieguen estas formas sincréticas en nombre de la pureza y de la tradición. Aquí, la tradición se reinventa a sí misma continuamente, aunque se alaben sus orígenes en el principio de los tiempos. Lo que está en juego es la experimentalidad infinita, los múltiples procesos de fusión y fisura cultural que sostienen las formas contemporáneas de identidades transculturales. Estas identidades emergentes pueden ser reconocidas solo subrepticamente. De hecho, pueden incluso ser suprimidas frente a los imperativos contruados de «pureza». (Brah, 2011: 240)

La categoría espacio de diáspora hizo posible analizar las complejas intersecciones que viven las mujeres nasa en Bogotá a partir de sus historias de vida, Siim (2009) argumenta que los métodos de la historia biográfica y de vida son muy adecuados para el estudio de las intersecciones entre las diferentes categorías de opresión o privilegio. Las narrativas de historia alrededor del género, la clase y la etnia (mayoritariamente utilizadas) hacen hincapié en que las categorías son dinámicas y "subjetivamente vividas" (Brah y Phoenix, 2004). En este sentido el enfoque de relatos biográficos sobre las experiencias y liderazgos entorno a procesos desplazamientos y dispersiones, y reconstitución de la comunidad en la ciudad de las mujeres nasa, mostró una heterogeneidad de experiencias y relatos particulares en los que nunca se separaron las opresiones que viven y vivieron (sea de raza, clase, género, sexualidad, etnicidad u otras).

Las historias de vida y las biografías son un género que se origina y se va transformando con la modernidad, este tipo de narraciones escritas emergen con el individualismo en occidente, sin embargo la historia de vida adquiere un interés científico desde finales del siglo XIX en ciencias sociales como historia, sociología, y antropología que va disminuyendo tras la segunda guerra mundial con la hegemonía del neopositivismo, a partir de 1970 se re introduce como método de investigación adquiriendo nuevas potencialidades (Bertaux, 1999), como la recuperación de visiones subalternas de la historia (Jimeno, 2006), incluso posicionan dimensiones decoloniales en la misma (Rivera Cusicanqui, 1990).

Los relatos de vida ponen en relieve aspectos y dan razones de acontecimientos vitales a partir de la experiencia de las dinámicas sociales que se han vivido lo social es abordado en las narraciones biográficas, Bertaux ([1997] 2005), por un lado comprende la historia de vida como una narración comprendiendo las contradicciones encarnadas en la producción de identidad, a la par que no la limita como experiencia subjetiva, pues también aborda dinámicas sociales, de esta forma la historia de vida puede contemplar encadenamientos entre micro, meso y macro niveles de una propuesta de interseccionalidad multinivel, a lo que hay que tener en cuenta que no hay una correspondencia directa entre la experiencia colectiva y la biografía personal (Brah, 2011[1996]), sin embargo como afirma Jimeno (2006) la construcción de relatos de vida en grupos subalternizados tiene un valor intrínseco porque consolidan y mantienen un sentido de pertenencia como un sentido de pertenencia que evidencia el pasado y da fuerza al presente, esto se evidencia en la interacción entre tradiciones culturales colectivas y la vida individual (Jimeno, 2006: 43).

Comprender las historias de vida como narración implica contemplar que toda memoria es selectiva, Candau (2006) afirma que los marcos sociales de la memoria⁴ contemplan relaciones de poder en sí mismos, la memoria se produce tras las experiencias de vida de los individuos en un tiempo y el espacio definidos, el recuerdo se compone de un marco contextual (lugares en los que el hecho se produce, quienes lo producen, y momento en que se produce), a la par el recuerdo

⁴ Candau retoma el concepto "marcos sociales de la memoria" de Maurice Halbwachs (1927), un concepto que pretende suturar los desarrollos de la memoria individual con la influencia de lo social sobre la memoria, de esta forma la memoria solo puede construirse a partir de estos marcos sociales que moldean el pasado.

común se instaure a partir de dispositivos mnémicos que constituyen representaciones de lo social, donde memoria y olvido interactúan para enfatizar en un recuerdo como vital en la experiencia individual o de un colectivo, olvidar algo hace parte del proceso en que las memorias compartidas son construidas con memorias acompañadas de silencios compartidos (Connerton, 2008).

La memoria es un campo de disputas que se define y adquiere sentido en el presente, ya que la memoria selecciona lo que es importante de acuerdo con el sistema de valores del presente, la narración de la experiencia de vida se construye a partir de estas complejas relaciones entre marcos sociales de la memoria, relaciones de poder, olvido, memoria, y presente se construye la narración biográfica, sus vínculos con los sistemas sociales, y las relaciones a multinivel entre opresiones y privilegios.

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

Origen del Pueblo Nasa

El pueblo nasa, grupo étnico colombiano, afirma su origen ancestral en las montañas caucanas de Tierradentro, es el segundo grupo étnico con mayor población en el país, alrededor de 120.000 personas en Colombia (Censo DANE, 2005) después de la etnia wayúu. Su idioma propio es el Nasa Yuwe, lengua oral viva que se ha venido reestructurando en políticas de etnoeducación y lengua propia desde la conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, en 1971, con el establecimiento de políticas de escritura y enseñanza de la lengua, también estandarizó la escritura del nasa yuwe (Bolaños, 2004), (Piñacue, 2005), que para muchos indígenas continúa siendo hoy en día una lengua oral y cotidiana, que se usa poco de forma escrita, el nasa yuwe permaneció como lengua oral hasta que misioneros cristianos escribieron la lengua⁵ en medio de procesos de evangelización a inicios del siglo XX.

La identidad comunitaria del pueblo nasa se encuentra ligada a la historia de lucha por el territorio del líder Juan Tama en el siglo XIX, y posteriormente en el siglo XX la de Quintín Lame por los territorios propios usurpados a los indígenas por colonos que instauraron la figura del terraje en la región del Cauca, movimiento que tuvo desarrollos posteriores como la quintinada (1910-1921) y otros movimientos lamistas. La historia del pueblo nasa también se encuentra ligada al movimiento social indígena Colombiano de la década de los setenta del siglo XX con la

⁵ El Nasa Yuwe fue escrito primeramente por misioneros cristianos y católicos con la finalidad de “evangelizar al pueblo paez” propuesta con la que se origina el Instituto Lingüístico Verano, posteriormente, en los noventa, el CRIC estandariza la escritura de la lengua con ayuda de lingüistas, sin embargo para la mayoría de indígenas nasa parlantes la lengua continúa siendo un proceso oral, que se ha debilitado, por ello la mayoría lo hablan pero no lo escriben, bajo los parámetros del CRIC.

conformación de organizaciones autónomas indígenas que asocian múltiples cabildos, el CRIC, el CRIT y el CRIHU, consejos regionales indígenas del Cauca, Tolima y Huila (1922-1971), (Espinosa, 2009). Desde este proceso de lucha, toma de territorios, haciendas y autonomía indígena, el pueblo nasa ha conformado cabildos y resguardos en la mayoría del departamento del Cauca, y en zonas específicas de los departamentos de Putumayo, Meta y Caquetá, al norte del Huila, el sur del Tolima.

La lucha indígena y la conformación de los Consejos Regionales Indígenas, a partir de la década de los setenta del siglo XX, influyeron positivamente en la consagración de la nación colombiana como país multicultural en la constitución de 1991 (CPC91)⁶. A la par el conflicto armado colombiano se agudizó en el suroccidente colombiano desde la década de los años ochenta del siglo XX con la entrada de diversos actores armados, guerrillas, ejército, y paramilitares, así muchos de los territorios indígenas se han constituido en campo de influencia de la guerra, lo que ha provocado desplazamientos masivos de comunidades, hacia zonas urbanas en su mayoría, o la supervivencia ante el conflicto.

COMUNERAS LUCHANDO POR UN CABILDO

El contexto étnico y diásporico del pueblo nasa que habita Bogotá es base de esta investigación, esto se debe analizar teniendo en cuenta que la categoría etnicidad ha involucrado una serie de propuestas teóricas desde la década de los setenta del siglo XX que ha posicionado relaciones distintas con relación a la propuesta de pueblo originario o ancestral, desde posiciones esencialistas, subjetivistas o movilizacionistas (Lauren, 2005), buscando definir los vínculos de pertenencia a la par que un marco de reconocimiento de derechos. La categoría diáspora desarticula el vínculo con la ancestralidad al circunscribirse al desplazamiento y dispersión de un pueblo, sin embargo muchas experiencias contemporáneas de indigeneidad deben analizarse desde los lenguajes de la diáspora teniendo en cuenta que los pueblos indígenas han vivido y viven experiencias de supervivencia frente a regímenes coloniales y poscoloniales (Clifford, 2010).

Los desplazamientos y dispersiones de población indígena en Colombia hacia las ciudades inician tras la década de los cincuenta del siglo XX, en el mismo momento que se da un crecimiento acelerado de las ciudades en América latina y un éxodo de poblaciones rurales hacia la vida urbana buscando mejores condiciones de vida, en el caso colombiano se aúnan los problemas de acceso a la tierra que viven campesinos e indígenas ante la persistencia de estructuras de administración

⁶ Definitivamente, la cuestión indígena en Colombia adquiere nuevas connotaciones a partir de la década de 1990, “Veinte años después, la manera de aproximarse a la “cuestión indígena en Colombia presentaba grandes cambios. Con la adopción de una nueva constitución, en 1991, y con la definición de la nación colombiana como multiétnica y pluricultural a partir de ese año, los miembros de los grupos étnicos disponen no solo de un rango de ciudadanos como los demás, sino también de un número sin precedentes de derechos específicos, respetuosos de sus usos y costumbres” (Laurent, 2005: 44). Estos derechos sin precedentes, afirma la autora, son a la vez generales —en cuanto el reconocimiento como ciudadanos colombianos—, y particulares— como portadores de una identidad reivindicada como específica: derecho a una educación, a un trato especial en materia de salud, a territorios, autoridades, jurisdicción y representación política propios.

colonial. En la década de los setenta del siglo XX la agudización del conflicto armado y político colombiano, y la presencia de la guerra en territorios rurales aumentó el desplazamiento de poblaciones indígenas hacia las ciudades, ello conllevó a la construcción de comunidades indígenas urbanas y una posterior lucha por el reconocimiento por parte del estado de las mismas en la figura de cabildo urbanos.

Con la promulgación de la CPC91 y la adopción de un modelo multiculturalista en el país, tras múltiples luchas del movimiento indígena, se da una variación en el reclamo étnico de los grupos indígenas urbanos de Bogotá, (Muiscas, Ingas, kichwa, Pijaos, Pastos, Misak Misak (guambianos), Nasa (Paeces), Uitotos y Emberas), hacia la forma administrativa propia de cabildos urbanos donde diferentes pueblos indígenas han luchado por el reconocimiento de derechos y autonomía para organizarse en torno a la figura del cabildo Urbano (Zambrano 2007; Chaves y Zambrano ([2006]2009)).

En el año 2011 inicié un proceso de acercamiento con el Cabildo Indígena Nasa de la ciudad de Bogotá y las mujeres que componen el Cabildo por medio del programa de formación en lengua propia del Cabildo “Nasa Wewnis”, Iniciativa que el Cabildo Nasa y la Asociación Indígena Páez gestionaron con el apoyo de la Alcaldía Local de Kennedy desde el Fondo de Desarrollo Local de la misma y con apoyo del Foro Internacional de Mujeres Indígenas entre el primer semestre del 2012 hasta el primer semestre del año 2013.

Por medio de este programa conocí y compartí con un grupo diverso de mujeres, hombres, niñas y niños nasa durante muchos fines de semana entre el 2012 y el 2013, allí, estudiando la lengua propia, Nasa Yuwe, y la cultura nasa, fui observando el proceso político y social bajo el que se organiza el Cabildo Nasa en la ciudad y conocí a un grupo de mujeres que aceptó participar del proceso de construcción de esta investigación. Desde ese momento inicié una observación más personal, las visité en sus casas y familias, lugares donde las entrevisté sobre los significados e implicaciones de ser una mujer nasa en la ciudad, indagando tanto en opresiones como privilegios de migrar y construir una comunidad en la ciudad de Bogotá, lejos del lugar de origen étnico del pueblo nasa, a la par de conocer sus procesos de liderazgo.

La constitución del cabildo está marcada abiertamente por procesos generacionales, en los que la migración implica cambios trascendentales, las mujeres y hombres nasa de segunda, y tercera generación, nacidos en Bogotá, comprenden realidades diferenciadas a las y los nasa migrantes, sin embargo tienen vínculos profundos en la búsqueda que han emprendido por fortalecer la cultura nasa en la ciudad.

Bogotá es la principal ciudad receptora del fenómeno de migración económica y desplazamiento poblacional de muchos grupos indígenas, en el caso del pueblo nasa, la ciudad se ha constituido en una alternativa ante el conflicto armado aún vigente, frente a desastres medio ambientales (terremoto y avalancha del río Páez), la crisis económica del modelo de agricultura a micro escala característica de las comunidades nasa en el Cauca, Tolima, Huila y Putumayo.

La migración de indígenas nasa a Bogotá, individual o en grupos familiares, inicia en la década de los sesenta del siglo XX, por las causas mencionadas, a partir de este momento se empiezan a construir una serie de núcleos de apoyo, conformados por familiares, amigos y vecinos, para recibir y brindar ayuda a sus conocidos, el establecimiento de estos núcleos posiciona entre las causas de migración en la década de los noventa la búsqueda de alternativas en educación superior, y mejores opciones laborales.

Las localidades de Suba, Kennedy, Usme, Bosa, Teusaquillo y San Cristóbal concentran los núcleos más amplios de migración nasa en la ciudad (Bernal, 2010), sin embargo es en la localidad de Kennedy donde inicia la propuesta de construcción de cabildo urbano. La legislación colombiana, en el Decreto 2164 de 1995, establece que los cabildos indígenas son entidades territoriales especiales cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, como una organización socio política tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad.

El cabildo es una organización que funciona como estrategia para liderar un proceso de reconocimiento y de construcción de ciudadanía (Motta, 2004), se constituye como mecanismo para obtener mejor calidad de vida de la población nasa que ha migrado a Bogotá, es una alternativa de bienestar y construcción de un plan de vida sobre políticas de salud, vivienda, educación y participación política, el cabildo también es la institución donde se revitaliza la identidad cultural, el vínculo con la ancestralidad y con la lucha histórica del movimiento indígena.

Sin embargo el Cabildo indígena Nasa de Bogotá no ha sido reconocido por parte del estado colombiano, la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior he hecho caso omiso a las solicitudes de reconocimiento como Cabildo Urbano del pueblo nasa en la ciudad de Bogotá, negándoles la posibilidad de administración territorial y autonomía en la toma de decisiones como pueblo, lo que también ha ocurrido con otros pueblos indígenas en la ciudad.

Aunque la falta de reconocimiento estatal limita el bienestar del pueblo nasa en la ciudad, el proceso de asociación y trabajo comunitario que llevan a cabo desde la 1989 produce la autodefinición de la comunidad como cabildo urbano, eligiendo periódicamente a sus autoridades y participando de programas distritales, donde "(...) la alcaldía actuó como balanza móvil de estrategia de reconocimiento y deslegitimación del gobierno central, convocando a todos los grupos étnicos urbanos (indígenas, afro, gitanos-rom), reconocidos o no, para formular políticas de inclusión y reconocimiento cultural (Chavez y Zambrano, 2009: 233), situación que se repite en las alcaldías locales de Bogotá en medio del modelo de democracia participativa, las autoridades del cabildo son incluidas en dispositivos ciudadanos, donde sus demandas adquieren fuerza en la exigencia de políticas diferenciales, también por los procesos de agencia de otros grupos indígenas, algunos con reconocimiento étnico estatal.

Otro de los argumentos que inciden en la negación para brindar este acto administrativo de inscripción y registro es el retroceso de las políticas estatales de reconocimiento en claves étnicas ante los costos políticos y económicos de dicho reconocimiento, lo que se ha traducido en “falta de voluntad política” como afirma Fidel Villegas, líder nasa.

La falta de reconocimiento estatal del cabildo nasa de Bogotá tiene que ver con el “incumplimiento” de una serie de características objetivas (lengua, cultura, consanguinidad, otras) como afirma Laurent (2005), que constituyen la etnicidad para el estado colombiano, una demanda de pureza, anclada al isomorfismo entre lugar, ubicación (locación) e identidad como factor de concesión de derechos étnicos.

A continuación se reconstruyen las trayectorias de migración y dispersión de cuatro mujeres nasa que viven en Bogotá y con las que realice un trabajo etnográfico por medio de entrevistas con enfoque biográfico, teniendo en cuenta que la historia de vida, es un método adecuados para el estudio de la interseccionalidad, al indagar en relaciones de diferentes categorías de opresión o privilegio bajo las que los grupos subalternizados han construido su vida, a la par que permite comprender que las intersecciones de categorías de opresión no son separables, estructuran la cotidianidad vivida de las personas.

Oliva, experiencias frente al desplazamiento y liderazgo en la ciudad

Oliva nació en el resguardo López Adentro en Corinto Cauca, es fundadora del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, ejerció el rol de gobernadora del cabildo desde su origen hasta el año 2012 cuando se eligen nuevas autoridades y la gobernación del cabildo queda en manos de otro lider, por lo que paso a ocupar el rol de consejera mayor del cabildo teniendo en cuenta su amplia experiencia en el proceso organizativo. Oliva salió de Corinto a Palmira Valle a la edad de 16 años, donde empuñó la secundaria, regreso a su resguardo ante las dificultades que afrontaba su familia, pues grupos armados se encontraban reclutando a jóvenes nasa; a la edad de 25 años llega a Bogotá con sus tres hermanos ante el acecho del reclutamiento.

“Mis padres se quedaron allá, por esa época se fue mucha gente del resguardo, ya teníamos familia aquí, pero siguió aumentando por el desplazamiento, primos y primas de tercera y cuarta línea, y muchos conocidos de nosotros, a todos nos tocó venir a trabajar acá” Oliva, junio 2012).

Su familia en la ciudad fueron el primer núcleo de apoyo de Oliva y sus hermanos cuando llegaron en 1978 a la ciudad, desde ese momento empezó a trabajar como operaria de máquinas de confección, cortando telas de prendas en varias empresas, la mayoría mantenían sobre-explotación laboral y malos tratos con las empleadas. A finales de la década de los setenta también migraron muchas mujeres nasa a la ciudad solas o con sus familia, muchas mujeres nasa con las que Oliva se relaciona en la ciudad en ese momento tenían experiencias similares sobre sometimientos en empleos en casa de familias, o en otras empresas, donde vivían sobre-explotación laboral, discriminación y racismo manifiesto.

En la ciudad hay muchas dificultades para nosotros los indígenas en cualquier trabajo hay mucha explotación, cuando yo llegue empecé trabajando como operaria de máquinas y la explotación era demasiada, me encontraba con muchas amigas que llegaban, me visitaban y me contaban muchas penurias, eran explotadas y maltratadas al trabajar en casas de familia o en la producción de flores, - india era un insulto- no había una forma de exigir unos derechos, porque nuestra situación en la ciudad estaba invisibilizada, viendo todo esto hubo la necesidad de organizarnos, ya conocíamos senadores indígenas, representantes, pero no había una forma organizativa que recogiera las necesidades y problemas de los indígenas en la ciudad (Oliva, junio 2012)

Oliva lideró junto a su compañero, la iniciativa de construcción de una asociación de indígenas paeces en la ciudad de Bogotá hacia 1989 en la localidad de Kennedy, mientras sus hermanos regresaron al Cauca y conformaron sus familias, Oliva se casó y estableció en la ciudad con su compañero, un hombre no nasa, que apoyó la iniciativa desde que mujeres nasa amigas y familiares de Oliva, la imaginaron como una necesidad para mejorar su vida en la ciudad.

“Teniendo en cuenta la necesidad de organizarnos invite a “un poco” de compañeros nasas, pero ellos no les intereso mucho, entonces como yo tenía mucha familia acá y otros que si eran de mi vereda les comente y ellos dijeron “de una, vamos a ser la asociación”. La asociación se conformó inicialmente de pura familia, primos, y amigos con ellos hicimos la organización, de eso hace ya veintidós años; luego vimos que necesitábamos otra figura fuerte que era el Cabildo, entonces en el 2002 lo organizamos, así nos visibilizamos, nos dimos a conocer la cultura nasa en la ciudad, y a organizar lo que queríamos los nasa aquí en la ciudad” (Oliva, junio 2012)

Con la constitución de la asociación y luego del cabildo, Oliva se convertido en la vocera del pueblo nasa en Bogotá, buscando el reconocimiento de su cabildo por parte del gobierno nacional en la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, que hasta la fecha no le han dado reconocimiento al cabildo.

“Acá en Bogotá he logrado emprender un liderazgo fuerte, tranquilo, sin amenazas, porque he podido trabajar tranquila, he podido compartir, aunque hay gente que no valora todo lo que uno hace aquí, pero se trabaja muy tranquila con buena participación de los nasa” (Oliva, junio 2012).

La historia de vida de Oliva define la experiencia de “ser mujer nasa” en la ciudad de Bogotá, marcada por el racismo, la discriminación en el trabajo y en la vida cotidiana, a la par de la producción de agencias visibles, situaciones ubicadas en contextos concretos, histórico territoriales, y deben analizarse bajo los procesos de producción del discurso de la valoración de la multiculturalidad, pues como lo señala Oliva en el contexto de aumento de la representación indígena en la coyuntura de los debates de la CPC91, nace la iniciativa del cabildo urbano del pueblo nasa, pero también en el marco del racismo y la discriminación que viven los nasa en la ciudad pues como es narrada la experiencia de las mujeres en este marco es constitutiva del origen de la organización del pueblo nasa en la ciudad.

Fabiola, representación política y defensa de la cultura

Fabiola nació en el resguardo de Calderas Tierradentro, es nasa parlante, fue alcaldesa del municipio de Páez Cauca, en la década de los noventa, es politóloga, egresada de una reconocida universidad privada de Bogotá, también dirige su propia empresa de producción comercialización de una serie de productos comestibles a partir de la hoja de coca, liderando una serie de iniciativas por el reconocimiento de los usos tradicionales de la hoja de coca a nivel nacional e internacional. El hermano mayor de Fabiola fue senador de la república, y su otro hermano representante a la cámara, dos de sus hermanos son investigadores indígenas reconocidos en la academia colombiana, viene de una familia con una trayectoria política y social ligada al movimiento indígena del cauca y muy reconocida a nivel nacional.

Fabiola ha tenido una carrera política muy reconocida en un partido de izquierda colombiano. Llego a la ciudad muy joven tras salir de bachillerato, y regreso varias veces al Cauca donde inicio su trayectoria política como tesorera de la alcaldía de Páez en 1994, afrontando el desastre natural del terremoto y la avalancha del rio Páez como alcaldesa encargada donde conoció a su compañero, un asesor de la alcaldía en ese momento. Tras el desastre del Páez se estableció en la ciudad de Bogotá en 1997 con su compañero, con la iniciativa de estudiar ciencia política.

Fabiola estuvo en el proceso de conformación del cabildo durante el 2003 y el 2004, luego se aleja del proyecto, al iniciar una empresa propia, su carrera política en el partido y por algunas desavenencias con el proyecto del cabildo, sin embargo ha estado pendiente del proceso, que ha retomado en el último año, desde su experiencia, su trayectoria política ha obedecido a los intereses indígenas y en el marco de la política partidista también se ha dado cuenta de la experiencia minoritaria de las mujeres en este contexto.

Para Fabiola la categoría “género” es occidental, debe re pensarse y utilizarse con cuidado para analizar la situación de los pueblos indígenas, es categoría necesaria para analizar la dominación en occidente, y con ello las relaciones con hombres y mujeres indígenas.

“Lo que pasa es que yo pienso que en América Latina, la mayoría de hombres son machistas, son hombres, de pronto hay algunas comunidades en las de pronto se evidencia menos esa aptitud, pero realmente yo no veo una diferencia ahí fuerte, yo creo que machistas son los campesinos, los de occidente, los que tiene algo de raza blanca, digámoslo así, en Bogotá toda la gente de los sectores urbanos es muy machista, yo los noto así, (...) yo realmente vengo a notar el tema del machismo cuando salgo de la comunidad, para mí ese fue un tema nuevo que si viví fuera de mi comunidad” (Fabiola, Junio 2012).

Para Fabiola las aptitudes sexistas son contundentes en la sociedad colombiana, nunca experimento discriminación por ser mujer en su resguardo, pero al llegar a la ciudad se enfrenta abiertamente a la discriminación de su cultura, del ser indígena. Con la persecución de varios gobiernos colombianos del consumo de hoja de coca, su empresa que comercializa productos tradicionales que trabajan la coca, se ha visto afectada, a la par, en su narrativa ser mujer indígena

ha significado para ella una ventaja en el terreno de la política tradicional colombiana de esquema representativo, sin dejar de trabajar por los intereses indígenas.

“Yo soy indígena, soy de allá, soy hija de la cultura nasa, hago parte de la cultura nasa, y hago parte de esa sociedad, soy una comunera más, no soy dirigente y no he dirigido algún proceso, soy de la base realmente. Yo siento que ser mujer es en ocasiones más valorado, no sé, así me ha ido a mí, pero además yo creo que la mujer páez se ha caracterizado por estar en diferentes espacios, creo que hay un buen liderazgo, la mujer se ha caracterizado por estar en esos espacios políticos y a la vez tiene compromisos en la casa y en la comunidad con los que responde” (Fabiola, junio 2012).

Fabiola ha tenido una serie de capitales sociales, económicos y culturales, hace parte de un grupo familiar de líderes nasa, lo que le han permitido vivir su indigenidad y su género como un recurso apreciado en el espacio de la política representativa, sin embargo experimentado otras formas de discriminación hacia su cultura, como la persecución a los usos tradicionales de la hoja de coca, y su iniciativa para dar a conocer otros usos de la planta, pues para ella el dialogo cultural, es un papel que las mujeres indígenas que salen de su cultura deben asumir.

Neri, lidiando por una vida mejor en la ciudad

Neri es una mujer de 23 años, llegó a Bogotá hace cuatro años y medio con su esposo y su primer hijo, razones por las que la experiencia de vivir en la ciudad aún le sorprende, nació en el Resguardo de Santa Rosa en el municipio de Tierradentro, donde vivía con sus padres, dos hermanos y una hermana, todos menores, allí se dedicaba a cultivar con su familia y a estudiar hasta que finalizó la secundaria, y se casó con su esposo quien vivía en Popayán cuando se conocieron, un hombre nasa maduro, el CRIC les entregó tierras colectivas en el municipio de Inzá para cultivar y realizar su vida familiar, atendiendo a la agenda de plan de vida, sin embargo la situación económica en el Cauca era muy difícil, por ello cuando nació su primer hijo Neri y su esposo decidieron venir a la ciudad de Bogotá.

“Del Cauca salimos por la violencia, las avalanchas, situaciones que han sido difíciles, entonces por eso nos tocó salir, pero aún nosotros si quisiéramos volver, porque uno no olvida el territorio de uno, es muy diferente estar en la ciudad que en el campo, en el campo al menos uno tiene su cebollita, su mata de cilantro, de maíz, ahí tiene para comer sin necesidad de ir a comprarlo. En cambio acá es muy diferente, porque acá toca desde un cilantro en adelante, así sea una sola ramita, toca comprarla, todo eso vale plata” (Neri, Junio 2012).

En Bogotá Neri no conocía a nadie, pero su esposo conocía el proceso del cabildo nasa en la ciudad y con la idea de que ella pudiera estudiar y mejorar la situación económica familiar convenció a Neri de venir a vivir a Bogotá, pues el cultivo de la tierra era una actividad económica que no era tan productiva como antes.

Cuando salí de grado once no sabía qué hacer, allá uno como indígena siempre dice -no progresamos-, o a veces trabajamos la tierra, pero la producción también es muy poca, la tierra produce menos, en la cosecha el producto ya no es tan bueno, por eso con mi esposo nos vinimos para acá. Llegamos solos, prácticamente a empezar de ceros, llevamos viviendo

acá año y medio, y nos tocó trabajar muy duro para conseguir algo y por lo menos pagar, lo que le dicen por acá el arriendo, pero nos ha ido bien. Mi esposo trabaja entre el lunes y el viernes, tres días a la semana generalmente y se gana 20.000 pesitos al día, mientras yo cuido a Franklin en la semana, hago el oficio de la casa, si hay tiempo me pongo a tejer (Neri junio 2012).

Neri habla muy bien su lengua materna, nasa yuwe, lo que le permitió ser maestra en el proyecto “escuela de lengua propia” en el Cabildo de Bogotá, el nacimiento de su segundo hijo a principios del año 2012 le implico postergar sus planes de estudio, a la par que la situación económica de su joven familia no era muy favorable. Sin embargo Neri es una mujer muy activa en el proceso del Cabildo, nunca falta a las asambleas, muchas veces lleva a sus dos bebés a la escuela porque no los puede dejar en la casa cuando su esposo trabaja, construyó una propuesta para enseñar a tejer a las mujeres del cabildo y siempre se encuentra trabajando en los procesos comunitarios, a pesar de que afronta muchas dificultades, para ella, no es una tarea difícil hacerse cargo de sus dos hijos.

“Es normal, las mujeres nasa siempre llevamos nuestros hijos con nosotras, en el Cauca es común, trabajamos con ellos, pero aquí es complicado, moverse es más difícil, y la gente pocas veces es amable, estoy esperando que Franklin entre rápido al jardín, así me muevo más fácil solo con el chiquito” (Anotación de campo marzo 2013).

La situación económica de Neri y su familia es difícil en la ciudad, las comuneras y el proceso del cabildo se han convertido en un apoyo para ella, ya no se siente tan sola en la ciudad, ser profesora de la escuela de formación le ha significado un apoyo económico y resignificar su cultura como valorada en la ciudad. A pesar que Neri no tenía un núcleo de apoyo por parte de sus familia, la relación con el proceso del cabildo es un capital social muy valorado, para ella, es una comunera estimada por sus aportes aunque es una mujer joven que llegó hace poco a la ciudad, es una líder del proceso de re constitución de la cultura nasa en la ciudad.

Elizabeth y el trabajo doméstico en claves étnicas y de género

Elizabeth nació en el municipio de Páez (Belalcázar), en el Resguardo Tálaga de la vereda Taravira, zona conocida como Tierradentro, tiene 38 años de edad, es nasa parlante y también sabe escribir nasa yuwe según el alfabeto del Instituto Lingüístico Verano, antes de llegar a Bogotá, vivió por periodos cortos en ciudad de Neiva en el departamento del Huila y en la ciudad de Cali en el departamento Valle del Cauca, en Bogotá lleva viviendo diez años. Llegó a la ciudad de Páez en busca de trabajo, donde ha trabajado en “casa de familia” por varios periodos como “interna”⁷. Actualmente vive en la Localidad de Suba en el Barrio la Gaitana, y se ha desempeñado como profesora de nasa yuwe del proyecto de lengua propia en el cabildo Indígena Nasa de Bogotá, ella

⁷ “La modalidad interna” en el empleo de servicio en “casas de familia”, implica que una persona es contratada para asumir labores del hogar y del cuidado en una casa, generalmente cuidando de la familia, lo que implica preparar alimentos, organizar los cuartos de la casa, cuidar a los hijos pequeños de la familia, y demás labores del hogar, ser “interna” implica que en la misma casa donde trabaja se ha dispuesto una habitación para vivir mientras trabaja, y se otorgan permisos de salida el día domingo, ello implica que hay un contrato laboral de 24 horas al día, a excepción del día de descanso.

en su cotidianidad y con su familia, compuesta por su hija y sus dos hermanos que viven con ella en Bogotá, se comunica en nasa yuwe.

“Yo sé hablar nasa desde pequeña, mis abuelos y pues todos hablaban el nasa yuwe en la casa, todos, y no hablábamos casi nada de español, el único que hablaba así como español era mi abuelito paterno y mi papá, entre ellos y los visitantes de la casa, cuando estaban solos hablaban nasa y con nosotros pero cuando ya llegaba visita, gente de afuera si hablaban el español pero el resto ni una palabra, (...) Español en realidad me enseñó la profesora de primero cuando entre a la escuela en Taravira, luego lo fui perfeccionando, yo acompañaba a mi papá a vender los productos de la finca y así aprendí” (Elizabeth, marzo 2013).

Recuerda que la escuela en Taravira quedaba a una hora y media de su casa, por ello debía levantarse a las 3 de la mañana a ayudar a su mamá a preparar el desayuno y alistarse para ir a la escuela, allí no logró finalizar primaria tras la apertura del modelo escuela nueva, que hacía que niñas y niños trabajaran mediante guías de estudio sin acompañamiento del profesor, este modelo inicio cuando estaba en quinto grado y no logro terminar primaria por las dificultades del modelo, así asume labores del campo en compañía de sus padres y a la edad de 13 años empieza a trabajar fuera de su casa.

“Trabajaba con mis papás, trabajaba con ellos ayudándoles a limpiar los cultivos, a limpiar café, en la casa la comida no hacía falta, pero yo quería vestirme bien, como lo hacían las otras niñas, entonces salí a busca de trabajo, fui a trabajar como jornalera fuera de la vereda, estuve por allá cogiendo café con una prima, yo me quedaba por allá porque la casa quedaba lejos, me quedaba ahí donde la dueña del cafetal. Ese primer trabajo fue como de un mes, yo tenía 13 años y como se acabó el trabajo entonces no regresamos de nuevo a la casa” (Elizabeth, marzo 2013).

En 1994 la avalancha del Rio Páez marco la vida de Elizabeth y su familia, sus abuelos paternos murieron en el desastre y la finca de sus padres por poco es destruida por la avalancha, a causa del desastre la economía de la zona indígena se desestabilizo, provocando que se sintiera la pobreza mucho más fuerte en la zona, ante la pérdida de cultivos, animales y café, posteriormente el Resguardo Tálaga fue reubicado cerca del municipio de la Plata en Huila, sin embargo su familia se quedó allí.

La avalancha, no se me olvida, fue el 6 junio 1994, yo me quede cuidando a mi hermanita, mientras que mi mama salía a trabajar, mi papá tenía que ir al trabajo comunitario en la junta de acción comunal, no había casi gente porque todos habían ido a trabajar, de repente escuchó un ruido que nunca había escuchado, y empezó a lloviznar, eso no era normal para mí, porque se veía como blanco, cuando se mueve la tierra, mire a la peña que quedaba al frente y se estaba moviendo, y también se movía el cerro que quedaba en el resguardo vecino de Suin, estaba temblando duro, luego vi que las piedras venían hacia mí, yo dije esa tierra va a tapar al pueblito porque el pueblo de Suin era más pequeño que Taravira, cuando llegó la gente de trabajar, dicen que la avalancha a cabo con todo, el río Páez y el resguardo de toes que quedaba cerca del río y se lo llevo acabó con todo el pueblo, fue un temblor provocado por el volcán del nevado del Huila, las carreteras estaban tapadas, mucha gente murió, la avalancha se llevó a las casas como si fuera agua” (Elizabeth, marzo 2013).

Tras la época de la avalancha, Elizabeth deja su casa y busca empleo en Neiva, donde trabajo en una casa de familia, y ante la explotación laboral y malos tratos de su patrona decide regresar a su

casa en Taravira, un tiempo después queda en embarazo, pero su pareja no responde por su hija, sus padres y hermanos le ayudaron en esa época, pero cuando su hija tiene tres años y ante la mala situación económica en la ciudad Elizabeth llega a Bogotá, dejando a su hija bajo el cuidado de sus padres; en la ciudad trabajo por ocho años en una casa de familia y vio crecer a los hijos menores, mientras visitaba a su hija todos los diciembre, hasta el 2010 logra traer a su hija a la ciudad a vivir con ella.

Elizabeth indaga que uno de los problemas más frecuentes que tiene las mujeres nasa es el desempleo en la ciudad y la sobre explotación en los empleos en casas de familia, ello le ha complicado establecerse en la ciudad de Bogotá, tiene la idea de establecer una micro empresa de tejido propio en la ciudad ante las dificultades de sobrevivir en la ciudad, a pesar de lo cual no espera regresar a su territorio ante una serie de problemas que ha enfrentado el cabildo de Tálaga, con manejos de la justicia propia inequitativos, pues los dirigentes del cabildo no asumen malos manejos, y evitan la justicia para sus familiares y conocidos, por otro lado hay un manejo inadecuado de las transferencias estatales, pues se ve muy poco la inversión interna, a la par que se ha provocado desunión y rencillas entre los mismos nasa por problemas de tierras y patrimonios, por ello la ciudad se ha convertido en su alternativa de vida.

Hijas de la cultura nasa

Las trayectorias de migración y establecimiento en la ciudad de Oliva, Fabiola, Neri y Elizabeth, son experiencias muy diferentes que se encuentran en el marco de reconstitución étnica del cabildo Indígena nasa de Bogotá; las cuatro son de zonas distintas del Cauca, región en la que ninguna se conocía o en el que interactuó por las temporalidades distintas en las que habitan el territorio étnico y la diferencia de edades.

Fabiola, Neri y Elizabeth viven su niñez y juventud en “Tierradentro”, corazón del territorio nasa, lugar de origen del pueblo nasa y sus héroes míticos donde el nasa yuwe se habla en la cotidianidad, y se practica la medicina tradicional, Tierradentro es reserva cultural del pueblo nasa, para los propios nasa que ven a sus originarios como “más auténticos” (Rapaport, 2008: 51-56), pues han preservado la cultura ante las dificultades de acceso a la zona, allí es donde más se practica el nasa yuwe, es la lengua cotidiana entre la población indígena, a pesar de la fuerza del castellano como lengua nacional, también ha sido fuertemente golpeado por el cultivo de ilícitos como mariguana, amapola, y zona de estigmatización del cultivo de coca, producto cotidiano en la vida nasa.

Oliva nació en el norte del Cauca en las laderas occidentales de la cordillera central, cordillera que es la zona de frontera que divide el territorio nasa; varios estudios etnográficos denominan al norte del Cauca como “Tierrafuera” (Espinosa, citado en Rapaport, 2008), donde se habla muy poco el nasa yuwe, y se comparte el territorio con campesinos mestizos y emigrantes guámbianos y afrocolombianos, en Tierrafuera se originó y adelantó el movimiento indígena de recuperación

de tierras en la década de 1960 y 1980, actualmente es el centro más fuerte del movimiento social indígena Colombiano.

Esta situación enmarca genealogías de la dispersión, diferentes; mientras Neri, Fabiola y Elizabeth son nasa parlantes y vivieron la cultura nasa encarnada hasta su juventud, Oliva habla español, y se ve sometida más abiertamente a la violencia del conflicto armado del país, pues el norte del Cauca ha sido asolado por el conflicto armado del país siendo zona de influencia de la guerra. Cuando Oliva llega a la ciudad de Bogotá en la década de los setenta del siglo XX enfrenta racismos diferenciados por su condición de género, étnica y de clase, también es algo que recalca Elizabeth, aunque no se expresa el racismo abiertamente, si se impone de un régimen económico racista y explotador para las mujeres nasa pobres que han migrado hacia la ciudad, la gran mayoría.

En este sentido, las razones que da Oliva por las que se constituye la propuesta de cabildo indígena urbano con otros indígenas, es construir una organización como medio para afrontar entre estos racismos, la concentración del trabajo femenino nasa migrante en economías periféricas con altos grados de explotación como el cultivo de flores, el trabajo doméstico, y la producción de textiles, a la par de los malos tratos de patrones abusivos, y la concentración de la población nasa migrante en localidades periféricas de la ciudad, donde tienen un acceso bajo a la propiedad y políticas sociales.

Neri, quien recientemente llega a la ciudad también se enfrenta a sistemas de exclusión, y racismos diferenciales, no puede asumir alternativas educativas, una de las razones por las que migra a la ciudad, al enfrentar cada día la supervivencia de joven familia, sin embargo encuentra un núcleo de apoyo con las comuneras y comuneros del cabildo quienes le colaboran con las dificultades que vive inicialmente en la ciudad, y le brindan la posibilidad de ser maestra de nasa yuwe. Al igual que Oliva, Neri vive el entrecruce de opresiones, sin embargo el establecimiento del discurso multicultural en la ciudad de Bogotá le permite acceder a una economía política de la diversidad que posiciona su cultura en un sistema que le brinda unos capitales sociales útiles para sobrevivir en la ciudad, aunque es un sistema simultaneo a los racismo diferenciados.

Fabiola, quien llega a la ciudad en la década de los noventa del siglo XX, originaria de Tierradentro, es parte de una familia indígena que es élite política, tiene otro tipo de capitales que posicionan de manera distinta su migración, etnicidad y género en la ciudad, aunque es consciente del racismo hacia su grupo étnico, lo vive de manera distinta, lo que no significa menos contundente, en su cotidianidad en los límites sobrepuestos en su iniciativa empresarial; sin embargo asume que en el espacio de la política es valorada su representación como mujer indígena, y lo asume como una ventaja.

Elizabeth por su parte que llega en el siglo XXI a Bogotá, pasa por un proceso de desactivación de su vínculo con el territorio tras la avalancha del Río Páez y problemas posteriores con las autoridades de su cabildo, a la par en la ciudad, también se enfrenta a sistemas de exclusión, y racismos diferenciales en su vida laboral, a pesar de ello ve que la cultura nasa es muy valorada en

la ciudad, que sus saberes en áreas como el tejido y la lengua se reactivan en la ciudad y en el cabildo, pues es desde aquí donde inicia su negocio de jigras o mochilas propias.

Mientras es en la ciudad que Oliva experimenta la reactivación de su vínculo étnico, por las relaciones complejas que viven ella, sus familiares y conocidos frente a racismo diferenciados, aquí inicia el aprendizaje de la lengua propia y de su cultura ancestral, Fabiola encara una ruptura frente al uso cotidiano de su lengua, pues aunque la habla no tiene tiempo de cultivarla por su trabajo político y empresarial, sin embargo su vínculo étnico está presente en cada uno de los proyectos que asume en la ciudad. Neri, entre las tres, es la que tiene su vínculo étnico como el más cercano, habla su lengua en su casa con su esposo a la par que enseña a sus hijos la lengua y la cultura nasa, con las mujeres del cabildo habla su lengua y español, lugar en el que la lengua es marcador de posiciones sujeto valoradas por la comunidad.

LA CXHAB WALA KIWE, ASOCIACIÓN DE CABILDOS INDÍGENAS DEL NORTE DEL CAUCA (ACIN)

La Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN), Cxhab Wala Kiwe⁸- agrupa el proceso organizativo de 14 resguardos indígenas⁹, tres comunidades civiles y dos cabildos urbanos, todos localizados en la zona norte del departamento del Cauca en los municipios de: Toribío, Jambaló, Caloto, Santander de Quilichao, Buenos Aires, Corinto, Miranda y Suárez, cada una de las 19 comunidades elige periódicamente un cabildo de gobierno.

La ACIN en su origen desarrolló una plataforma que buscaba adelantar siete objetivos: “recuperar la tierra de los resguardos; ampliar los resguardos; fortalecer los cabildos indígenas; no pagar terraje; hacer conocer las leyes sobre indígenas y su justa aplicación; defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas; y formar profesores indígenas para formar de acuerdo con la situación de los indígenas y su respectiva lengua” (Katime y Sarmiento, 2006: 147-148).

La ACIN fue “(...) reconocida por el Ministerio del Interior por la Resolución 052 del 2 de octubre de 1994” (Katime y Sarmiento, 2006: 148), sin embargo su proceso organizativo se remonta a la década de los setenta del siglo XX, en el Resguardo de Toribío se fundó el CRIC en 1971, con la entrada de la economía del narcotráfico se produce la agudización del conflicto armado en los territorios indígenas desde finales de la década de los ochenta, razones por las que “los resguardos de Toribío y Jambaló al ser los más expuestos al cruce de fuegos han desarrollado una resistencia civil basada en una sólida organización comunitaria que se apoya en sus autoridades tradicionales y en la recuperación de la figura ancestral de la *Guardia Indígena*” (Galeano, 2006: 192).

⁸ Nasa Yuwe: Territorio del Gran Pueblo

⁹ Territorios autónomos de propiedad colectiva, “la figura del Resguardo, de carácter colectivo, inalienable, imprescriptible e inembargable, (...) el estado colombiano comprende a los resguardos como entidades territoriales que se igualan, para efectos de recepción de transferencias de los recursos corrientes de la nación, a los Municipios, de forma que, estos recursos, han de tener aprobación tanto estatal como departamental para su ejecución” (Borda, 2009: 43).

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

En 1985 con el asesinato del sacerdote el proyecto se retrae, pero la renovación democrática realizada mediante la CPC91¹⁰, el proyecto es puesto nuevamente en marcha por los jóvenes que habían trabajado con Ulcué, de este proceso político emerge la ACIN, con el desarrollo de siete proyectos asociativos de los cabildos de la zona norte, estos: Proyecto Nasa, Proyecto Global, Proyecto Unidad Páez, Plan de vida integral, Proyecto Cxa'cxa Wala¹¹, Plan de vida Yu'Lucx¹², y el Proyecto Sa't Finxi Kiwe¹³; todos los proyectos se desarrollan desde los planes de vida¹⁴ de los 19 cabildos de la zona norte.

El surgimiento de la ACIN como asociación de cabildos se consolida con la entrada en vigencia del Decreto 1088 de 1990, con el que se pueden crear asociaciones bajo el acuerdo de varios cabildos con recursos o aportes del Estado y bajo responsabilidad de un administrador, los proyectos están planteados para financiar la organización zonal, se espera a partir del avance del proyecto, se reinviertan las ganancias en un fondo comunitario (Vitonás, 2008).

En el año 2002, en el I Congreso Indígena del Norte del Cauca, las autoridades espirituales y tradiciones de la zona norte, deciden bautizar a la ACIN como Cxhab Wala Kiwe, y establecer su organización administrativa a partir de los siete proyectos comunitarios, anteriormente nombrados, y sus siete consejeros, "(...) nombrados (como los gobernadores y los coordinadores de los programas) por la comunidad en asamblea general por un periodo de dos años" (Galeano, 2006: 194), la figura de The wala esta encarga de asesorar a las autoridades. En este momento también se establecen siete programas estructurales de la organización, vigentes hasta ahora:

¹⁰En la carta política de 1991, Colombia fue declarada nación pluriétnica y multicultural, reconociendo los derechos de la diversidad, principalmente en relación con la autodeterminación y la formulación de políticas públicas para la protección de los pueblos indígenas (Borda, 2009).

¹¹ Nasa Yuwe: fuerza grande

¹² Nasa Yuwe: hijos del agua

¹³ Nasa Yuwe: Territorio escrito por el cacique

¹⁴ El Plan de Vida es un instrumento de planeación apropiado por los pueblos indígenas de Colombia desde la década de los noventa del siglo pasado, es un medio para brindar legitimidad a la acción de los Cabildos o para orientar la acción de la organización indígena en el plano regional, busca ser una fórmula para dar organización y sistematizar la interlocución entre el gobierno indígena y los actores gubernamentales u otros actores, cada plan de vida se desarrolla bajo metodologías distintas dependiendo la interpretación cultural de sus autoridades (Caviedes, 2008: 3). "Plan de vida es la concreción de la autodeterminación del Pueblo Nasa, ligado profundamente a la experiencia de ser nasa, de su pensamiento, de su cosmovisión, es decir de su forma particular de percibir el mundo y vivir en él" (Mesa de Trabajo "Mujer y Conflicto Armado" en Colombia, 2007: 34).

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

Programa Mujer de la ACIN

Uno de los programas estructurales de la ACIN en el eje educación "Tejido Pueblo y Cultura", es el Programa Mujer, antes que se reconociera oficialmente a la ACIN, en el IX Congreso del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), realizado en el municipio Silvia en el departamento del Cauca, en el año 1993, y con apoyo internacional empieza a funcionar el Programa Mujer del CRIC, buscando dar "reconocimiento del papel de las mujeres en el proceso organizativo y con el fin de dar a conocer la historia del proceso y de las lideresas" (Programa Mujer, ACIN, 2010), esta coordinadora regional comenzó a articular el trabajo con las coordinadoras zonales (Galeano, 2006: 108).

En el norte del Cauca las mujeres se habían organizado fuertemente con anterioridad desde la década de los ochenta del siglo XX con el nacimiento del Proyecto Nasa liderado por el sacerdote Álvaro Ulcué, fecha en la que se originan los primeros grupos de mujeres nasa organizadas de la zona norte, esto fue entre 1986 y 1988 (Mesa de Trabajo "Mujer y Conflicto Armado" en Colombia, 2007: 32).

De esta forma antecedentes organizativos de las mujeres, al Programa Mujer, se han desarrollado en la zona norte antes de la formalización del Programa Mujer del CRIC y el Programa Mujer de la ACIN, que un año después, tras su formalización lo integra a la asociación. El objetivo general del programa es "(...) concienciar a las mujeres sobre su situación en general, promover su organización y capacitación para reafirmar su identidad como mujeres nasas, guambianas, negras o mestizas. De esta manera, la mujer puede desempeñarse en cualquier medio que le exija el nuevo cambio social y político, de una manera consciente, responsable y activa, contribuyendo al desarrollo integral y armónico de las familias y de las comunidades" (Mesa de Trabajo "Mujer y Conflicto Armado" en Colombia, 2007: 33), el proceso a la par busca el crecimiento personal, grupal y comunitario de las mujeres; el programa Mujer de la ACIN ha desarrollado cinco (5) objetivos específicos:

- *Capacitación y participación*: desarrollar procesos de capacitación y alfabetización veredal, local, zonal y regional en la formulación de proyectos, en política, en derechos humanos de las mujeres, planes de desarrollo, entre otros, a partir delo propio y para facilitar la

participación real y efectiva de las mujeres en la vida de lo propio y para facilitar la participación real y efectiva de las mujeres en la vida de los resguardos, los municipios y la zona.

- *Crecimiento personal*: desarrollar procesos de concienciación y promoción de las mujeres que las motiven a fin de que se valoren, logren vencer la timidez y puedan establecer relaciones solidarias entre ellas y con la comunidad.
- *Familia*: trabajar por el fortalecimiento de la unidad y sensibilización de las familias para que los esposos, hijos e hijas compartan las responsabilidades domésticas.
- *Promoción y fortalecimiento del programa*: promover y fortalecer el Programa Mujer en los resguardos y la zona norte del Cauca (ACIN) para que, en coordinación con los demás programas, sea autónomo y reconocido como una fuerza política en la zona.
- *Mujer y economía*: promover y fortalecer la economía solidaria entre mujeres, impulsando los trabajos asociativos y la producción para el consumo (ACIN, 2012)

“La base fundamental del programa son los grupos veredales, los cuales tienen su propia organización y desarrollan actividades formativas y/o económicas” (Mesa de Trabajo “Mujer y Conflicto Armado” en Colombia, 2007: 32), hasta el momento hay 145 grupos de mujeres constituidos, grupos que trabajan en los diferentes tejidos de la organización pero se enfocan en el trabajo de las mujeres, que puede ser en educación propia, aprendizaje de la lengua, capacitación política, jóvenes, niños, medicina tradicional, alertas tempranas, veredas , etc.; el programa trabaja de manera conjunta con los diferentes tejidos de la ACIN, considerando que en cada uno hay presencia de comuneras.

La administración del programa se ha establecido por medio del Equipo de Apoyo y Seguimiento (EAS), que se encuentra conformado por cinco mujeres reconocidas por sus liderazgos en todos los tejidos de la ACIN, y por el Comité Zonal del Programa, constituido por 14 coordinadoras de las zonas que conforman la ACIN.

“(…) en el marco del Programa Mujer, llevaron a cabo procesos de capacitación y de formación política de las mujeres. En el 2000, se creó la primera escuela de formación de liderazgo para mujeres indígenas, en Huellas-Caloto, en la cual ingresaron mujeres autoridades y coordinadoras del Programa” (Tejido de Comunicación, y Programa Mujer de la ACIN, Apostolo, 2012), la escuela pretendía concientizar a las mujeres de su papel en la organización del proyecto de la ACIN, en sus resguardos y comunidades. Desde el 2009, el Programa Mujer acompaña a mujeres y niñas víctimas del conflicto armado en la zona, en el Tejido de Justicia y Armonía.

Las mujeres Nasas involucradas en el Programa Mujer buscan trabajar el género desde la cosmovisión indígena, investigando las particularidades de la organización sexual de la vida en el pueblo nasa antes de la colonia, con relaciones recíprocas y solidarias entre sexos “Mi nombre es Uma y soy la mujer que teje la vida. El hombre a su vez dijo: Yo soy Tay, el hombre que construye la vida. Ya con confianza se dijeron que era importante conocer y socializar los saberes de los dos, es decir, la mujer vio la necesidad de saber cosas del hombre y el hombre saber cosas de la mujer (ACIN, 2006: 32). La mujer y hombre, Uma y Tay, Agua y Sol, tiene su lugar en la cosmovisión, produciendo vida. De igual forma las mujeres nasa han recopilado memorias de mujeres nasas lideresas, desde la colonia, pasando por la toma de tierras, y las lideresas del movimiento

indígena, enseñando que las características de las mujeres nasa es que han sido lideresas aguerridas.

El Programa Mujer desarrolla ha desarrollado y acompañado los siguientes procesos: a nivel zonal (Escuela de Mujer, Territorio y Economía: que capacita mujeres y hombres como animadores comunitarios especialmente en los temas de mujer y cultura, mujer y derechos, mujer y participación, mujer y economía); Eje Mujer y Comunicación (Produciendo programas radiales en la emisora Radio Pa'Yumat¹⁵ orientados a la información y formación de las comunidades en temas relativos a los derechos de las mujeres); Comité Jurídico del Programa (Escuela de Derecho Propio de la Zona, acompaña los procesos de investigación y aporta el tema de mujer en las reflexiones de la Escuela); Tejido de Justicia y Armonía (trabaja en la formación e información de los derechos humanos y en particular de los derechos humanos de las mujeres en el conflicto armado); acompañamiento a cabildos de familia en los resguardos (acompaña el tema de violencia intrafamiliar, contra las mujeres); acompañamiento a comités veredales, asambleas comunitarias y los cabildos que lo requieran (Mesa de Trabajo "Mujer y Conflicto Armado" en Colombia, 2007).

Entre las mujeres del programa consideran que a lo largo de estos años, las mujeres nasa han aprendido sobre la participación de las mujeres, sobre el tema del género, sobre los derechos humanos, la planificación y la salud sexual, las violencias intra-familiares, de las violencias de la guerra, igualmente comprenden que hay unas memorias no visibles por las que deben trabajar "(...)las mujeres estamos aquí para que se reconozca que sin mujeres no hay gobierno propio, no existe autonomía, ni unidad, porque el proceso en el Cauca fue hecho por mujeres, las que se tomaron las haciendas, sin ellas el proceso no existiría, (...) aquí "las mujeres se reivindicaron no solo como mamás, sino también como educadoras, tejedoras de verdad y de vida" (Emilse y Mónica, junio 2013).

Otro de los fuertes del Programa Mujer, ha sido su fortalecimiento frente a los hechos de violencia que enfrentan las mujeres en el territorio, además de violencias internas a las comunidades, violencia física, sexual, psicológica, económica, y patrimonial, (como maltrato, violaciones, inasistencia alimentaria, etc.), también las violencias generadas por la guerra, han llevado a la organización a asumir grandes retos construyendo redes de derechos humanos y solidaridad ante los permanentes combates de los diferentes grupos armados y el estado.

Rosalba y construyendo la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio

Rosalba nació en el municipio Santander de Quilichao al norte del departamento del Cauca, pero creció en la ciudad de Cali cuando su mamá se establece en esta ciudad tras encontrar trabajo, no habla nasa yuwe ya que se alejó desde temprana edad de su cultura, en Cali realizó estudios en educación media y recuerda sentirse inconforme tras alejarse de su familia materna y de la cultura

¹⁵ Nasa Yuwe: voz del pueblo

nasa, la escuela fue un espacio para auto reconocerse como indígena y motivar el fortalecimiento de sus raíces.

“A mí no me gustaba la ciudad de Cali, no me sentía a gusto allí, y ya después de terminar en bachiller empecé a venir mucho a Santander pues ayudaba a mis abuelos, en el año de 1994 decidí quedarme, ya conocía el trabajo de la ACIN, regrese a la comunidad a estar con mi familia y a acompañar el movimiento indígena” (Rosalba, septiembre, 2012).

Rosalba inicio el proceso de construirse en lideresa en la organización de jóvenes Álvaro Ulcué, luego llego a ser elegida como comisaria suplente del cabildo Munchique los Tigres, y posteriormente fue elegida coordinadora del movimiento juvenil Álvaro Ulcué por dos años, es la única mujer que ha estado en la dirección del mismo en 28 años de creación (Rosalba, entrevista de la ACIN, 2013); tras este periodo en el movimiento juvenil inicia una carrera profesional en Economía en el Centro Regional de Educación Superior de Toribio, y tras finalizar sus estudios ingresa a la ACIN a trabajar en procesos económicos indígenas.

En el año 2009 se consolido el proyecto Casa de Pensamiento en la ACIN, un espacio “(...) para hacer acompañamiento a procesos formativos y de investigación que permita fortalecer y aportar desde el conocimiento al movimiento indígena de esta región del país”, (Rosalba, entrevista de la ACIN, 2013), creado por las autoridades de la ACIN, así como lideresa, Rosalba organiza en la Casa de pensamiento La Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio, espacio dirigido a promover la participación de las mujeres en todos los espacios del proceso y fortalecer el trabajo del Programa Mujer de la ACIN.

“La Casa de Pensamiento surgió por la necesidad de estructurar un espacio de investigación dentro de la ACIN. Se han hecho muchos estudios e investigaciones de personas ajenas a la comunidad pero los resultados no regresan a la comunidad, la Casa realiza acompañamiento político a las autoridades indígenas, hace reflexiones sobre temas problemáticos en la comunidad, a la par acompaña el proceso de formación política de la comunidad, en coordinación con el Tejido de Educación de la ACIN, apoyando el tema de participación política de las mujeres” (Rosalba, entrevista de la ACIN, 2013).

Rosalba con su trabajo ha llegado a ser una lideresa ampliamente reconocida en la ACIN, a lo largo de todo este proceso se ha encontrado con diversas dificultades que tiene las mujeres nasa que lideran procesos, pues “no es fácil que las mujeres puedan llegar a destacarse en espacios de toma de decisiones, pero es mucho más difícil que las que llegan logren sostenerse, muchas veces afrontan dificultades en la familia o en la organización y se ven en la necesidad de regresar al hogar, lo cual no es malo, pero se desperdicia el aporte que puedan hacer al proceso. Son muchos los retos que debemos afrontar para estar y sobre todo trascender en estos espacios de la organización” (Rosalba, entrevista de la ACIN, 2013).

En la Casa de Pensamiento se ha desarrollado la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio “un movimiento de mujeres indígenas en el territorio, es un proceso de las mujeres que hacen parte

del Programa Mujer, de las mujeres que están en educación, las mujeres que están en salud, las mujeres del económico ambiental, somos alrededor de unas cincuenta mujeres, sólo en la estructura de la ACIN” (Rosalba, septiembre, 2012). Este proceso comparte la visión de crear un tejido de mujeres, que se comunican y actúan ante los problemas que tienen las mujeres en su trabajo en la ACIN, pero también es un tejido que desarrolla acciones frente a las problemáticas de las comunidades nasa en el norte del Cauca.

“Las mujeres en la ACIN han estado dentro de la organización desde hace mucho tiempo con la necesidad de cumplir buenos principios, poco a poco han aparecido gobernadoras y mujeres cabildantes, pero no sé si se sentaron a pensar en la necesidad de ser visibles, creo que hay una necesidad reconocimiento, que la organización nos vea, que recuerde lo que hacemos, que valoren lo que hacemos, que nos consulten los procesos, la mayoría de la gente que está en las oficinas de la ACIN somos mujeres, muchas de ellas son secretarias, son administrativas de los tejidos, pero en la coordinación política sólo somos tres mujeres, consejeras no hay ninguna, las mujeres decidimos muy poco, si bien es cierto que los espacios técnicos son muy importantes y que depende de nosotras apoyarnos, también es cierto que hay otros las mujeres queremos estar en los espacios de decisión, es allí donde sentimos que estamos por decir algo al equipo de paz de la ACIN, un equipo de cinco hombres, donde la voz de la mujer no aparece cuando hablamos de la violencia que hacen los actores armados frente a las mujeres indígenas, quién va a hablar por nosotras, nadie, debemos tener una consejera mujer y ya estamos en eso” (Rosalba, septiembre, 2012).

El rol del cuidado de las mujeres en las comunidades del norte del Cauca y en el movimiento indígena también trasciende a la organización indígena, muchas de ellas son las encargadas de sostener logística y operativamente a la organización al asumir roles como secretarias, sin embargo son pocas las mujeres que llegan a la coordinación política de los procesos que son decisivos para las comunidades, que conciertan directamente con el gobierno regional y local, dirigen y planean las políticas a largo plazo de la asociación, las mujeres se encuentran en todo el proceso organizativo indígena, pero en los espacios de decisión tienen muy baja representación.

Llegar a ser una mujer líder necesariamente pasa por un proceso que tiene múltiples obstáculos a asumir, existen estereotipos culturales que persisten y posicionan a las mujeres fuera de los espacios de planeación social, sin embargo la inclusión de las mujeres no pasa solamente por la eliminación de estos patrones patriarcales, “(...) debemos romper el machismo que existe en todo lado pero también la falta de solidaridad entre nosotras mismas, tenemos que romper esto para que tengamos fuerza y poder hacer un buen trabajo juntas” (Rosalba, entrevista de la ACIN, 2013); de esta forma la inclusión jurídica de las mujeres en los procesos organizativos pasa por la construcción de procesos propios de las mujeres.

“El machismo todavía está muy apegado en compañeros, yo decía que con esa generación ya no hay nada que hacer, porque nacieron así, los han criado así, eso nos pone a pensar que hay que sensibilizarlos más, y ese trabajo lo hemos asumido las mujeres de la tulpa todo el tiempo, esa tarea hay que hacerla con nuestros hijos con los niños y con los jóvenes de ahora para promover la valoración de las mujeres desde la familia, la tarea ha sido invitar a los compañeros a romper con el machismo, existen compañeros que nos acompañan y valoran mucho lo que estamos haciendo, nos motivan de estar en estos espacios, también es cierto que hay compañeros que no lo ven bien, que tienen la idea que la mujer es para estar en la

casa criando a los hijos y atendiendo al marido, y el mensaje desde la tulpa es siempre – así como usted atendió la posibilidad de salir de la casa, de su familia a ocupar ciertos espacios también las mujeres pueden y deben hacerlo – eso no implica que vamos a abandonar el hogar, que vamos a dejar de ser mamás, que vamos a dejar de ofrecer las cosas, pues no, queremos hacer las dos cosas y hacerlas muy bien, ello implica que en esos espacios podamos compartir no competir, hay compañeros que lo sienten como una competencia, pues que las mujeres se están preparando están tomando ciertos cargos, y esto no es una competencia porque somos muy diferentes a un hombre, espiritualmente nosotras las mujeres en el pueblo nasa, somos las de la fuerza, no son los hombres, espiritualmente nosotras tenemos mucha más fuerza que de los hombres y desde ahí la diferencia es donde queremos construir la participación, mirar cómo vamos a la par” (Rosalba, septiembre, 2012).

Uno de los procesos que ha asumido las comuneras desde la Casa de pensamiento, y Rosalba en la coordinación de la misma, es un programa de mujeres contra el conflicto armado en la región del norte, pues el conflicto se vive cotidianamente y el conflicto armado amenaza de formas específicas a las mujeres, que los varones no enfrentan en los contextos de guerra, por ello la necesidad de posicionar la visión de las mujeres frente a la negociación del conflicto, la paz para las mujeres indígenas tiene una visión diferente, ya que la guerra afecta de manera diferencial a las mujeres indígenas.

El programa busca que las mujeres hagan sus propias propuestas para la construcción de paz y negociación del conflicto armado, ante los graves hechos de pérdida de comuneras y comuneros nasa de todas las edades a manos de los actores del conflicto armado incluyendo al estado colombiano, “la campaña nos ha permitido auto reconocernos, auto valorarnos y desde ese espacio proyectar a algunas mujeres a ciertos espacios que son importantes para la organización, eso también es paz, poder articularnos mejor, que este trabajo que estamos haciendo se logre ver reflejado en la comunidad desde lo que las mujeres indígenas estamos pensando” (Rosalba, entrevista de la ACIN, 2013).

La campaña “defendemos la vida rechazamos la guerra mujeres mediadoras de vida” que nace en el año 2012, parte de la iniciativa de la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio, y busca que se unan muchas mujeres nasa para denunciar los estragos de la guerra en el territorio propio, en sus cuerpos, en sus familias y lucha política.

“Mientras va caminando en el proceso de la campaña pues las otras mujeres del resguardo se sumen en este tramo, arrancamos alrededor de 100 pero de las cuales quedamos entre unas 70 a 80 mujeres, esta campaña no es exclusiva de las mujeres, no estamos olvidando los hombres, pero si está liderada por mujeres y las voceras somos nosotras las mujeres, sin embargo consideramos que el conflicto tiene impactos gravísimos para toda la comunidad nasa” (Rosalba, septiembre, 2012).

La campaña busco hacer frente a la muerte de varias comuneras y comuneros, mujeres, hombres, niñas y niños que han sido víctimas del fuego cruzado de los actores del conflicto, los enfrentamientos entre ejército y la guerrilla de las FARC-EP se vieron incrementados a finales del año 2012 e inicios del 2013 en la zona norte ante el inicio de las negociaciones de paz de en la Habana sin cese al fuego, el estado colombiano decidió negociar la paz y a la par incrementar la

ofensiva militar contra la guerrilla de las FARC-EP, ello ocasiono que existieran víctimas de la población civil a la larga lista de indígenas nasa víctimas, en este contexto y cansadas del asesinato de comuneras y comuneros nasa de todas las edades en medio del conflicto se inició esta campaña, que continua vigente ante los ataques que azotaron varios municipios del norte, buscando consolidar redes de solidaridad internacional que defiendan los derechos humanos y trabajen con las mujeres del pueblo nasa.

“Como mujeres y pueblos indígenas hemos mantenido una posición de rechazo frente a la guerra que continuamente irrumpe la armonía de nuestras familias y territorios, violando los derechos que están reconocidos a nivel internacional, en nuestra constitución política y que además están plasmados en resoluciones y mandatos que hemos promulgado desde nuestras comunidades indígenas acerca de nuestra posición de autonomía frente a los actores armados” (ACIN, Programa Mujer, 2012: 2).

De esta forma la campaña “mujeres dadoras de vida” de la Cxhab Wala Kiwe-ACIN resisten en medio del conflicto armado y las economías ilegales que golpea a las comunidades nasa en el norte del Cauca.

Elvia y el Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué

Elvia es una mujer de 22 años, nació en el municipio de Toribio al norte del departamento del Cauca y pertenece al Resguardo de San Francisco, entiende la lengua propia porque su madre es nasaparlante y en la escuela de Toribio aprendió más sobre su lengua, sin embargo no habla ni escribe nasa, desde hace 7 años se encuentra participando del movimiento Juvenil Álvaro Ulcué y ahora es secretaria del cabildo de San Francisco, estudio su bachillerato en la Institución Educativa Técnica "Eduardo Santos" - CECIDIC- también en el Resguardo de San Francisco y que hace parte de la consolidación de los programas de la ACIN y el plan de vida del “Proyecto nasa” que asocia los cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco.

“El movimiento Juvenil Álvaro Ulcué existe hace mucho tiempo, como desde los ochenta, se llama así porque el padre Álvaro, un padre nasa, cuando llego encontró que nosotros estábamos perdiendo nuestra cultura y estábamos asimilados, también había enfrentamientos entre los nasa por culpa de la politiquería, para unir a los nasa el padre decidió organizar a los jóvenes que iban por las veredas contándole a la comunidad la historia de lucha de nosotros y del movimiento indígena, él también ayudo a recuperar tierras, pero lo mataron, (...) el padre Álvaro dejo todo listo para que naciera la ACIN” (Elvia, Junio 2013)

La trayectoria de Elvia en el movimiento juvenil es muestra del reconocimiento del proceso organizativo del movimiento indígena nasa en el Cauca y de la memoria del mismo del proceso político histórico, donde jóvenes nasa participan de una amplia red que retoma las necesidades educativas, laborales y organizativas de los jóvenes en claves de indigenidad, llevando a que este grupo etario resinifique su cultura y la lucha política indígena, ya que la perdida de la cultura, sea lengua, medicina tradicional, cosmovisión, entre otras, emerge con la entrada en vigencia de

valores de la modernidad tardía, que parecen conformar los parámetros de la juventud en la Colombia.

El movimiento juvenil que se relaciona constantemente con otros tejidos de la ACIN, así se denominan las redes de trabajo al interior de la organización, con el tejido mujer y el de familia, económico y ambiental, en esta relación han aparecido cuestionamientos ante las diferencias que implica para las mujeres acceder a los procesos organizativos, así se han consolidado relaciones entre el tejido mujer y las mujeres jóvenes del movimiento, aunque en el movimiento hay una centralidad de la visión etaria, que no diferencia en términos de género, las mujeres jóvenes han demandado el estudio de problemas que aquejan a las mujeres jóvenes, e iniciado una discusión interna en el movimiento, considerando que no buscan disociarse de los varones jóvenes.

“las mujeres del movimiento juvenil nos estamos organizando, discutimos sobre los problemas que tenemos las jóvenes en una zona de conflicto, la situación del reclutamiento, los enamoramientos, amenazas a líderes, y sobre aspectos específicos de las alertas ante los enfrentamientos, eso lo aprendemos aquí, qué hacer en los momentos de balaceras o tomas de los armados, (...) sin embargo no estamos separadas de los muchachos, ellos son nuestros compañeros y hacemos todo juntos, brigadas, proyectos, capacitaciones y acompañamientos los hacemos todos” (Elvia, Junio 2013).

Para Elvia las mujeres jóvenes, con ayuda del tejido mujer, han empezado a discutir la visión patriarcal de la historia del movimiento indígena en el norte del Cauca, donde se ha invisibilizado la historia de las mujeres indígenas que han liderado los procesos de retoma del territorio y desappropriación de las haciendas de colonos que usurparon tierras indígenas bajo la figura del terraje, la construcción de estas memorias es tarea de las mujeres, por lo que el programa mujer y el tejido mujer de la ACIN han buscado incentivar la base comunitaria del proceso con las mujeres jóvenes.

Discutimos sobre la importancia de las mujeres que participaron del movimiento, que tomaron tierras y hoy no son recordadas, ellas eran las que lideraban la toma de las fincas, porque decían que el ejército no les hacían nada a las mujeres ni a los niños, también mujeres lideran porque ya habían muchos hombres encarcelados, ellas trabajaban la tierra igual que los hombres, pero también cuidaban a los niños y las cosas del hogar, entonces ellas trabajaban más, (...) otro de los problemas que tenemos las jóvenes en una zona de guerra es el reclutamiento y los enamoramientos, los armados enamoran a las niñas jóvenes de 14 y 15 años haciendo uso del poder, que tienen uniforme, armas y plata porque lideran el procesamiento de ilícitos, involucrando al pueblo nasa, con eso buscan información, que las jóvenes los atiendan, y además luego salen del territorio y las dejan solas, embarazadas y nadie puede responder” (Elvia, Junio 2013).

Igualmente la preocupación por los efectos del conflicto armado y del crecimiento del narcotráfico en la zona es evidente para Elvia, las mujeres jóvenes nasa se ven enfrentadas a las economías ilegales y sus relaciones de poder y coacción de las comunidades nasa, los actores ilegales son vistas como objetos temporales de economía del deseo; a la par vivir los actores armados han utilizado estrategias de guerra involucrando a la población civil como medio para enfrentarse al

bando opuesto, especialmente a las mujeres indígenas jóvenes que habitan la zona y pueden ser útiles en la logística de la guerra y de paso de la economía del deseo que maneja la guerra.

Elvia se encuentra realizando estudios superiores en el Centro Regional de Educación Superior de Toribio, tarea que comparte con su participación en el movimiento juvenil Álvaro Ulcué, su trabajo operativo con las autoridades del cabildo de San Francisco y la crianza de su hija de tres años, así se encuentra formándose como lideresa y madre, y aunque es consciente de lo complejo del ejercicio de estas actividades se encuentra motivada por su pareja y el proceso de las mujeres jóvenes.

Karina, la cultura aguerrida de las mujeres nasa

Karina también es oriunda de Toribio al norte del Cauca, tiene 25 años, actualmente se encuentra vinculada al Resguardo de Toribio y a las actividades que realiza en cabildo como las asambleas y acompañamiento a los docentes por medio de sus estudios en psicología, Karina comprende el nasa yuwe y se encuentra formándose en lengua propia para lograr escribir y hablar en nasa yuwe. A la edad de diez años viaja con su familia a Bogotá para estudiar la secundaria en la ciudad, su primera la hizo en Escuela rular mixta de Toribio, pero llega a Bogotá ya que su padre, que no es nasa, tenía negocios en la ciudad, ella indaga que este proceso fue muy difícil por tener que desprenderse de su cultura materna ya que hasta esa edad había vivido con sus abuelos maternos, ambos nasa; tras terminar la secundaria en la ciudad Karina regresa al Resguardo de Toribio, con su familia materna y se vinculó al cabildo prestando servicio como secretaria auxiliar, tras tres años, regresa a Bogotá a realizar estudios en educación superior.

“Cuando regreso a Bogotá siento que cambia mi mundo, en cuanto a la socialización con las personas, pues vengo de un contexto que es un ambiente comunitario de asambleas de sitios de participación colectiva y acá ya siento un aislamiento de parte de las personas, entonces también me empiezo a alejar de esas personas, no están de acuerdo con mi cultura me ven como alguien extraño y ajeno a lo que acostumbran a ver” (Karina, febrero 2013).

Este desprendimiento de la comunidad, llevo a Karina a la autoafirmación de su indigenidad, ya que el individualismo de los bogotanos fue muy difícil de asumir para ella, a la par de los señalamientos de ser diferente, algo que ha visto mucho en el proceso de formación en educación superior que no ha aceptado el conocimiento indígena como conocimiento válido. Karina tiene claro que el regreso a su comunidad es una necesidad, porque conoce en el proceso social del norte del cauca y se está preparando para ser lideresa del mismo, ella considera que a pesar de estar en la ciudad nunca se ha alejado del proceso.

“Siempre he estado presente en los procesos de la ACIN acompañando el proceso en los momentos libres, al terminar mis estudios tengo como meta regresar a mi resguardo y continuar con el fortalecimiento de los programas de la ACIN y del cabildo, (...) siempre he tenido claro que yo lo que busco es tener oportunidades de prepararme lo mejor que pueda y retornar a mi comunidad que es la que me ha dado todo” (Karina, febrero 2013).

El abuelo de Karina es The wala, médico tradicional, le enseñó sobre el conocimiento de la medicina tradicional, conoce de tratamientos de las envidias, refrescamientos del territorio y armonización de la comunidad, el tratamiento de enfermedades comunes, estar de ánimo bajo, comprender las señas en el territorio, el significado de los sueños y hacer pulseos, en la cultura nasa hay mujeres The wala, que están más enfocadas a atender partos, pero por ahora no ha contemplado desarrollar esta práctica. De estos conocimientos Karina tiene una visión específica de la mujer a partir de la cosmovisión nasa.

“(…) como niñas nuestras madres nos enseñan a tener cuidado con la naturaleza, dentro de la comunidad es muy importante cuando nos desarrollamos el primer ciclo menstrual pues nuestro padres nos dan el instructivo de cómo debemos cuidarnos, no acercarnos a las fuentes a los cultivos y a los pozos de agua, nuestra primera relación sexual es con el espíritu que es el arco, es con el territorio propio, también las niñas debemos aprender las labores del campo para que cuando formen su hogar saber cómo sostener su familia, tener un buen sembrado tul” (Karina, febrero 2013).

Como psicóloga y lideresa Karina sabe que vivir en medio de un conflicto armado en el territorio deja huellas profundas en los nasa, ha trabajado con niños y mujeres en el programa de familias donde en los procesos de atención psicológica la guerra es parte de la cotidianidad de vivir en el Cauca, ella recuerda que en su niñez y cuando regreso al cabildo tras culminar el bachillerato en Bogotá, le enseñaron a ser partícipe de planes de emergencia ante el conflicto, y a reconocer los “protocolos” propios, el proceso de consolidación de la guardia indígena para enfrentar desde la autonomía el conflicto, ahora se encuentra trabajando en los impactos de la guerra desde la escuela propia.

“Cuando hay episodios de conflicto como no ha indicado la guardia indígena, o nuestros familiares, se acude a buscar refugio, una de las instrucciones es que corramos a un lugar seguro para que el impacto de las balas no nos afecten, ese es un momento de tensión y difícil, identificamos los helicópteros y aviones de guerra, que implica que se va a producir un enfrentamiento, y ya sabemos y nos resguardarnos buscando no estar en lugares donde se presenten los enfrentamientos, otras de las indicaciones es vestir de blanco y tener una bandera en nuestras casas para identificarnos ajenos, cuando un enfrentamiento se alarga nos movilizamos a sitios de asamblea permanente, donde empieza la organización y se congrega a toda la gente para movilizarnos contra el conflicto o hacer acciones”

Para Karina quien se encuentra trabajando en el programa de familia en este momento, es necesario ser cuidadoso hablando del tema de género, para ella la mujer nasa ha siempre muy aguerrida y lo demuestran las historias de distintas cacicas: Gaitana, Guyumús, Mandiwuawua, entre otras, también que en la comunidad hay gobernadoras y alcaldesas, “(…) las mujeres siempre han dado el buen ejemplo al ocupar un cargo, porque la familia es la primera autoridad después del cabildo, entonces siempre se ha mirado como esa parte, tú ves como mujeres como hombres han trabajado por la comunidad, también se dan los grupos de rotación que son grupos tanto de mujeres como de hombres que trabajan y se dedican a la agricultura” (Karina, febrero 2013).

Así para Karina hay que evitar que se separen las mujeres del proceso integral, para que inicien un proceso propio, el sentido de los pueblos indígenas ha sido pensar la integralidad de la vida humana, pasando por las distintas etapas de la vida, las diferencias internas, claramente hay procesos complejos frente a la pervivencia de un patriarcado arraigado desde la aculturación, y que contra este se lucha desde los distintos programas, sin embargo hay que evitar la fragmentación de un proceso que se ha imaginado y construido de forma integral.

“Bueno el proceso comunitario de la ACIN y en el norte, es un movimiento muy organizado en diferentes programas, pensando como desde los niños hasta los más ancianos participan del movimiento, los niños también se promueven también durante el proceso para que aprendan el idioma propio, ya en una etapa más grandecitos vienen a los cabildos los jóvenes o se presta servicio en la guardia como alguaciles, tanto hombre como mujeres participan de la guardia, también está el programa de los jóvenes del padre Álvaro Ulcué, hay otro espacio que es los directivos se encargan de estar pendientes de diferentes programas y de resolver problemas de tierra de familias, y disputas, está el programa de mujer que se encarga también de crear tejido social con las mujeres, allá se capacitan y se hacen programas para ellas, que las beneficien, esta también el programa de medicina tradicional que ya viene siendo un trabajo para mayores y The walas, ellos van diferentes encuentros en diferentes comunidades, igual el programa de la mujer, comparten experiencias y vivencias, entonces se puede decir que los planes de vida de la ACIN son integrales, y a todos pertenecen las mujeres” (Karina, febrero 2013).

Liderazgos de las mujeres nasa de la ACIN

La construcción de liderazgos de las mujeres de la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN), Cxhab Wala Kiwe, tanto de las mujeres del Programa Mujer, de la casa del Pensamiento con la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio, el Movimiento Juvenil Álvaro Ulcué, y el Programa de familia, han sido experiencias distintas de liderazgos femeninos indígenas y que tienen encuentros en los tejidos de la organización y la construcción de un proceso de identificación con la indigenidad nasa, en concordancia la construcción identitaria de las mujeres nasa del norte pasa por el desarrollo de visiones múltiples de la indigenidad nasa tras la reinención de la nación bajo parámetros multiculturales.

Todas las mujeres que fueron entrevistadas se encuentran entre los veinte y cuarenta años, siendo la historia de liderazgo más amplia la de Rosalba, la mayor de las entrevistadas y quien ha pasado por distintos tejidos de la ACIN y el CRIC, las otras mujeres han construido sus experiencias de liderazgo en un solo tejido, esto puede delimitar su perspectiva de una u otra forma. De estas experiencias de liderazgo queda claro no existe unidad del sujeto mujer nasa, mucho menos mujer indígena, ellas no son un todo homogéneo, son sujetos históricos y políticos en un proceso permanente de identificación con su indigenidad.

No obstante al reconocimiento de la diversidad de procesos de construcción de liderazgo de las mujeres nasa en la ACIN, y las rupturas con la unidad del sujeto mujer indígena, es necesario posicionar que estos se encuentran asociados al acceso de las mujeres a la educación formal, la

construcción de procesos organizativos, y la representación política nacional o internacional (Pequeño, 2009), de hecho las experiencias analizadas en este apartado son de mujeres indígenas que han tenido acceso a la educación superior y han construido un proceso organizativo de base desde sus veredas o resguardos, a la par la financiación de organizaciones no gubernamentales también ha demandado la disposición de enfoques de género como requisito de financiación, es necesario investigar más a fondo estas relaciones entre la emergencia proyectos de género con parámetros de cooperación internacional.

Al mismo tiempo esta diversidad de experiencias se encuentran enlazadas en las dificultades y resistencias que las mujeres han asumido al interior de sus familias, comunidades, organizaciones y el modelo político económico colombiano de explotación y represión a las organizativa, teniendo en cuenta que “El carácter geo-estratégico del Cauca, lo convirtió en un fortín histórico de los grupos guerrilleros, así mismo, el fenómeno del narcotráfico en sus diversos eslabones ha tenido una creciente presencia en el departamento (el cultivo, la transformación, la entrada y salida de insumos para el procesamiento y la exportación de los cargamentos de droga)” (Novoa, 2007: 38), en efecto el escalamiento de la guerra en el departamento desde los noventa y el daño a las mujeres nasa y su proceso organizativo es referente para todas las entrevistadas.

En este sentido la autonomía y la autodeterminación, facultades políticas y administrativas de las comunidades indígenas colombianas que determinan su capacidad de auto establecimiento de una jurisdicción y procesos en lo productivo (Borda, 2009), se encuentra profundamente mente afectada por el conflicto armado y las economías ilegales, como señala Ulloa (2012) “A pesar de los avances logrados en el reconocimiento de derechos territoriales y culturales, estos territorios y recursos están en la mira de intereses nacionales y transnacionales, (...)En este sentido, en lo local entran en juego un número creciente de actores regionales, nacionales y globales” (Pp. 1), así para la autora autonomía debe comprenderse “dentro de negociaciones y confrontaciones particulares con los diversos actores” y propone el concepto autonomía relacional indígena.

En las experiencias de las mujeres del Programa Mujer, y de Rosalba de la Casa de pensamiento, es fuerte una denuncia ante la exclusión interna de las mujeres en los espacios de decisión política indígena, además de la lucha contra el silenciamiento de la violencia de género e intrafamiliar en las comunidades, está es una ganancia de la organización de las mujeres nasa. Por su parte Karina y Elvia, las más jóvenes, no apelan a estos espacios propios de las mujeres y sus victorias, ellas recurren a las normas culturales y de la organización para demandar equidad con los hombres; igualmente el Programa Mujer acuden a la cosmovisión para demandar esa equidad a los hombres y a la organización y evitar los argumentos de los varones sobre la imposición de una visión de género occidental en las organizaciones de mujeres, este fenómeno puede ser como una suerte de esencialismo estratégico como afirma Pequeño (2009) retomando a Spivak, sin embargo esta alusión se integra al proyecto integral del pueblo nasa que busca evitar separaciones en las bases del movimiento mismo.

Del mismo modo en que las experiencias son diversas y rompen con la visión de homogeneidad del sujeto mujer indígena que se ha impuesto desde occidente, incluso por varias corrientes feministas, que las posicionan como víctimas del patriarcado tradicional y la violencia del sur global, y que las reivindicaciones étnicas parecían posicionar una visión neutral al género, se encuentra que las relaciones con discursos feministas por parte de las mujeres es distinta; el feminismo de la igualdad es el que aparece como visible para ellas, cuestión con la que la mayoría no está de acuerdo al reconocer su diferencia a estas luchas, sin embargo si ven positiva la entrada de políticas contra la violencia de género e intrafamiliar, pero esto último es algo que debe ser matizado y visto a profundidad, algo que las entrevistas con enfoque biográfico y el análisis interseccional posibilita.

Por su parte, la experiencia de Emilse y Mónica, y el amplio proceso del Programa Mujer de la ACIN, demuestra que antes de la formación del mismo y la emergencia de intereses de la cooperación internacional en los procesos indígenas, las mujeres ya se encontraban organizadas, liderando los procesos de toma de tierras y denuncias contra la criminalización del movimiento indígena, en este sentido las bases organizativas de las mujeres nasa en la zona norte parten de su relación con el territorio y el movimiento, es más tras la conformación de la ACIN y con la entrada de ONGs a la zona, las mujeres inician un proceso propio para afirmar sus liderazgos de manera colectiva, en este sentido el proceso nunca ha estado dirigido por intereses impuestos sobre la equidad de género, lo que si es cierto es que la cooperación trae nuevos dispositivos para la atención de las violencias que ven como eje de la exclusión de las mujeres de los procesos, en este caso en su mayoría violencia intrafamiliar.

La experiencia de Karina y de Elvia también demuestra el impacto de los procesos organizativos propios de las mujeres en cada uno de los tejidos de la ACIN, así las mujeres que participan de los tejidos, por lo menos en la parte organizativa, han empezado a organizarse, mayoritariamente ante los impactos diferenciales de la guerra en el territorio que viven las mujeres, ellas identifican a los actores armados como amenazas directas al proceso organizativo y a la integralidad de la vida de las mujeres ante lo que es necesario el encuentro entre mujeres.

La experiencia de Rosalba en varios sectores de la organización o tejidos le permite analizar como las mujeres han sido excluidas de la historia indígena, las formas en las que las memorias de las mujeres no parecen tener un protagonismo sino sólo una figura sin rostro de quienes iniciaron el proceso, pasa por comprender que las mujeres tenían una participación nada reconocida a pesar que siempre han estado sosteniendo el proceso organizativo, igualmente comprende que aunque el proceso ve en las mujeres esta fuerza organizativa, los obstáculos para acceder a los procesos pasan por la negatividad del rol limitado impuesto tradicionalmente a las mujeres como madres y sostén de la familia, ya que culturalmente están encargadas del trabajo del cuidado pero también son el sostén de la economía agrícola de pequeña escala, lo que implica dobles jornadas que no permiten asumir procesos organizativos. Empero Rosalba demuestra que las mujeres nasa lideresas han asumido triples jornadas, lo que implica grandes sacrificios, pero rompen con la división sexual del trabajo tradicional.

INDIGENIDADES NASA FEMENINAS DIVERSAS

Un análisis interseccional de dos procesos tan distintos aunque parten de un mismo grupo étnico con condiciones distintas, implica analizar las complejas relaciones de poder y resistencias que producen procesos de diferenciación y dominación, privilegios y opresiones en diferentes dominios de poder, estructural (en estructuras sociales), disciplinario (Instituciones que modelan comportamientos y cuerpos), hegemónico (donde las opresiones son legitimadas) e interpersonal (relaciones personales, y diferentes interacciones que conforman la vida cotidiana), esquema propuesto por esta investigación, todas estas relaciones de poder se entrecruzan, a la par implican comprender, junto a todo lo anterior, la producción de relaciones sociales, experiencias, subjetividades e identidades. Retomo tres aspectos conclusivos de la comparación de los dos procesos que asumen las mujeres nasa anteriormente analizados.

Primero, interseccionalidad como categoría busca analizar las interrelaciones de los sistemas de opresión racial, sexual, heterosexual y de clase en las experiencia de vida de colectivos que se han construido como subalternos, ha sido un concepto ampliamente debatido al interior de las teorías feministas, alrededor de su origen, implicaciones y usos (Dhamoon, 2011).

Más allá de estos debates, esta investigación propuso indagar en la interseccionalidad como un paradigma investigativo y social, que desestabiliza el estatus ontológico de las teorías sociales constitutivas de la modernidad, para proponer un retorno a una fenomenología filigranática, que tenga en cuenta niveles del poder y la resistencia, junto a análisis de producción del sujeto y las relaciones sociales, en este sentido la propuesta de investigación ha diferenciado los enfoques utilizados en dos contextos, en el cabildo nasa de Bogotá se centró en construir memorias de dispersión y migración de mujeres nasa que llegan a la hacia la ciudad centrado en sus historias de vida, mientras que en el análisis de los procesos organizativos de las mujeres de la ACIN el eje analítico fueron las experiencias de liderazgo.

En concordancia, ambos procesos, a pesar de sus metodologías distintas, mostraron que las mujeres fijan sus narraciones a partir de la asimilación de los procesos sociales significativos en sus vidas, de esta forma las mujeres hicieron narraciones de acontecimientos vitales a partir de la experiencia de las dinámicas sociales que se han vivido tanto en el Cauca como en Bogotá, sin embargo si hay dos tipos de narraciones, por un lado el cuestionamiento de liderazgo pasan por centrarse en los “logros” de un proceso cargado de dificultades, mientras que las narraciones de procesos vitales o sociales pasan por ubicar generalmente experiencias traumáticas, esta diferencia también fehaciente al observar que las experiencias de las mujeres nasa del cabildo de Bogotá no obedecen a procesos organizativos sino a procesos comunitarios, mientras que las mujeres nasa de la ACIN si se encuentran en u proceso organizativo regional con amplio reconocimiento internacional, más aún hay que considerar que los contextos de consolidación del multiculturalismo son bastante distintos en ambos contextos.

Por su parte en Bogotá hay un reconocimiento débil del multiculturalismo, la ciudad no es un escenario donde se puedan fortalecer procesos comunitarios por los parámetros de expulsión urbanos, y la valoración del cosmopolitismo como característica de sus habitantes, de esta forma se encuentra que múltiples procesos en la ciudad que han agenciados pueblos indígenas no son reconocidos ni apoyados, parece que varios grupos indígenas en la ciudad son otro tipo de ciudadano. En el caso de la ACIN hay un reconocimiento fuerte de una autonomía relacional indígena ante el conflicto armado y las economías ilícitas, sin embargo la fuerza del proceso se encuentra en la autodeterminación de sus proyectos y proyecciones, aquí hay una consolidación fuerte del multiculturalismo y sus derechos.

En segundo lugar la indigenidad es relacional, depende de procesos de auto y hetero identificación, lo que implica que es contextualmente variable, un proceso relativo, puede ser negociable y flexible de una situación a otra, dependiendo del contexto cultural puede no ser negociable, puede no ser una elección (Jenkins, 2002). La pervivencia de criterios objetivos y la subjetividad se comprende dentro de la conflictividad de la visión indígena de la etnicidad, por un lado, la indigenidad supone un gran acuerdo de demandas individuales, ofreciendo un potencial enorme para la movilización colectiva como en el caso del proceso de la ACIN; por otro lado etnicidad puede ser flexible, capaz de transposición y trasplante como es el caso del cabildo nasa, las indigenidades se construyen, incluso pueden ser producto de la manipulación, pues responden a las necesidades de individuos o colectivos en momentos y espacios específicos.

Aunque la categoría “diáspora” permite comprender la relación entre dispersión de sujetos con lazos y/o grupos sociales, sus vínculos con el hogar de origen o ancestral, junto a la producción de comunidades válidas, reduce las relaciones que (re) construyen entre “autóctonos/as” y “dispersos/as”, no permite analizar las relaciones entre genealogías de dispersión y genealogías que “no se mueven”; para James Clifford (2010), la indigenidad contemporánea debería analizarse por medio del lenguaje de la diáspora, a fin de comprender cómo desplazamientos, reidentificaciones, redes y recuerdos diaspóricos son reconocidos como parte integrante de la supervivencia y el dinamismo nativo, de esta forma esencialismo e hibridez hacen parte de la misma experiencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, la categoría “espacio de diáspora”, intersección de diáspora, frontera y políticas de localización o desplazamiento, es un punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos (Brah, 2011), en donde es posible analizar ambas genealogías mencionadas al problematizar tanto nativismo como nomadismo, es un modo de análisis genealógico de diferentes tipos de “fronteras”, las mujeres nasa tanto migrantes como lideresas de la zona norte ocupan un espacio de frontera al cruzar el territorio, contravenir los roles tradicionales de las mujeres nasa, enfrentarse a los actores armados del conflicto y las economías ilegales, o sobrevivir en la ciudad.

Las mujeres nasa que viven la diáspora y las que viven en su territorio étnico enfrentan constantemente este tipo de relaciones con el territorio ancestral y el papel que desempeñan en este, también frente a su identidad indígena, Joanne Rappaport, en su trabajo sobre los nasa de frontera y el movimiento indígena del Cauca, indaga sobre el papel de la frontera como locus desde que el sujeto indígena constituye una identidad politizada y retorna a participar activamente en el movimiento tras un proceso de autoreflexión y toma de conciencia étnica, (Rappaport, 2005: 31-40), aquí la frontera se dibuja como el lugar desde en el que “se adquiere voz” y desde el que se posibilita la “traducción del reclamo indígena” hacia occidente y el reclamo en definitiva sólo puede hacerse con las palabras de occidente. Entre la frontera y el retorno emerge el líder del movimiento indígena, a la par que recrea la incomunicación con quienes no tienen contacto con la frontera y la lucha del intelectual indígena por evitar la incomunicación, punto que posiciona la traición, pero una traición con culpa.

Estos tres ejes de análisis: interseccionalidad como paradigma, etnicidad relacional y espacio de diáspora, permiten comprender la experiencia que narran las mujeres nasa sobre el cruce de fronteras, procesos de reafirmación étnica, y consolidación de formas de autonomía y autodeterminación, cuestión que claramente he interpretado desde sus narrativas y memorias, que también son interpretaciones que han realizado sobre sus vidas. Siguiendo a Brah, estas narraciones permiten adentrarse en una analítica del poder, pues este se ejerce en/a través de/por sujetos humanos discursivamente constituidos, donde estas operaciones de poder son la base de la resistencia también marcada por las contradicciones de la subjetividad.

La indigenidad en Bogotá y en la zona norte es vivida de manera encarnada pero de distinta forma, por un lado se vincula al racismo y por el otro se convierte en un recurso tras el establecimiento del discurso multiculturalista de la nación, traducido en instituciones a nivel local. Claramente estas dos condiciones de vivir la indigenidad se circunscriben a procesos de privilegio y/o exclusión en cada experiencia de vida, que depende como afirma Grossberg (citado por Briones, 2010: 127) de la interacción de máquinas estratificantes, en las que la subjetividad es un valor universal desigualmente distribuido porque las formas de experimentar las relaciones sociales dependen de posiciones específicas de cada sujeto, en este sentido la conformación de las subjetividades es un proceso social a la vez que subjetivo, de esta forma no es posible comparar los liderazgos que han llevado a cabo las mujeres en ambos contextos, pues los costos y obstáculos a vencer han sido diferentes, por un lado el solo proceso de reafirmar la comunidad y la cultura es un logro, mientras que en el otro enfrentarse una guerra armada es otro tipo de logro, quizás mucho más reconocido internacionalmente ante los intereses en juego.

Estas dos formas de vivir la indigenidad nasa depende de máquinas diferenciadoras (Ibidem: 127-128) que ordenan y segregan jerárquicamente a grupos subalternizados en una economía política de producción de la diversidad, esto quiere decir que a partir de dispositivos y disciplinas como instituciones y estructuras sociales se produce y reproduce un discurso multiculturalista, que produce a la otra/o, en este sentido las políticas distritales frente a los grupos indígenas que habitan Bogotá han permitido la reconstitución étnica de la cultura propia a la par que incentiva la

permanencia de algunas poblaciones étnicas en la ciudad. Esto mismo opera en la zona norte del Cauca, tras el proceso de consolidación de las organizaciones indígenas y la entrada en vigencia del multiculturalismo colombiano, ser indígena nasa en el cauca tiene mayores incentivos que ser campesino, afrodescendiente o incluso ser parte de otro grupo indígena de la zona.

Según Radcliffe (2010) “(...) las lideresas indígenas son escasas y excepcionales pues deben sobreponerse a los sesgos y desventajas domésticas de ser mujer, a los pobres servicios educativos que predominan en las áreas indígenas y a las configuraciones raciales, nacionalistas y discriminatorias” (pp. 343-344), en medio de los procesos organizativos indígenas inician un proceso personal de politización, donde se comienzan a cuestionar agendas étnicas, las relaciones internas en el hogar, y las posiciones feministas.

Por último esta forma diferenciada de vivir la etnicidad en la ciudad se produce en máquinas territorializadoras (Ibidem: 128) que condicionan el tipo de lugares que puede ocupar cada persona, cómo los ocupa, y cuánto espacio tiene para moverse a través de esos lugares, así, la situación que vive la mayoría del pueblo nasa en Bogotá, concentrados en localidades periféricas y pobres de Bogotá, en trabajos con altos niveles de explotación y poco acceso a la atención social, es producto de conformación específica de una máquina territorial que limita el espacio de pueblo nasa a su territorio ancestral, en Cauca nasa para tener mejores accesos a política social y la vida misma.

Grossberg señala que estos tres tipos de máquina se interrelacionan en los procesos de producción de la identidad o de procesos de identificación, pues simultáneamente se construyen mecanismos de no reconocimiento y/o acoplación en otro tipo de poblaciones (pobres, desplazados, campesinos), a la par de una valoración de su condición étnica en términos culturales en la ciudad o de reconocimiento organizativo.

La identidad se ha entendido como multiplicidad de posiciones de sujeto que a la par lo constituyen, pero en este movimiento sin fin, las identidades asumen patrones específicos, estables y selectivos en un marco inherente a relaciones sociales histórico espacialmente situadas, las relaciones entre la experiencia personal narrativizada y la experiencia colectiva son complejas contradictorias, el análisis de los procesos que constituyen narración personal y narración colectiva no son los mismos, la identidad colectiva es la significación de lo común en una experiencia social vivida por sujetos, también narrada de manera selectiva pues se deshace de narrativas en el mismo proceso que se constituye en mecanismo de transmisión de lo que se ha seleccionado, que luego es reinterpretado y seleccionado nuevamente.

Este bosquejo de análisis interseccional de diversas formas de indigenidad nasa se ha centrado por ahora en narraciones de experiencias subjetivas de procesos de migración y de liderazgo en un proceso organizativo. Con todo lo anterior, la experiencia de las mujeres nasa permite hacer una evaluación a las críticas de la identidad indígena centradas en la diferencia o lo que es lo mismo, la identidad comprendida como producción de la diferencia, en concordancia nacionalmente se

producen estereotipos de las mujeres nasa, o del sujeto femenino nasa, que termina homogenizando una amplia diversidad de formas de ser mujer nasa, vivir como mujer nasa, y ser lideresa nasa.

Siguiendo a Grossberg (2003) las teorías de la diferencia, delimitadas por el post estructuralismo vigente, comprenden la identidad como dependiente de una relación con otros términos y su diferencia con respecto a los mismos, (así, no es posible analizar la modernidad sin colonialidad, occidente sin oriente, etc). Este mismo autor, propone una alternativa analítica, “las teorías de la otredad” que comprenden que la diferencia es, en igual medida que la identidad, un efecto del poder, diferencia e identidad no son constitutivas; estas teorías parten de una percepción intensa (positiva) de la otredad que reconoce la existencia del otro, en su propio lugar, como lo que es, al margen de cualquier relación específica, criticando el binarismo del pensamiento moderno como maquinaria productora de binarios que se convierten en diferencias constitutivas en las que el otro se define por su negatividad (Grossberg, 2003: 159-160).

Para las mujeres nasa la identidad del pueblo nasa, su indigeneidad, es un indicador de la permanencia de la gente en la comunidad, de los modos de pertenecer “(...) dentro de las movilidades estructuradas de la vida contemporánea” (Grossberg, 2003: 177), el territorio se lleva a cuestras porque permite narrar el mundo cotidiano, como afirma Barth la etnicidad no consiste en comunicar una “diferencia” ya existente, “(...) el proyecto político reside, en esencia, en identificar cómo se constituyen y cuestionan las narraciones de “lo común” y la “diferencia”, y cómo están marcadas por la coyuntura, por circunstancias socio-económicas y políticas específicas. Lo que la etnicidad narrativiza es la experiencia (vivida, cotidiana) de las relaciones sociales y culturales, como quiera que estén constituidas” (Brah, 2011: 273).

Al tiempo que las lideresas salen de sus comunidades a distintos espacios de representación, nacional e internacional y las mujeres migrantes ocupan nuevas locaciones en medio de la diáspora, se encuentra que hay espacios diversos en donde su condición como mujeres indígenas. La organización propia de las mujeres es lo que lleva a demandar enfoques diferenciales sobre sus situaciones como mujeres e indígenas, como es el caso de los procesos de las mujeres de la ACIN, y donde no es posible disociar que su representación del movimiento indígena, desafía el nacionalismo racial al que su pueblo ha estado sometido, sin embargo, como afirma Radcliffe la identidad etno-racial no es eje primario de la identidad social, sino la intersección de esta con la identidad femenina, y la localización configura la producción del sujeto femenino indígena (Radcliffe, 2010: 343).

GUBERNAMENTALIDAD ÉTNICA Y DE GÉNERO

Teniendo en cuenta los procesos considerados de contextos, situaciones, y experiencias que viven las mujeres indígenas nasa en el Cabildo Nasa de Bogotá, y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, (ACIN), analizados anteriormente; en este apartado se indaga en

las formas en las que las tecnologías de gobierno¹⁶ étnicas, que han avanzado para atender las demandas de grupos indígenas, afrodescendientes, gitanos, y minorías culturales y religiosas, en general; y las tecnologías de gobierno de género, desarrolladas para atender la situación diferencial del ciudadano mujer en Colombia, tienen un impacto en las vidas de las mujeres nasa que habitan Bogotá y la zona norte del departamento del Cauca.

Con este objetivo se han analizado tres estructuras de planeación política en la ciudad de Bogotá y en los cabildos que componen la ACIN, teniendo en cuenta que son las políticas más cercanas a las mujeres indígenas, estas son: la política pública de mujer y géneros de Bogotá, la política pública indígena de Bogotá, ambas para el caso de la ciudad, y los planes de vida de los siete proyectos político administrativos, para el caso de la ACIN.

Sara Radcliffe (2008) parte de la conceptualización de Foucault de la categoría gubernamentalidad¹⁷, para indagar en cómo el posicionamiento y experiencia vital de las mujeres indígenas ecuatorianas es atravesado por una gubernamentalidad de género en las democracias nacionales latinoamericanas, y una gubernamentalidad étnica en el multiculturalismo, ambos lugares se han constituido como posiciones ciegas de las realidades de las mujeres indígenas y los entrecruces entre raza/etnia, género, sexualidad y clase mínimamente.

La gubernamentalidad de género hace referencia a la formalización de los derechos de género como forma de gubernamentalidad en las burocracias latinoamericanas por medio de los discursos del desarrollo, en concordancia las políticas sexuales y reproductivas, y otras como las políticas contra violencia basada en género, y algunas modalidades de la violencia intrafamiliar adquieren el carácter de tecnología de gobierno en los países latinoamericanos, constituyéndose en una nueva forma de gubernamentalidad, gobierno y producción de poblaciones, en este caso mujeres víctimas de violencia, o mujeres participes de la equidad de género.

¹⁶ Un conjunto de dispositivos encaminados a la orientación de la conducta de ciertas poblaciones e individuos, en este caso en nombre de su diferencia cultural, un programa que define la manera en que deberán comportarse quienes son pensados como los otros de la nación (Rojas, 2011).

¹⁷ Foucault desarrolla el concepto en sus investigaciones, en seguridad, territorio y población (curso de 1978), Foucault afirma que *gubernamentalidad* alude a tres aspectos: "(...) el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, forma de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por dispositivo técnico esencial la seguridad"; el segundo aspecto alude a "(...) la tendencia, la línea de fuerza que, en todo occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar "gobierno" sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y [por otro], el desarrollo de toda una serie de saberes", y por último entiende la gubernamentalidad como un proceso histórico, pero con una ubicación temporal clara, donde gubernamentalidad sería, "(...) el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI se "gubernamentalizo" poco a poco." (Foucault, 2006: 135-136). En desarrollos posteriores del autor, (Nacimiento de la Biopolítica, curso de 1979) el concepto se desprende de su posicionamiento histórico y posicionado sobre las técnicas de gobierno del Estado moderno para ser el marco interpretativo para comprender las relaciones de poder en general, "la manera como se conduce la conducta de los hombres", la gubernamentalidad es "la racionalidad inmanente a los micro poderes" en distintos niveles (Foucault, 2006: 449).

Aun así, la gobernabilidad de género adquiere connotaciones específicas para las mujeres indígenas por su identidad marcada, son posicionadas como una población o minoría vulnerable para el estado, a la par que pueden ser “(...) percibidas como mejor gobernadas bajo las nuevas estructuras multiculturales de la gobernabilidad, es decir no de género” (Radcliffe, 2008: 112). De esta forma desde la gobernabilidad de género se despliega un discurso, negativo de antemano, sobre las mujeres indígenas como beneficiarias incompletas de la democracia genérica.

La gobernabilidad de género es un concepto potencial, pues Radcliffe examina como en esta se inserta la categoría raza/etnia, modificando discursos, al no reducir el concepto de gubernamentalidad de Foucault al marco del estado, es posible indagar en otras formas de gubernamentalidad de género imbricadas por la raza y encarnadas en la vida de las mujeres indígenas, y es el racismo que opera en occidente, muy vigente y poco enmascarado. El análisis de Barrig (2001) sobre del servicio doméstico femenino indígena, ha analizado la imbricación de la raza y el género, como una forma de gubernamentalidad no centrada en el estado sino en las formas de regulación de una sociedad, pero de la que en definitiva se produce una violencia de un régimen nacional, el constituirse como soporte de la vulnerabilidad y victimización de las mujeres indígenas en las formas que adquiere la gobernabilidad de género.

La gubernamentalidad étnica, inserta en los modelos multiculturales latinoamericanos, se posiciona como las técnica de gobierno, sustento para algunos de la materialización de los estados neoliberales/multiculturales, pues se comprenden como parte de un mismo proyecto, es más, pareciera que “El fracaso de la ciudadanía basada en derechos económicos devino en la construcción de nación a partir de derechos culturales” (Borda, 2009) en el caso colombiano.

En este sentido la gubernamentalidad étnica asume lógicas de demarcación y diferenciación a las que produjeron las naciones, en el caso de los países andinos, con diferencias aún entre ellos, la lógica del mestizaje, donde “el multiculturalismo pasa a ser un cambio sin precedentes de la gobernabilidad etnoracial” del blanqueamiento posicionada en la ciudadanía, una la lectura del multiculturalismo latinoamericano, marxista o posmarxista, lo ha ligado a la reestructuración neoliberal, en todo caso, para Radcliffe el multiculturalismo reconfigura los tipos de reproducción biológica y cultural de las practicas estatales en el marco de la nación, y posibilita el gobierno propio del otro marcado.

En la crítica a esta forma de gobierno se posiciona mucha de la crítica feminista, y posmarxista al multiculturalismo, desde dos vías: por un lado existiría el peligro de que los otros se gobiernen dejando intactos los contenidos de las identidades grupales y no indagando en las diferencias internas de estos grupos (Fraser, 2006: 73), lo que lleva a relaciones de poder internas que imponen una visión de vida a los otros de los otros, en este caso una visión tradicional de los roles de las mujeres indígenas. Por otro lado la relación de ese gobierno hacia el exterior, pues aunque el multiculturalismo posiciona el gobierno propio de grupos que han sido construidos como subalternos, el multiculturalismo se encuentra fijo en un sistema de gobierno nacional neoliberal que no solo lo limita, también lo estructura.

Gubernamentalidad de género en Bogotá, política pública de mujer y géneros.

En algunos países a mediados de los ochenta del siglo pasado, se pusieron en marcha planes de igualdad de oportunidades para las mujeres y para la equidad de género, en Colombia esto es relativamente reciente, a nivel nacional en el año 1998 se formuló la primera propuesta de Plan de Igualdad de Oportunidades para las mujeres (PIO), propuesta que se desarrolla en la ciudad de Bogotá, pero nunca se ejecutó, Bogotá la primera ciudad, entre las pocas que han propuesto el desarrollo de un PIO, que desarrolla esta propuesta para construir equidad de género, es la única ciudad que cuenta con un PIO desde el año 2003 y que se encuentra en ejecución.

El Concejo de Bogotá en el Acuerdo 091 de 2003 estableció el Plan de Igualdad de Oportunidades para la Equidad de Género, ordenando su formulación, puesta en marcha, seguimiento y evaluación teniendo en cuenta los ordenamientos de las Leyes 051 de 1981 y 823 de 2003, y tiene en cuenta los Convenios y Pactos Internacionales ratificados por Colombia en materia de equidad de géneros.

La construcción de una Política Pública de Mujer y Géneros en el Distrito tiene múltiples antecedentes nacionales y locales, pero se circunscribe a la formulación y puesta en marcha del Plan de Igualdad de Oportunidades (PIO) para la equidad de género entre 2004 y 2005, el decreto 403 de 2007 que creó el Consejo consultivo de mujeres de la ciudad, el decreto 166 de 2010 que creó la Política pública de mujer y géneros, y el Acuerdo 490 de 2012 que creó la Secretaría Distrital de la Mujer, nuevo sector administrativo de la ciudad de Bogotá.

Los lineamientos de Política Pública de Mujer y Géneros se incorporaron en programas, proyectos en el nivel central de las instituciones y en las localidades, buscando desarticular roles de género que devalúan a las mujeres y sus aportes al desarrollo social y económico de la ciudad, porque las mujeres continúan siendo víctimas de violencias, porque persisten desigualdades económicas entre mujeres y hombres.

La Política Pública de Mujer y Géneros de la ciudad pretende “Reconocer, garantizar y restablecer los derechos de las mujeres que habitan en el Distrito Capital, de manera que se modifiquen de forma progresiva y sostenible, las condiciones injustas y evitables de discriminación, subordinación y exclusión que enfrentan las mujeres en los ámbitos público y privado, promoviendo la igualdad real de oportunidades y la equidad de género en el Distrito Capital” (Artículo 6° decreto 166) mediante lineamientos que recogen ocho (8) derechos fundamentales para las mujeres en Bogotá: 1.) vida libre de violencias, 2.) cultura libre de sexismo, 3.) participación y representación política, 4.) salud plena, 5.) trabajo en condiciones de equidad e igualdad, 6.) educación con equidad, 7.) derecho al hábitat, y 8.) derecho a la paz.

El derecho a una vida libre de violencias busca prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres. También promueve la garantía al goce y ejercicio de las mujeres del derecho a la

libertad, al respeto de la vida, la integridad física y psicológica, a reconocer su cuerpo como el primer ejercicio de identidad y dignidad humana, a no ser sometida a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes, a la seguridad personal y humana, al acceso a la justicia en equidad, a vivir sin miedo y sin temor, tanto en el ámbito público como privado (Art 11 decreto 166).

El derecho a una cultura libre de sexismo está dirigido a avanzar en la transformación de imaginarios, representaciones y prácticas sexistas que obstaculizan la participación libre y permanente de las mujeres en condiciones equitativas de construcción de conocimiento y sabiduría; la producción, circulación y disfrute del arte, la recreación y los deportes; la vivencia y valoración de los cuerpos y de la vida cotidiana; tanto en lo que se nombra como en lo que se silencia (Art 11 decreto 166).

El derecho a la participación y representación política está encaminado a garantizar la participación y representación de las mujeres que habitan en Bogotá, D.C., en todas las instancias, espacios, escenarios y mecanismos del orden distrital y local, en los ámbitos social, económico, cultural y político. Apunta al reconocimiento de las mujeres como actoras políticas, sujetas de derechos y en ejercicio pleno de su ciudadanía, con una participación deliberante, autónoma y decisoria, y con el aumento de su representatividad en los distintos espacios y escenarios sociales, económicos, culturales y políticos, que permita incluir sus derechos en la agenda política de la ciudad (Art 11 decreto 166).

El derecho a una salud plena tiene como propósito evitar las desigualdades injustas en el estado de salud de las mujeres en su diversidad y en todas las etapas de ciclo vital; garantizar el acceso, oportunidad y calidad de los servicios, y la financiación de acuerdo con sus necesidades, reconociendo y promoviendo el conocimiento de sus derechos, la vivencia autónoma y libre de su corporalidad y su vida, así como su participación en la toma de las decisiones que afecten su salud. Además, propende por la valoración y el reconocimiento del aporte de las mujeres en el cuidado de la salud (Art 11 decreto 166).

El derecho a un trabajo en condiciones de equidad e igualdad promueve el ejercicio pleno de los derechos económicos de las mujeres, en los ámbitos del empleo formal y no formal, remunerado y no remunerado, así como el reconocimiento social, económico y simbólico del trabajo que realizan las mujeres en la ciudad, destacando las potencialidades y saberes que han acumulado en las actividades de producción y reproducción (Art 11 decreto 166).

El derecho a una educación con equidad contempla que la educación es un bien público y un derecho fundamental. En este sentido, es responsabilidad del Estado garantizar que las mujeres independientemente de su ciclo vital, accedan a una educación de calidad, relevante, pertinente y no sexista, para su realización plena como persona (Art 11 decreto 166).

El derecho al Hábitad busca garantizar el derecho de las mujeres a vivir en cualquier parte de la ciudad de Bogotá, D.C., en condiciones de seguridad, paz y dignidad, desde la inclusión de la protección legal de la tenencia contra el desalojo forzado y la amenaza de desastres naturales;

disponibilidad de mecanismos de apoyo para el mejoramiento de la infraestructura de las viviendas; dispositivos de financiación adecuados a las necesidades de las solicitantes, la habitabilidad de las viviendas, los gastos soportables, la accesibilidad a los servicios públicos domiciliarios de la ciudad y la participación de los grupos en condiciones de vulnerabilidad y el respeto por el patrimonio cultural (Art 11 decreto 166).

El derecho a la paz busca, en el marco del enfoque diferencial de género, prevenir, atender y reconocer situaciones que afectan la calidad de vida de las mujeres en el contexto del conflicto interno armado que afronta el país, así como restablecer y garantizar los derechos de las mujeres víctimas del desplazamiento forzado; atender y garantizar los derechos de las mujeres que han estado vinculadas al conflicto armado y han dejado esa práctica. También, se busca el fomento de una cultura de paz y de solución pacífica a los conflictos sociales, económicos, culturales y políticos de la ciudad, respetando las necesidades y experiencias de las mujeres sobre la materia (Art 11 decreto 166).

En medio de esta propuesta de política pública se han tenido en cuenta poblaciones específicas de mujeres, como las mujeres en situación de desplazamiento que han llegado a la ciudad de Bogotá, víctimas del conflicto armado en el campo, este reconocimiento es la única mención que tienen las mujeres que hacen parte de una minoría en claves étnicas, pues se reconoce una condición de mayor vulnerabilidad en su condición, en este sentido son “las otras entre las otras”. De esta forma, las mujeres indígenas que viven en Bogotá, actualmente mujeres de 63 de los 102 pueblos indígenas que habitan el país, según datos de la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, no son visibles para la política pública de mujer y géneros, en la que han tenido preeminencia, el llamado feminismo de la igualdad, que ve a las mujeres como un conjunto homogéneo, construyendo el sujeto mujer indiferenciado.

Aunque esta política se planeó para ir más allá de la gubernamentalidad de género que propone Radcliffe, pues no se limita a la atención de violencias basadas en género, o políticas sexuales y reproductivas, sino que busca a la par trabajo digno, salud plena, cultura libre de sexismo, educación con equidad, estas iniciativas se han limitado a la planeación ante los bajos presupuestos que ha tenido la política, que sólo han logrado trabajar alrededor de políticas sexuales y reproductivas y violencias basadas en género para las mujeres bogotanas. Ahora, hay que aclarar que el tiempo de ejecución de la política ha sido breve, sin embargo si necesita comprender la diversidad de situaciones que viven las mujeres que habitan la ciudad y modificar algunos de sus parámetros homogenizantes.

Gubernamentalidad étnica en Bogotá, política pública indígena

En la ciudad de Bogotá, diferentes pueblos indígenas luchan el reconocimiento de sus derechos culturales, derechos a la autonomía y a la autodeterminación para organizarse en torno a la figura del cabildo en la ciudad, reconocimiento que confiere por medio de un acto administrativo de inscripción y registro el Ministerio del Interior y de Justicia, y que puede brindar de manera informal el gobierno distrital para hacer parte de sus acciones a las poblaciones indígenas que

habitas la ciudad. Actualmente en la ciudad existen cinco cabildos indígenas reconocidos por el ministerio del interior: Cabildo Indígena Muisca de Suba, Cabildo Indígena Muisca de Bosa, Cabildo Indígena Ambiká Pijao, Cabildo Indígena Inga, y Cabildo Indígena Kichwa, estos hacen parte de la Asociación de Cabildos Indígenas de Bogotá (ASCAI), y son el intermediarios de interlocución para los pueblos no reconocidos, que bajo procesos autónomos se han auto reconocido como cabildos indígenas, entre los que se encuentra el Cabildo Indígena Nasa de Bogotá.

La emergencia de cabildos urbanos en la ciudad de Bogotá se debe a que la ciudad se ha convertido en un punto de confluencia de diversos pueblos indígenas ante situaciones como el desplazamiento forzado, la pobreza de las economías locales en el territorio, o la búsqueda de mejores oportunidades de vida en la ciudad, por lo que hoy se desarrollan procesos organizativos de los pueblos indígenas en la ciudad, que pretenden lograr el reconocimiento como pueblos indígenas y el aval para organizarse políticamente como cabildos, de esta forma diversos pueblos indígenas han usado el discurso de la etnicidad y la identidad indígena con el fin de posicionar sus demandas ante el gobierno distrital.

En este contexto se origina la política pública de pueblos indígenas de la ciudad de Bogotá Política y el Plan Integral de Acciones Afirmativas para grupos minoritarios, la política tiene sus antecedentes en el año 2009, cuando se “(...) consolidó un espacio de comunicación entre los delegados indígenas y la Administración Distrital, encaminado a la construcción conjunta del documento de la Política Pública Distrital para el reconocimiento, garantía, protección y restablecimiento de los derechos de los pueblos indígenas” (acuerdo distrital 359, 2009); así por medio del acuerdo distrital 359 de ese mismo año, se establecieron los lineamientos de política pública para los indígenas en Bogotá y planeación de la expedición del correspondiente plan de acciones afirmativas, así se creó el marco de esta política con el objetivo central de:

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

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

El eje *camino de gobierno propio y autonomía* busca, garantizar: acciones para la pervivencia, permanencia y fortalecimiento de la Autonomía para la gobernabilidad de los pueblos indígenas y sus instituciones representativas en la ciudad, de conformidad con el Derecho Mayor, Ley de

Origen y Ley Natural en armonía con la Constitución y la ley; la construcción de mecanismos de coordinación entre el sistema de justicia propia de los pueblos indígenas y el sistema de justicia ordinaria, y por ultimo las autoridades indígenas de los cabildos su calidad de entidades públicas de carácter especial, sus procesos de autonomía política, legislativa, jurisdiccional, jurídica, administrativa, fiscal y financiera de carácter interno en la ciudad (Secretaria Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 83).

El eje *camino de consulta previa, participación y concertación* tiene por objetivo ,garantizar: la participación e interlocución de los pueblos indígenas en las decisiones administrativas y legislativas susceptibles de afectarlos en su plan de vida; la participación entendida como acción política organizada de los pueblos indígenas en espacios de toma de decisiones y concertación política, cultural, social, económica y ambiental para que puedan incidir como pueblos milenarios en el conjunto de decisiones públicas, en pro de la pervivencia y permanencia cultural como pueblos en la ciudad; y por último instancias propias de participación e interlocución de los pueblos indígenas en lo distrital y local de conformidad con el marco de reconocimiento a sus derechos, espacios generados desde las instituciones representativas , sus autoridades y aquellos espacios que se creen de manera concertada entre autoridades distritales y gobierno propio de los pueblos indígenas (Secretaria Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 84).

El eje *camino de identidad y cultura*, pretende: la Implementación de acciones que promuevan, visibilicen y fortalezcan la identidad cultural, espiritual, la producción simbólica de las culturas indígenas, las formas de vida, los usos y costumbres y las tradiciones de los pueblos indígenas en la ciudad; generar espacios para la sensibilización y formación ciudadana frente al reconocimiento, respeto y valoración de los pueblos indígenas en el distrito; fomentar las prácticas culturales, recreativas y deportivas de los pueblos indígenas; llevar a cabo procesos de investigación cultural para recuperar, proteger, preservar, mantener, transmitir y proyectar las prácticas y expresiones culturales de los pueblos indígenas; realizar acciones para la recuperación, fortalecimiento, protección y salvaguarda de las lenguas nativas y la tradición oral y escrita, y por último, implementar acciones para la identificación, recuperación y preservación del patrimonio tangible e intangible de los pueblos indígenas (Secretaria Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 87-88).

El eje *camino de educación propia e intercultural* busca: diseñar e implementar el sistema de educación indígena propio –SEIP; la construir e implementar un modelo de educación intercultural para los pueblos indígenas; desarrollar procesos de investigación pedagógica concertados y consultados con las comunidades para permitir que las personas pertenecientes a los pueblos indígenas puedan, adquirir, transmitir y compartir conocimientos propios y de la otra cultura para un buen vivir; divulgar los derechos diferenciales de los pueblos indígenas dirigido a autoridades y servidores públicos; implementar enfoques diferenciales en educación para indígenas; finalmente se busca construir proceso de interculturalidad con y entre los pueblos indígenas y la ciudadanía en general (Secretaria Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 90).

El eje *camino de economía indígena* procura: desarrollar sistemas productivos propios en la ciudad; realizar estrategias que promuevan y garanticen la inclusión laboral de los indígenas;

implementar apoyo técnico y financiero para el fomento de actividades productivas y económicas tradicionales y contemporáneas de indígenas en la ciudad; aplicar medidas especiales para salvaguardar la propiedad intelectual indígena; desarrollar canales de comercialización indígena; y Definir estrategias de capacitación y formación para la inserción laboral (Secretaría Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 91).

El eje *camino de salud y medicina ancestral* pretende: Incorpora las características culturales y particulares de la población indígena al Modelo de Atención Integral en Salud de Bogotá y desarrollar el sistema integral de salud de pueblos indígenas SISPI; lograr atención integral en salud y cobertura total del Régimen Subsidiado; construir y actualizar los perfiles epidemiológicos y el Plan Obligatorio de Salud indígena; poner en funcionamiento Institución Prestadora de Servicios de Salud (IPS) de los pueblos y autoridades indígenas de Bogotá; establecer coordinación y control entre los sistemas de salud propia y el sistema distrital de salud; y construir cultivos de plantas medicinales de acuerdo al pensamiento y prácticas ancestrales y sostenibles de los pueblos indígenas (Secretaría Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 93).

El eje *camino de protección y desarrollo integral* busca: Implementar medidas de atención y protección integral a través de programas, planes y proyectos desde la cosmovisión indígena y sus derechos diferenciales a los grupos etarios de los pueblos indígenas; desarrollar acciones transectoriales para la atención integral de la población indígena en situación de desplazamiento; implementar políticas para desarrollar la sentencia T-025 de 2004; implementar medidas de protección integral que tengan en cuenta los derechos diferenciales de los sujetos de protección especial de los pueblos indígenas; implementación de rutas de atención diferencial a los servicios sociales; Fortalecer y proteger de la familia y el tejido social desde enfoques diferenciales; y brindar protección integral de la primera infancia y niñez indígena (Secretaría Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 95).

El eje *camino hacia la soberanía y seguridad* alimentaria tiene por objetivos: apoyo a ejercicios de producción local, en vía a un ejercicio de Soberanía alimentaria; implementar medidas de aseguramiento de la calidad y eficiencia del sistema de abastecimiento, promoviendo el no uso de productos o cultivos transgénicos en zonas rurales y urbanas en el Distrito; crear medidas que garanticen y fomenten canales de distribución y fortalecimiento de alianzas comerciales entre el distrito y los territorios de origen; diseñar programas y proyectos que garanticen el acceso a alimentos para los pueblos indígenas con mayor grado de fragilidad; apoyar y financiar procesos agropecuarios de los pueblos indígenas que estimulen la producción en el Distrito; generar bancos de semillas, plantas y otras especies nativas para el fomento de su protección e intercambio; por último adecuar programas y proyectos distritales de Seguridad Alimentaria dirigidos a los pueblos indígenas (Secretaría Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 97).

Finalmente el eje *camino territorio* busca: facilitar la participación de las organizaciones y pueblos indígenas legítimamente reconocidos en el distrito, en los procesos de administración de las áreas protegidas del orden distrital; buscar la recuperación y repatriación del patrimonio cultural

material de los pueblos indígenas; asegurar el derecho al territorio del pueblo muisca; garantiza la participación en la implementación de procesos de recuperación, conservación y preservación ambiental con los pueblos indígenas desde su cosmovisión; reconocer la producción social del hábitat propio de las culturas indígenas, con énfasis en oferta de vivienda con criterios de dignidad adecuados a las cosmovisiones; por último garantizar espacios colectivos adecuados para la realización de prácticas ancestrales y espirituales como casas de pensamiento (Secretaría Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 99).

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

Esta política pública, bastante integral, ha tenido una lenta implementación en la ciudad, pues tiene muy bajos niveles de asignación presupuestal, y no se han entrado en vigencia muchas de las herramientas administrativas que propone.

Buscando examinar la situación de las mujeres indígenas en la política pública, se encuentra que no son visibles en la misma, a pesar de que existieron tres encuentros para población indígena con demandas específicas en la ciudad, en los espacios de diseño de la política junto con los distintos pueblos indígenas, entre estos: estudiantes indígenas, indígenas en situación de desplazamiento y un encuentro de mujeres indígenas, de que participaron 300 mujeres para brindar "(...) aportes relevantes relacionados con la situación de las mujeres en la construcción de la Política Pública Indígena de la ciudad" (Secretaría Distrital de Gobierno de Bogotá, 2011: 78); estos aportes no son visibles en el cuerpo de la política; claramente las mujeres se encuentran integradas al sujeto población indígena, sin embargo no son sujetas visibles en su condición de género.

Ello implica, que a pesar de la integralidad de la formulación de una política, similar a un plan de vida, no se examinan las condiciones de privilegio o mayor exclusión que tiene las mujeres para acceder a todo el conjunto de políticas sociales propuestas en esta política, como las dificultades mayores para asumir procesos educativos, la conservación de la división sexual del trabajo donde asumen el rol de "guardianas de la cultura", la explotación laboral que sufren, las dificultades para emprender procesos de economía propia, etc.

Tanto las tecnologías de gobierno de género como las étnicas, que asumen formas de gobierno de la alteridad, nuevamente ocultan las situaciones que viven las mujeres indígenas en la ciudad, al

ser un sujeto construido para la política como otro del otro, se produce como señala Radcliffe un juego donde las necesidades de las mujeres indígenas en la ciudad, no se asumen por las políticas de género, ni por las políticas multiculturales, siendo población objetivo de ambos tipos de política.

Sin duda son las mujeres indígenas quienes deben demandar esta atención especial por parte de ambas políticas, y estos procesos que se han realizado de manera itinerante desde el año 2009 con el encuentro de mujeres indígenas del distrito que tenía por objeto a portar a la formulación de la política pública indígena de la ciudad, tras estos se llevaron a cabo otros encuentros, sin embargo con el paso del tiempo las mujeres dejaron de asistir; esto indica que las mujeres indígenas también asumen obstáculos específicos para organizarse en la ciudad, y es sólo la organización y la construcción de procesos propios de las mujeres, los que posibilitaran constituirse como sujetas de ambas políticas.

Políticas para las mujeres indígenas en la Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN)

El único marco de política y tecnología de gobierno establecido para las mujeres indígenas en la zona norte del Cauca son los planes de vida que se han integrado a los siete proyectos zonales de La Asociación de Cabildos del Norte del Cauca (ACIN), Cxhab Wala Kiwe, teniendo como fundamento la autonomía y autodeterminación del gobierno propio en los territorios nasa. buscando analizar estos planes de vida, se construyó la siguiente matriz que recoge el marco de cada plan de vida, su objetivo, estructura de gobierno que propone y finalmente las formas bajo las que se han organizado las mujeres, esta matriz es encuentra construida a partir de los planes de vida de cada uno de los proyectos zonales.

No obstante otras tecnologías de gobierno indirectas podrían analizarse en este marco, como las demandas de inclusión de enfoques de género de la cooperación internacional como base de la financiación que brindan a la ACIN, sin embargo ese trabajo no se realiza en esta investigación, pero si se propone como un escenario necesario para investigar, ya que este análisis permitiría conocer si se han impuesto valores occidentales de equidad de género, o las mujeres han fortalecido sus propios procesos a partir de la equidad cosmovisional o complementariedad, y sus posibles relaciones con la equidad de género del feminismo de la igualdad.

Planes de vida Asociación de Cabildos del Norte del Cauca ACIN - CXAB WALA KIWE (territorio del gran pueblo)					
Plan de vida	Cabildos/Resguardos	Año de Creación	Objetivo	Forma de gobierno	Organización de mujeres
Proyecto Nasa	Cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco	1980	1. Busca la unidad comunitaria a fin de fortalecer los procesos organizativos y la cohesión social a través de la educación, la formación y los proyectos productivos, de modo que progresivamente se fuera	1. El trabajo se hace de manera coordinada entre las alcaldías municipales, que desde 1994 han estado a cargo de indígenas, los cabildos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, y el	1. Cuenta con un grupo consolidado de mujeres por vereda. 2. El programa mujer de la ACIN tiene amplia fuerza organizativa en la zona. 3. La Asociación de Mujeres de la vereda

			<p>alcanzando una sociedad nueva, sin vicios, respetuosa de sus propios valores y alejada de la politiquería. Para lograr estos objetivos se planteó un método basado en tres elementos fundamentales y en el espíritu Nasa.</p> <p>1.1. Concientización a través de la educación y la capacitación</p> <p>1.2. Participación comunitaria a través de la organización de la comunidad</p> <p>1.3. Desarrollo integral con programas y proyectos que abarcarán la totalidad de la vida de los seres humanos y de la madre tierra.</p>	<p>Proyecto Nasa.</p> <p>2. La asamblea general de comuneros es la máxima autoridad, de ella participan médicos tradicionales, y se realiza en cada cabildo.</p> <p>3. El proyecto Nasa viene funcionando desde hace 33 años y sus proyectos en marcha son: Centro de Educación, capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad –CECIDIC, Piscícola Juan Tama, Planta transformadora de lácteos, Procesadora de frutas, Comercializadora de alimentos, Parcelas asociativas, la mina de mármol, farmacia y emisora propia Radio Pa'yumat</p>	<p>El Trapiche ha socializado un programa que busca recuperar la forma tradicional de producción llamada Tul, gracias a lo cual la familia nasa han mejorado su dieta mediante la producción integrada de verduras, hortalizas, cereales, plantas medicinales y frutales.</p> <p>4. La Guardia Indígena está consolidada por un grupo amplio de mujeres.</p> <p>5. Opera la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio como tejido comunicante de los procesos femeninos.</p>
Proyecto Global	Cabildo de Jambaló	1987	<p>1. Se creó con el objetivo de enfrentar de manera integral los problemas del cabildo de Jambaló. Este cabildo ha sido pionero en los procesos de organización y recuperación de las tierras por parte de las comunidades indígenas.</p> <p>2. Los núcleos que componen el proyecto Global son educación, cátedra UNESCO, educación de adultos, comunicación –emisora comunitaria, delegados de la palabra, núcleos de salud de Jambaló, rescate de la medicina tradicional, guardia indígena, justicia propia.</p>	<p>3. El trabajo se hace de manera coordinada entre la Alcaldía de Jambaló que ha invertido a ciudadanos indígenas en tres ocasiones, El Cabildo y el Proyecto Global. Cada cual aporta sus recursos y experiencia a fin de lograr satisfacer las necesidades de los habitantes de la región.</p> <p>4. La principal autoridad es la asamblea general en las cuales cerca de 1000 personas analizan las necesidades y las posibilidades presupuestales a fin de formular planes de inversión, hacer las evaluaciones para tomar los correctivos necesarios.</p> <p>5. El cabildo desarrolla las políticas y mandatos de la asamblea general a la par que evalúa los núcleos del proyecto.</p>	<p>1. Existen grupos de mujeres por vereda.</p> <p>2. El programa de jóvenes que integra a mujeres y hombres, se encargan de las áreas de comunicación, deportes y cultura, dirigen la emisora voces de mi tierra está (dirigida por un joven); de otra parte los jóvenes también manejan pequeños proyecto productivos, integran grupos musicales, se dedican tanto al cultivo de la tierra como al de sus raíces culturales.</p> <p>3. Existe una red de sobanderos, parteras y pulseadores cuyo papel en la comunidad ha sido fundamental.</p> <p>4. El Consejo de Familia responsable de atender y buscar salidas para los conflictos familiares con la orientación del programa Jurídico y el Cabildo.</p> <p>5. La Guardia Indígena está consolidada por un grupo amplio de mujeres.</p> <p>6. Opera la Tulpa de la Mujer Indígena y el Territorio como tejido comunicante de los procesos femeninos.</p>

Proyecto Unidad Páez	Cabildo de Miranda	1990	1. Solucionar las necesidades y dificultades existentes en salud, educación, economía e integrales del cabildo Miranda.	2. Constituido por una directiva que es elegida popularmente. 3. La Asamblea se realiza cada tres meses para dar informe social y económico de cada uno de los programas y proyectos que existen en los cabildos.	1. Cuenta con un grupo consolidado de mujeres por vereda. 2. El Consejo de Familia responsable de atender y buscar salidas para los conflictos familiares con la orientación del programa Jurídico y el Cabildo
Plan de vida integral	Cabildo Huellas	1990	1. Solucionar las necesidades y dificultades existentes en salud, educación, economía y en general toda la problemática de vida de los pueblos indígenas". 2. Realizar trabajos comunitarios integrados con los afrocolombianos e indígenas en armonía.	3. Constituido por una directiva que es elegida popularmente 4. Asamblea está se hace cada tres meses para dar informe social y económico de cada uno de los programas y proyectos que existen en el resguardo, También para distribuir los recursos de transferencias, los recursos de la Alcaldía, y los recursos gestionados.	1. Programa Mujer: capacita en diferentes temas como es Derechos Humanos, Liderazgo, Legislación Indígena, pequeños proyectos productivos (pollos, cerdos, etc), todo esto se hace con el apoyo de la ACIN, El cabildo y entidades externas. 2. El Consejo de Familia responsable de atender y buscar salidas para los conflictos familiares con la orientación del programa Jurídico y el Cabildo
Proyecto Cxa'cxa Wala	Cabildo de Corinto	1991	1. Construcción de la unidad comunitaria campesina, indígena y afro colombiana. 2. Fortalecer los procesos organizativos comunitarios. 3. Lograr la concientización política, étnica y social a través de los programas de apoyo como: educación, salud, económico-ambiental, mujer, jóvenes, guardia indígena, derecho propio y planeación a partir de los valores milenarios de la cosmovisión Nasa, la interculturalidad, alejados de la politiquería, el narcotráfico y de las ideologías externas. 4. Consolidar así una Entidad Territorial Autónoma.	1. La Concienciación, a través de la capacitación permanente mediante las asambleas comunitarias 2. La Participación Comunitaria, para el fortalecimiento de la unidad, la organización y las autoridades originarias. 3. El Desarrollo Integral, a través de la construcción e implementación de Planes, Programas y Proyectos para el fortalecimiento del Plan de Vida. 4. La articulación organizativa, con otros Resguardos, la ACIN-Cxab Wala Kiwe, el CRIC, la ONIC y otros sectores sociales.	1. Programa Mujer Cxa'cxa Wala buscan fortalecer la unidad y la armonía familiar, los valores y tradiciones a través de las artesanías, la música con el grupo KWE'SX KIWE FIW, las danzas y la recuperación del idioma NASA YUWE. También propiciar por una sana recreación a través de recuentos culturales y deportivos en las veredas. 2. Comité de mujeres de las veredas. 3. El Consejo de Familia responsable de atender y buscar salidas para los conflictos familiares con la orientación del programa Jurídico y el Cabildo.
Plan de vida yu'lux	Resguardo de Munchique Los Tigres, El Resguardo de Canoas y Cabildo Kiwe Thekshw	1991	1. Unión de resguardos para hacer frente a la exclusión a que eran sometidos los indígenas para la atención hospitalaria y escolar. 2. Respuesta a la politiquería que ha generado constantes	1. Constituido por juntas directivas que es elegida popularmente en cada uno de los cabildos. 2. La comunidad organizada en asamblea general de comuneros en cada uno de los	1. Dentro de los problemas que enfrentan las familias paeces se encuentra el alcoholismo, la falta de comunicación y la incomprensión que afecta la unidad familiar del pueblo nasa. Se trabaja sobre estos

			divisiones y rencillas entre los líderes.	cabildos es la máxima autoridad.	problemas, con la realización de una serie de talleres y charlas educativas y participativas con la comunidad, las cuales son orientadas por el Cabildo dentro del cual se encuentra la familia. El propósito es fortalecer la unidad y la armonía familiar, considerando que éste es un aspecto fundamental en el proceso de desarrollo y resistencia cultural del pueblo nasa. 2. El Consejo de Familia responsable de atender y buscar salidas para los conflictos familiares con la orientación del programa Jurídico y el Cabildo
Proyecto Sa't Finxi Kiwe	Cabildos de Guadualito, Las Delicias, La Concepción, Pueblo Nuevo Ceral, Cerro Tijeras y Alto Naya	2002	1. Construcción de la unidad comunitaria indígena y campesina. 2. Hacer frente al conflicto armado vigente en nuestra tierra. 3. Desarrollo integral con programas del Proyecto Sa't Finxi Kiwe.	1. La comunidad organizada en asamblea general de comuneros en cada uno de los cabildos es la máxima autoridad.	1. Cuenta con un grupo consolidado de mujeres por vereda. 2. El Consejo de Familia responsable de atender y buscar salidas para los conflictos familiares con la orientación del programa Jurídico y el Cabildo. 3. El cabildo Alto Naya ha sólo a mujeres como autoridades del mismo, hay nueve cargos administrativos ocupados por mujeres. 4. La Guardia Indígena está consolidada por un grupo amplio de mujeres.

Gráfica 2. Planes de vida de la ACIN y organización de las mujeres nasa.

Los siete planes de vida de los proyectos marco de la ACIN se han construido bajo la estructura de los planes de vida de cada uno de los 19 cabildos de gobierno de la zona norte, los siete tiene muchas similitudes e la estructura de sus programas teniendo en cuenta que hay instituciones regionales o tejidos que actúan en los siete proyectos marco, sin embargo los planes “Proyecto Nasa” y “Proyecto Global”, tienen una mayor trayectoria temporal, incluso anterior a la conformación de la ACIN, estos programas fueron base para la organización posterior de la asociación, teniendo en cuenta que lograron unificar el trabajo de los resguardos e iniciaron la creación de instituciones propias, cargadas de un gran capital simbólico como la guardia indígena, el Plan Minga resistencia y el Movimiento juvenil Álvaro Ulcué; instituciones educativas propias de educación media y superior como el Centro de Educación, Capacitación e Investigación para el Desarrollo Integral de la Comunidad CECIDIC, proyectos económicos como la Piscícola de Juan Tama, la planta transformadora de lácteos, la procesadora de frutas, la comercializadora de

alimentos, parcelas asociativas, la minería y los diferentes tejidos organizativos, esto en el caso del Proyecto Nasa; junto a los proyectos educativos del Proyecto Global con las cátedras UNESCO, programas de educación para adultos, delegados de palabra, núcleos de salud y medicina tradicional, la práctica de la economía ancestral Saakheluu¹⁸, justicia propia y su fuerte guardia indígena, todos desarrollados en Jámbalo.

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

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

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

Otro tipo de justicia para las mujeres, esta si acompañada por el programa mujer y otros tejidos, es la justicia ante el conflicto armado, en el caso del Proyecto Sa't Finxi Kiwe, donde muchos de los cabildos y resguardos se vieron enfrentados a delitos de lesa humanidad sancionados por la justicia penal y la justicia internacional como la masacre del Nilo en 1991, y la del Alto Naya que desplazo a toda una comunidad nasa; el programa acompaña a las mujeres que han sido víctimas de la guerra y que aún se enfrentan al conflicto armado, aquí se brinda asesoría especial ante las situaciones que viven las mujeres en medio del conflicto, como la pérdida de sus familias, la asunción de la jefatura del hogar, la violación de derechos por los grupos armados, violencia sexual en medio del conflicto, amenazas, desapariciones y asesinatos de mujeres indígenas, y la reiterada conducta de los actores armados de posicionar a las mujeres como botín y medio para la guerra.

¹⁸ Nasa Yuwe: trueque e intercambio

Dónde quedan las mujeres indígenas en estas tecnologías de gobierno

Para Nira Yuval Davis (citada por Radcliffe, 2008), El multiculturalismo ha asignado un papel para las mujeres indígenas, el de reproductoras biológicas y sociales, al ser: i) ser reproductoras biológicas en su grupo étnico, ii) participar de la reproducción ideológica de la identidad étnica, iii) son símbolo y objeto de la conservación de la identidad étnica, y iv) participan en la lucha nacional, política, y militar de sus grupos étnicos, todo ello en un marco de identidad politizada, lo anterior permitiría comprender los procesos de género, la sexualidad y la reproducción interracial en el multiculturalismo (pp. 107) .

Hay que tener en cuenta que con la vigencia de la CPC91 se introdujeron al mismo tiempo los derechos de género basados en la práctica de la ciudadanía, y simultáneamente la legislación multicultural, pero "(...) estas reformas estatales al género y a la raza no han sido consideradas en términos relacionales" (Radcliffe, 2008: 108), la planeación de las mismas se ha realizado de manera diferencia para poblaciones diferenciadas.

Como se ve, las mujeres nasa en Bogotá, son sujetas de política bajo la categoría homogénea de mujer, en la que se visibilizan los derechos de las mujeres, con un centro en los derechos sexuales y reproductivos y la prevención de violencias, en este caso las mujeres indígenas no son reconocidas en sus especificidades y se hace es de manera excepcional, en este sentido la gubernamentalidad de género "(...) tiende a reforzar la marginalización de las mujeres de "minoría étnica" y requiere el marco analítico específico de los feminismos poscoloniales" (Radcliffe, 2008: 108), estos enmarcan en las formas como se ha producido el sujeto femenino indígena desde occidente como víctima del patriarcado tradicional que merece intervención, discurso enmarcado desde epistemologías feministas blancas.

La gubernamentalidad étnica en la zona norte del Cauca ha incorporado su propia visión de los derechos de las mujeres, en la organización política, frente a la representación del movimiento, las violencias basadas en género, las violencias basadas en género en contextos de conflicto armado, la atención espacial en educación y salud, sin embargo la visión familista es la que tiene mayor fuerza aún, el rol reproductor de la mujer es tratado en el programa familia, sin embargo hay que analizar como perdura este rol en los imaginarios masculinos. Una de las críticas más fuertes a la gubernamentalidad étnica en claves multiculturales es la producción de sujetas femeninas indígenas, simbólicamente posicionadas como reproductoras biológicas y sociales de la población étnica; en definitiva esta posición debe ser matizada.

Aunque la gubernamentalidad étnica es un concepto potencial de análisis para estudiar la intersección raza, etnia, género, sexo, para entender la administración sobre la vida como biopolítica, y que tanto los discurso de género y étnico multicultural son gubernamentalizados, también se hace inherente implementar un análisis de la resistencia sobre dichos dispositivos y tecnologías, para Foucault el análisis de la gubernamentalidad es indisociable de las formas de

resistencia y contraconductas y ello enmarca la crisis de la gubernamentalidad (Foucault, 2006: 450), claramente esas resistencias también se encuentran gubernamentalizadas.

Al analizar los procesos de construcción de historias de vida de las mujeres nasa del cabildo nasa de Bogotá y de la ACIN, se encuentra que las mujeres no son simplemente reproductoras biológicas y sociales, también agencian las luchas de su pueblo porque no tienen la visión social del individualismo de occidente, que ha gestado la emancipación femenina, en este sentido, ellas son conscientes de la imposibilidad de fragmentar su movimiento, pero sí de la posibilidad de cambiar desde adentro las dinámicas excluyentes que viven internamente, pero mucho más fuertes las que viven en occidente. Las gubernamentalidades de género y étnica son tecnologías de gobierno de la alteridad (Rojas, 2011), que pretenden construir poblaciones diferenciadas, sin embargo las mujeres indígenas se han resistido a este modelo.

BIBLIOGRAFÍA

Anthias, Floya Davis

1998. Evaluating “Diaspora”: Beyond Ethnicity? *Sociology* 32 (3): 557-580.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, (ACIN).

2006. Caminamos sobre las huellas de los mayores para reconstruir pensamiento indígena. Caldonó – Cauca: ACIN.

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN)- Programa Mujer.

2012. Pronunciamento de las mujeres indígenas dadoras de vida de los territorios ancestrales del Norte del Cauca, frente al asesinato de nuestros niños, niñas y mayores. Santander de Quilichao. Recuperado de: <http://www.codacop.org.co>

Barrig Maruja (ed.)

2001. Las iluminadas. En: *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires, CLACSO-ASDI.

Bengoa, José

2009. ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social* (29): 7-22.

Bernal, Martha

2010. Construcción de territorio nasa en Bogotá. Tesis de geografía, Universidad Nacional de Colombia.

Bertaux, Daniel

1999. El enfoque biográfico, su validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones* (29): 52-74.

Bertaux, Daniel

[1997] 2005. *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Bilge, Sirma y Denis, Ann

2010. Introduction: Women, Intersectionality and Diasporas, *Journal of Intercultural Studies*,. (31), 1-8.

Brah, Avtar

[1996] 2011. *Cartografías de la diáspora, Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.

Brah, Avtar y Phoenix, Ann

2004. Ain't I a woman? Revisiting intersectionality. *Journal of International Women's Studies* 5 (3): 75-86.

Briones, Claudia

2010. Nuestra lucha recién comienza: experiencias de pertenencia y de formaciones mapuches del yo. En: M. De la Cadena y O. Starn (eds.) *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Perú: IFEA Instituto francés de estudios andinos, IEP Instituto de Estudios Peruanos.

Borda, Carolina

2009. Diversidad étnica y la reconstrucción de identidades: el grupo Mokane en el departamento del Atlántico, Colombia. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, (86), Pp. 39-57.

Candau, Joel

2006. Memorias y amnesias colectivas. En *Antropología de la memoria*, Joel Candau, Pp. 56-86. Buenos Aires: Nueva Visión.

Caviedes, Mauricio

2008. Editorial Revista del Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos. Bogotá: Ediciones Antropos.

Chaves, Margarita y Marta Zambrano

2009 *Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia*. En *Repensando los movimientos indígenas* Pp.215-245 Ecuador: FLACSO.

Clifford, James

2010. Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanías. En *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización* Pp. 221-249 Perú: IFEA Instituto francés de estudios andinos, IEP Instituto de Estudios Peruanos.

Collins, Patricia Hill

1990. *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

Collins, Patricia Hill

2000. *Blackfeminist thought: Knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. 2nd ed. New York: Routledge.

Connerton, Paul.

2008. Seven Types of Forgetting. *Memory Studies* (59): 59-71

Crenshaw, Kimberlé

1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Discrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Practice. *University of Chicago Legal Forum* (89):138- 167.

Dhamoon, Rita

2011. *Considerations on Mainstreaming Intersectionality*. *Political Research Quarterly* (64): 230-243.

Foucault, Michel

2006. *Seguridad, territorio y población*”, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Galeano, Myriam

2006. *Resistencia indígena en el Cauca. Labrando otro mundo*. Cali: Impresora Feriva.

Grossberg, Lawrence

2003[1996]. *Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?*. En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de Identidad*, pp. 148-180. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Jimeno, Myriam

2006. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Katime, Abraham y Sarmiento, José Antonio

2006. *Hacia la construcción del derecho solidario en Colombia*. Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia

Laurent, Virginie

2005. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990-1998: motivaciones, campos de acción e impactos*. Bogotá: ICANH.

Lugones, María

2005. *Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color*. *Revista Internacional de Filosofía Política* (25): 61-76.

Mesa de Trabajo “Mujer y Conflicto Armado” en Colombia

2007. *La tradición, mujeres Indígenas en resistencia, programa Mujer – ACIN*. En: *La tradición, la semilla y la construcción sistematización de tres experiencias de resistencia de organizaciones de mujeres frente al conflicto armado en Colombia* Pp. 21-53. Bogotá: CODACOP – ACIN

Motta, Nancy

2004. *Con chirimías, lanas y medicinas: hombres y mujeres indígenas reinventando el cabildo en la ciudad*. En *Textos y Prácticas de Género* Pp. 155-196. Cali, Colombia: Editorial La Manzana de la Discordia.

- Novoa, Edgar Alberto
2007. Separata: "Cauca: Neomodernización violenta y resistencia social en la década de los Noventa" En: Revista Espacio Critico, (9), Pp. 1-70
- Pequeño, Andrea
2009. Introducción. En Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes Pp. 9-25. Ecuador: FLACSO.
- Purkayastha, Bandana
2010. Interrogating Intersectionality: Contemporary Globalisation and Racialised Gendering in the Lives of Highly Educated South Asian Americans and their Children. Journal of Intercultural Studies, 31(1): 29-47.
- Radcliffe, Sarah A.
2008. Mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad cultural y de género. En: P. Wade, F. Urrea, y M. Viveros, (eds.): "raza, etnicidad y sexualidades, ciudadanía y multiculturalismo en América Latina". Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Radcliffe, Sarah A.
2010. Epílogo: Historias de vida de mujeres indígenas a través de la educación y el liderazgo. Intersecciones de raza, género y locación. En: Coronel, V y Prieto, M (eds.), Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana. Ecuador: FLACSO.
- Rappaport, Joanne.
2005. Los nasa de frontera y la política de la identidad en el Cauca indígena. En: Joanne Rappaport, (ed.): "Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre le Cauca a la entrada del milenio". Bogotá: Universidad del Cauca.
- Rappaport, Joanne.
2008. Utopías interculturales intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia. Escuela de ciencias humanas. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Rivera Cusicanqui, Silvia
1990. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. Temas Sociales, (11): 49 – 75.
- Rojas, Axel
2011. Gobernar(se) en nombre de la cultura. Interculturalidad y educación para grupos étnicos en Colombia. Revista Colombiana de Antropología, Volumen 47 (2) Pp. 173 -198.
- Siim, Birte
2009. Ponencia: Citizenship, Diversity and Gender Equality
- Ulloa, Astrid
2007. Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano Pp. 17-45. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Ulloa, Astrid

2012. Los territorios indígenas en Colombia: de escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Vol. XVI, núm. 418 (65) Pp. 1-9.

Yuval-Davis, Nira

2010. Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo. En *Nación, diversidad y género* Pp. 34–86. Barcelona: Anthropos.

Vitonás, Ezequiel

2008. Nuestra economía Formas de producción y distribución de la economía nasa. *Etnias y Política. Revista del Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos*. Bogotá: Ediciones Anthropos.

Zambrano, Marta

2007. El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano. En *los retos de la diferencia: los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* Pp. 237-266. México: Publicaciones la Casa Chata, Ciesas, IRD, Cemca, ICANH.