



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Colombia

Galeano Sánchez, Katherine
Cartografías de la diáspora femenina de una nación
indígena, apuntes sobre el nomadismo de mujeres nasa
Tabula Rasa, núm. 37, 2021, -Marzo, pp. 95-126
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n37.05>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39666192005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Cartografías de la diáspora femenina de una nación indígena, apuntes sobre el nomadismo de mujeres nasa

<https://doi.org/10.25058/20112742.n37.05>

KATHERINE GALEANO SÁNCHEZ¹

<https://orcid.org/0000-0003-2733-1320>

Universidad Nacional de Colombia

lkgaleanos@unal.edu.co

Cómo citar este artículo: Galeano Sánchez, K. (2021). Cartografías de la diáspora femenina de una nación indígena, apuntes sobre el nomadismo de mujeres nasa. *Tabula Rasa*, 37, 95-126.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n37.05>

Recibido: 3 de julio de 2020

Aceptado: 11 de agosto de 2020

Resumen:

En este trabajo nos centramos en las experiencias de las mujeres indígenas migrantes del pueblo nasa, quienes, al cruzar fronteras, han construido comunidades válidas y un territorio diaspórico en la ciudad de Bogotá. Abordamos tres asuntos en particular, por un lado, la relación entre la visión política de una nación indígena con diversidades internas y su *ethos* migratorio. Seguido de ello, encaramos especialmente la migración femenina nasa como dinámicas espectrales que brindan una ruptura de los procesos de construcción de la diferencia como oterización, como lo fueron los estudios antropológicos sobre el parentesco, y la división sexual del trabajo. Finalmente analizamos la construcción del espacio de diáspora de las mujeres nasa, y las formas en las que disputan el isomorfismo entre locación e identidad étnica que subyace en la comunalización jurídico-política oterizada. Centrarnos en las experiencias de las mujeres nasa de la diáspora nos ha permitido develar algunas lógicas espectrales que se escondían en los estudios etnológicos que dieran fundamento a una identidad étnica inamovible como cimiento del reconocimiento étnico estatal y jurídico en Colombia.

Palabras clave: mujeres indígenas, nación indígena, pueblo nasa, diáspora, nomadismo, parentesco, falogocentrismo, devenir comunidad, cuerpo-territorio.

¹ Investigadora y docente, integrante del grupo de investigación Cultura y Ambiente, de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante de la Red Latinoamericana de Antropología de la Biopolítica.



Otros nómadas. Vía cruce de Puerto Parra - Puerto Berrío
Leonardo Montenegro

Mapping the Diaspora of Women from an Indigenous Nation: Notes on Nomadism Among Nasa Women

Abstract:

This work focuses in migrant Nasa women's experiences of crossing borders and building |real communities on a diasporic territory in the city of Bogota, Colombia. Three specific issues are addressed: firstly, the relation between the political view of an Indigenous nation with internal diversities and their migration *ethos*; secondly, Nasa women migration is dealt with as a spectral dynamic bringing about a rupture from processes of building difference as alterity, such as the studies on kinship and the gender division of labor. Finally, we examine the construction of a diasporic space among Nasa women, and the particularities in the dispute of an isomorphism between location and ethnic identity underlying the altered judicial-political commonization. Focusing in Nasa women's experiences lived in the diaspora has allowed us to disclose some spectral rationales hiding in the studies that explain ethnic identity as something fixed as a condition for their State and juridical recognition in Colombia.

Keywords: Indigenous women, Indigenous nation, Nasa people, diaspora, nomadism, kinship, phallocentrism, becoming community, body-territory.

Cartografias da diáspora feminina de uma nação indígena, apontamentos sobre o nomadismo das mulheres nasa

Resumo:

Nesse artigo tratamos as experiências das mulheres indígenas migrantes do povo nasa, as quais têm construído comunidades legítimas e um território diaspórico na cidade de Bogotá, depois de cruzar fronteiras. Abordamos três tópicos em particular, por um lado, a relação entre a visão política de uma nação indígena com diversidades internas e seu *ethos* migratório. Posteriormente, dedicamo-nos especificamente à migração feminina nasa como dinâmicas espectrais que ocasionam uma ruptura dos processos de construção da diferença, isto é, de produção de outrem, tais como os estudos do parentesco e a divisão sexual do trabalho. Finalmente, analisamos a construção do espaço de diáspora das mulheres nasa e as particularidades que discute o isomorfismo, quer dizer, a locação e a identidade étnica, que sustentam a *comunalização* jurídico-política derivada da produção de outrem. Focalizar as experiências das mulheres nasa da diáspora nos tem permitido descobrir algumas logicas espectrais que se escondiam nos estudos e fundamentaram uma identidade étnica imutável como base do reconhecimento étnico estadual e jurídico na Colômbia.

Palavras-chave: mulheres indígenas, nação indígena, parentesco, falocentrismo, devir-comunidade, corpo-território.

Introducción

En trabajos previos (Galeano, 2018) hemos abordado aspectos clave sobre los impactos en la vida personal, comunitaria y étnica de las particularidades de la migración (interna en el país), del pueblo indígena nasa en Colombia, especialmente de las mujeres nasa hacia la ciudad de Bogotá. Actualmente el pueblo nasa, originario del departamento del Cauca en el suroccidente de Colombia, de la zona Tierradentro y del norte del Cauca, o lo que en algunas ocasiones hemos llamado Tierrafuera, disfruta los resultados de las políticas propias de rescate de su lengua, el *nasa yuwe*, del desarrollo de formas de gobierno propias, economías autónomas, medicina tradicional, tejido, música, comunicación propia y también de hacer contrapeso a las políticas neoliberales y de imposición de guerra de los últimos gobiernos nacionales. Ahora han desarrollado una visión política de nación, en la que el movimiento, el nomadismo, la migración y la construcción de comunidades diaspóricas son componentes inmanentes para su comprensión.

Las migraciones tienen rasgos diferenciados para las mujeres adscritas nasa, pues atravesar la frontera étnica se hace de forma distinta y tiene implicaciones distintas si la o el migrante es una mujer, hombre, niña, niño, joven o familia nasa. Para muchas mujeres que se han establecido en ciudades principales o cabeceras municipales de Colombia, con o sin sus familias, las primeras salidas están relacionadas con los circuitos del trabajo doméstico remunerado, donde las economías del cuidado que debaten la relación entre la reproducción de la fuerza de trabajo y el beneficio capitalista o acumulación de plusvalía también tienen un carácter racializado, y que explota los saberes incardinados de las mujeres indígenas. Aunque esta estrategia de salida de los territorios propios ya no es la única, porque las mujeres nasa desde hace dos décadas salen de sus territorios en búsqueda de acceder a educación superior, ejercer sus profesiones, y formar empresas, etc., la explotación de los cuerpos femeninos indígenas por el capitalismo tardío también se ha diversificado en otras industrias como la floricultura, la agroindustria, la confección de textiles, que continúan siendo paralelas al trabajo doméstico, no obstante este último, es el único que continúa necesitando exclusivamente de los cuerpos femeninos indígenas y sus saberes.

Claramente, la migración y la construcción de diásporas indígenas y en particular para el pueblo nasa no es un asunto centrado en las mujeres, sin embargo, estas migraciones sí son mayoritariamente femeninas, lo que también le imprime rasgos concretos a la construcción de diásporas. Centrarnos en estas experiencias nos ha permitido develar algunas *lógicas espectrales* (Katzner, 2015) que se escondían en los estudios etnológicos que dieran fundamento a una identidad étnica inamovible como fundamento del reconocimiento étnico estatal y jurídico. «Escrutar estas teorías y campos de saber que se constituyen en marcos jurídico-administrativos» (Katzner, 2020, p.104) y contrastar esto con las experiencias de mujeres nasa de la diáspora, es un ejercicio de *cartografía neo materialista* (Braidotti, 2019), «una explicación teórica y políticamente informada del presente que tiene como objetivo

rastrear la producción de conocimiento y subjetividad [...] y exponer el poder como atrapamiento (*entrapment*) (potestas) y como empoderamiento (*empowerment*)² (potentia)» (p.3). Este doble anudamiento entre poder y empoderamiento, en el neo spinozismo de Rosi Braidotti, permite posicionar lo afirmativo y no sólo el lado negativo del poder, que tiende a generalizarse en los estudios de la biopolítica.

Con esta propuesta cartográfica abordamos tres asuntos en particular, por un lado, la relación entre la visión política de nación con diversidades internas del pueblo nasa y su *ethos* migratorio e incluso de construcción de comunidades diaspóricas. Seguido de ello encaramos la migración femenina nasa como dinámicas espectrales que brindan una ruptura de los procesos de construcción de la diferencia como otrerización, entre estos estudios antropológicos sobre el parentesco, y la división sexual del trabajo que contribuyeron a la otrerización. Finalmente analizamos la construcción del espacio de diáspora de las mujeres nasa, y las particularidades en las que disputan el isomorfismo entre locación e identidad étnica que subyace en la comunalización jurídico-política otrerizada.

Nasnasa y el espacio de diáspora

El movimiento y la migración para el pueblo nasa, se encuentra instalado en el *ethos* de su comunidad. Pero junto al movimiento, la construcción de un nuevo hogar lejos del hogar, la diáspora se distingue y sitúa nuevamente como geografía sagrada³, no solo del origen de un pueblo sino de su presente. La antropóloga Joanne Rappaport (2000, 2004, 2008a y 2008b) en sus estudios sobre la etnia nasa detalla cómo los trasegares nómades de los caciques nasa en resistencia a la colonia y colonización llegaron a ser clave para pensar el pasado y la visión política del pueblo nasa, ya que «el viaje cordillera arriba del cacique Juan Tama», y en los viajes de otros en medio de la pervivencia, se constituye en la «migración a la que deben su fundación numerosas aldeas y resguardos nasa actuales» (2004, p.181).

Pero estas migraciones se convierten en diásporas al interior de un Estado nacional. La diáspora hace posible comprender la relación triple, entre dispersión de sujetos que tienen lazos sociales o se adscriben a grupos sociales, sus vínculos con el hogar de origen o ancestral en medio del viaje, y finalmente la producción de comunidades válidas en los lugares o espacios de acogida (Brah, 2011). Stuart Hall (2003, 2012), retomando el trabajo de Kobena Mercer sobre la diáspora, afirma que

² Añadimos a la cita las categorías originales *entrapment* o atrapamiento y *empowerment* o empoderamiento, ya que el empoderamiento difiere del uso que se le ha dado en castellano, incluso su utilitarismo en discursos que victimizan a las mujeres otras, como aquellas que deben ser empoderadas desde Occidente para no sufrir las violencias internas y externas de sus comunidades.

³ Los relatos de los tres caciques que se resisten a la colonización española, «se encuentran inscritos dentro de una topografía determinada que establece los lugares donde nacieron, vivieron y lucharon los distintos héroes, donde crearon los resguardos y finalmente desaparecieron del mundo» (Rappaport, 2000, p.186). La autora explica que por medio de la geografía sagrada de Tierradentro la historia se experimenta en la vida cotidiana de manera no cronológica, y finalmente influye en la manera en la que se experimenta el pasado y el presente.

esta es, una «dinámica sincrética» que se pone en marcha después de la colonización/descolonización, el capitalismo global que ha emergido con la globalización, y el desplazamiento de personas de los dos tercios más pobres del mundo, «trabajando juntas, estas fuerzas han precipitado uno de los mayores movimientos mundiales de personas que hemos visto en la historia moderna» (2012, p.30). Para el autor la idea moderna de diáspora se basa en el inevitable «clash of culture» o choque cultural, e inquirir en las diásporas contemporáneas implica analizar las dinámicas que establecen diaspóricos y autóctonos, muchas de ellas como *clash of culture*. Para comprender estas dinámicas es vital la categoría conceptual de *espacio de diáspora* de Brah

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 sólo subrepticamente. De hecho, pueden incluso ser suprimidas frente a los imperativos contruidos de «pureza». Pero están inscritas en las formas de sincretismo de finales del siglo XX, situadas en el núcleo de la cultura y de la subjetividad. (Brah, 2011, p.240)

De allí se desprenden dos aspectos fundamentales para analizar las diásporas contemporáneas desde la mirada crítica de Brah. Por un lado, estas dinámicas se deben comprender a la luz del género, la sexualidad, la clase, la religión, la lengua, la pertenencia cultural, el racismo y muchos otros *ejes de diferenciación* marcados por relaciones de poder (Brah, 2013), en otras palabras, ópticas interseccionales⁴

⁴ Aunque Kimberlé Crenshaw (1989) define la interseccionalidad como metáfora de los caminos que se entrecruzan o *road intersection* en su texto “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex”, las ópticas feministas interseccionales se remontan al siglo XIX al pensamiento de mujeres afroestadounidenses como Sojourner Truth y Harriet Tubman, en el siglo XX al Combahee River Collective y su texto “A Black Feminist Statement” o «Un manifiesto feminista negro» (2012), en el pensamiento de escritoras y artistas chicanas como Sandoval, Anzaldúa, Moraga y otras autoras que trabajaron en el texto “This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color” (1981), a la par en los trabajos de la académica estadounidense de ascendencia indígena siux y árabe Paula Gunn Allen como “The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions” (1986). Igualmente según afirma Viveros (2016) los trabajos de diversas mujeres escritoras y políticas afrobrasileñas en la década de los años 60 del siglo XX, y otras latinoamericanas que en la década de los ochenta del mismo siglo postulaban la necesidad de desentrañar del movimiento feminista sus sesgos metropolitanos, europeos y racistas, dando paso a la consolidación del feminismo decolonial en el siglo XXI para la región y el arraigo del análisis de la colonialidad del género (Lugones, 2008) como debate necesario que se imprime a las ópticas interseccionales latinoamericanas (Cubillos, 2015). Los debates alrededor de la interseccionalidad son profundos, múltiples y se han incrementado en la última década, donde los estudios de las migraciones los han alimentado junto a muchas otras posturas críticas de las asimetrías del poder y sus violencias.

(Dhamoon, 2011; Galeano, 2018), aperturadas por feminismos descoloniales (Espinosa, Gómez, Ochoa, 2014; Curiel, 2014), feminismos indígenas o feminismos otros, que como afirma Hall (2012) «posicionan la emergencia de un sujeto generizado, interpretativo y comprometido con realidades sociales y psíquicas de manera simultánea» (p.31). El segundo aspecto que igualmente refiere Hall es el de la «política del sujeto» donde la subjetividad se encuentra siempre disputada, en permanente construcción o movimiento.

El pueblo nasa, tras la promulgación del Auto 004 en el año 2009, inició el proceso de construcción del Plan de Salvaguarda Étnica del Pueblo Nasa, que se desarrolló en metodologías de encuentro de los diversos territorios nasa. A partir de ese momento las autoridades territoriales, regionales y locales, se identifican como *Nasnasa* o nación nasa al encontrar que las dinámicas del conflicto sociopolítico armado colombiano (donde hay que incluir los conflictos por la tierra de pueblos indígenas) han llevado a una migración masiva durante más de 60 años, y tras la cual ha conformado 196 resguardos y cabildos en 9 departamentos de Colombia: Cauca, Valle, Tolima, Huila, Caquetá, Putumayo, Meta, Nariño y Cundinamarca (ENPS, 2014), a este diverso territorio, le llaman la *Nasnasa*.

Tras la promulgación y consolidación del proyecto de nación multicultural colombiano en 1991, que reconoce a cabildos y resguardos como entidades territoriales, entidades especiales indígenas, y tras el auge de formas de gobierno propio que reposicionan la cultura, lengua y economías propias, la auto adscripción étnica también ha tenido cambios sustanciales. Para el año 2005, según el Censo General del DANE, vivían en Colombia 186.178 personas auto reconocidas como nasa, siendo el segundo pueblo indígena más grande el país, después del pueblo Wayuu; de estas personas el 51% eran hombres y 49% mujeres. Para el año 2018 el Censo Nacional de Población y Vivienda del DANE mostró que se auto identificaron como nasa 243.176 personas en Colombia, donde 50,5% fueron hombres y 49,4% fueron mujeres. Este aumento de la población nasa no se debe a un aumento de la tasa global de fecundidad (TGF)⁵, se debe a los impactos del proyecto multicultural y el auge del movimiento indígena colombiano, con una gran huella en «el proyecto ideológico del mestizaje nacional» en el que muchos indígenas parecían haber desaparecido (Zambrano, 2007, 2011).

«Ksxawnxi» o el sueño de la *Nasnasa*, que representa institucionalmente la visión de salvaguarda, es el de la pervivencia con dignidad de un pueblo en el «Kwe'sx Kiwe» o territorio, en regiones diferentes, pero que caminan juntos en espiritualidad, resistencia y autoprotección (ENPS, 2014, p.29). Es así como la salvaguarda propuesta es

⁵ El estudio de Urrea & Posso, (2015) estimó, a partir de información censal, las formas en las que se daban cambios en la tasa global de fecundidad (TGF) en el pueblo nasa con variaciones urbano-rurales, así la TGF nasa rural es de 5,75 para el año 1993, y de 4,22 para el año 2005, mientras que la TGF para la población nasa urbana nacional fue de 4,59 para el año 1993 y de 2,49 para el año 2005 (p.54). «En este sentido en más de una década bajó el promedio de hijos tanto en el contexto urbano como en lo rural, pero entre ambas zonas también hay amplias diferencias» (Galeano, 2018, p.132).

la conjugación de varios factores: la unidad como pueblo o nación en el país; el dominio y gobierno del territorio ancestral en los tres espacios⁶, con poder espiritual y autoridad; el reconocimiento y respeto como autoridad estatal de parte de las demás autoridades del Estado y los demás actores de poder en el país; la alianza con los demás pueblos y actores que luchan por su salvaguarda como culturas, en defensa de la vida y el territorio. (ENPS, 2014, p.29-30)

Aunque el Plan de salvaguarda nasa es un «dispositivo biopolítico», encarnado en una

⁶ Sobresuelo - ñe kiwe, suelo - kiwe y subsuelo - kiwe dxiju (ENPS, 2014, p.29).

«tecnología de gobierno», es también un dispositivo diseñado desde la autonomía y el gobierno propio nasa. En este plan se

proponen seis metas que buscan fortalecer la identidad cultural, lingüística y espiritual; fortalecer el gobierno propio nacional autónomo; trabajar las problemáticas de acceso a la tierra y la autonomía territorial; sostenibilidad y sistemas de producción propios; reconocimiento y articulación del gobierno propio y el Estado; establecimiento de atención integral y diferencial en los aparatos de gobierno nacional, regional y local (ENPS, 2014, p.43-53). Este plan de salvaguarda reconoce territorialmente a: familias, comunidades y autoridades en contextos rurales y de la ciudad, un territorio ancestral y resguardos, es así como proponemos aquí reflexionar sobre una *Nasnasa* ancestral territorializada y otra diaspórica, en esta última, caracterizada por cabildos fundados fuera del territorio ancestral, algunos con y otros sin tierra, algunos se encuentran en ciudades, cabeceras y otros en la ruralidad.

La *Nasnasa* diaspórica, también es diversa, se encuentra configurada por el establecimiento de entidades administrativas indígenas en los lugares a los que se ha migrado y en los que se ha consolidado una territorialidad, particularmente a partir de cabildos. Más allá del reconocimiento que pueda brindarle el Estado, el cabildo se establece a partir de la organización de personas adscritas indígenas que se autodeterminan como cabildo o desean organizarse como comunidad. Claramente el reconocimiento estatal y jurídico de *cabildos sin tierra o territorialidad* (Zambrano, 2011), es fundamental para las poblaciones indígenas migrantes, ahora bien, para el Estado colombiano el reconocimiento como entidad especial indígena implicaba que esta se configuraba en un territorio étnico generalmente rural, el imaginario jurídico capturado en el *isomorfismo entre locación e identidad étnica* (Gupta & Ferguson, 2008) parece, después de diversas demandas indígenas, romperse tras la expedición del decreto 1071 del año 2015 que reglamenta entre otros el desarrollo rural en el país y brinda facultades para resolver el acceso a la tierra de indígenas en cuanto a dotación y titulación de tierras suficientes o adicionales.

1. Territorios Indígenas. Son las áreas poseídas en forma regular y permanente por una comunidad, parcialidad o grupo indígenas y aquellas que, *aunque no se encuentren poseídas en esa forma*, constituyen el ámbito tradicional de sus actividades sociales, económicas y culturales.

2. Comunidad o parcialidad indígena. Es el grupo o conjunto de familias de ascendencia amerindia, que tienen conciencia de identidad y comparten valores, rasgos, usos o costumbres de su cultura, así como formas de gobierno, gestión, control social o sistemas normativos propios que la distinguen de otras comunidades, *tengan o no títulos de propiedad, o que no puedan acreditarlos legalmente*, o que sus resguardos fueron disueltos, divididos o declarados vacantes (subrayado añadido). (Decreto 1071 del año 2015, título 7°, Artículo 2.14.7.1.2.)

A pesar de estos logros, de las luchas del movimiento indígena del Cauca, proyectando una solución al problema de la tierra para quienes han migrado y establecido cabildos sin tierra o con amplias problemáticas frente a la misma, son reconocidas las grandes distancias entre el formalismo jurídico colombiano y los cambios sustanciales. Es más, los cabildos rurales, incluso rurales migrantes, tendrían la opción de buscar solución a las dificultades frente a accesos a la tierra ya que han mantenido una relación con el uso agrícola y colectivo de la tierra, pero no los cabildos que se han establecido en ciudades o en cabeceras municipales ya que el modo de vida de sus integrantes se desarrolla de manera dispersa, a la par de la diversidad de la construcción de *vida en común*, ya sea «etnocomunalizada» o que se escapa a dicha lógica y aparece de manera «espectral» a la misma (Katzer, 2015).

La Nasnasa reconoce las diversidades, complejidades y singularidades de adscribirse actualmente como nasa, desafían abiertamente el significado de nación monolítica, disputan el *isomorfismo entre locación e identidad étnica*, así, «mientras que la legislación insiste en asociar una comunidad con un territorio fijo, físico, geográfico y simbólico, en realidad vemos que lo que hay es una red de itinerarios que superponen territorialidades múltiples y móviles imposible de ser fijadas a una unidad geográfica y una unidad política» (Katzer, 2020, p.92), la Nasnasa deviene en pluriverso común.

La vida en común en las ciudades de la *Nasnasa* que hemos estudiado aquí es la de las mujeres. Ellas han migrado de sus territorios ancestrales y resguardos encontrándose en medio una frontera étnica delineada violentamente por el racismo, el sexismo y también por la estigmatización política de la sociedad colombiana hegemónica, y cruzar la frontera en cualquier vía encierra un *clash of culture*. Centrarnos en las experiencias de las mujeres nasa que cruzan la frontera, nos permite develar algunas lógicas espectrales que se escondían tras los estudios de comunidades y familias indígenas, también erosionando modelos de identidad cultural nasa sedentaria o estática, los dominios de saber jurídico y científico sobre lo nasa, desde los que se ha creado «la *diferencia como*

“otrerización”⁷ que emerge asociada al colonialismo y el pensamiento racista, y que en mucho se reproduce en el giro al multiculturalismo» (Restrepo, 2020, p.275).

Dispersión femenina nasa y la ruptura de patrones de otrerización

Algunas apuestas etnográficas que buscan confrontar el dominio del saber y contrastar las presunciones de homogeneidad cultural, que terminan reproduciendo la diferencia como otrerización y otreridad, como la «etnografía de lo particular» (Abu-Lughod, 1993) o la «etnografía filolítica» (Katzner, 2015), permitirían también conocer la diferenciación interna del otro/otra, desestabilizar las lógicas otrerizadas que han llevado a disciplinar y gobernar la diferencia. Siguiendo estos presupuestos, nuestro campo etnográfico ha indagado en las formas en las que las mujeres de la *Nasnasa* de la diáspora han llegado, se han establecido y creado comunidad en la ciudad de Bogotá (Galeano, 2018).

Para Minh-ha (1989), existe una «actitud reservada que mantienen las mujeres no occidentales hacia todas las interpretaciones feministas, antropológicas o reforzadas antropológicamente de sus condiciones» (p.105), especialmente estudios de la división sexual del trabajo, del estatus de las mujeres y del parentesco, donde el género se analiza como roles de sexo, y tanto herencia, como ascendencia tiene amplias nociones de poder; muchos de estos estudios serían una distorsión de las dinámicas sociales fluidas de los pueblos no occidentales, algunos movilizados para consolidar mecanismos de representación y estabilización minoritaria. Buscamos enfocarnos especialmente en algunos estudios del parentesco que construyeron categorías en el estudio de sociedades no occidentales, y embebidas en el estatus de ciencia universal fueron consolidando inamovibles socioculturales, «estas formas hegemónicas de ciencia, cargadas de etnocentrismo y falogocentrismo requieren mecanismos de exclusión y dominación como parte de sus prácticas habituales» (Braidotti, 2000 p.73). Aunque los estudios del parentesco matizaron la experiencia sobre el otro y la otra, también fueron funcionales para estabilizar los mecanismos de representación y así distorsionar las formas de vivir en común, cambiantes, móviles, diversas, incluso con conflictos profundos internos.

Para el caso del pueblo nasa, los estudios de la división sexual del trabajo y los estudios del parentesco se empiezan a desarrollar en la década de los sesenta del siglo XX, el mismo momento donde se empiezan a desarrollar críticas a la visión

⁷ Como afirma Restrepo (2020), «la otreridad es resultado de un proceso de otrerización que constituye a unas poblaciones (no simplemente a individuos) como unos radicales, homogéneos y esencializados otros. Un otro radical como destino, como naturaleza profunda e insalvable. Este proceso de otrerización ha sido descrito por autores como Edward Said y Stuart Hall asociado con las tecnologías de dominación colonial» (p.277). Para el autor, esta otreridad en claves étnicas habría pasado, en Colombia, al marco del multiculturalismo étnico-culturalista, que «insiste en nociones de diferencia en el marco del sujeto de la nación que no toman suficiente distancia de los riesgos de la otrerización, del lugar de lo otro étnico» (p. 286).

biologicista y evolucionista del parentesco, para postular una visión culturalista del mismo, a la que luego contribuiría la antropología feminista. Para el caso del Cauca y lo nasa, una de las primeras visiones frente al parentesco es la de «sociedades del complejo andino» (Gutiérrez de Pineda, 1994) basadas en la «patrilinealidad», con herencia «últimogenitura masculina», en el que las mujeres tienen un acceso reducido a tierras, con filiación hacia la familia extensa, donde se acepta la poliginia seriada y el madresolterismo, la producción agropecuaria se basa en la unión familiar. Se presentan prácticas como «el *amaño*» en el cual la nueva pareja es examinada en sus actitudes y roles por sus familiares antes del matrimonio, a la par se practica la salida a temprana edad del territorio de menores en calidad de «pajes» o «servidumbre en casas de blancos» (Jimeno, 1985, Pachón, 1996, 1997, Urrea & Posso 2015, Motta, 2012 y 2015, Arias, 2015). Los estudios más recientes postulan cambios sustanciales para la etnia nasa, teniendo en cuenta procesos migratorios e incursión en las ciudades y cabeceras municipales; sin embargo, ninguno de los estudios parece abordar los fenómenos sociales que sostiene la diversidad de la *Nasnasa*, tampoco las conformaciones de relaciones familiares interraciales, no consideran la jefatura femenina como contrapeso a la patrilinealidad, y tampoco las formas de herencia de la tierra vinculadas al orden colonial impuesto y el papel de las mujeres.

TallBear (2018) afirma que «la monogamia, el matrimonio, la heterosexualidad, derechos a la tenencia de la tierra y sus relaciones», fueron una de las ganancias más importantes del colonialismo, que como afirma Kim Anderson (citada por TallBear) tuvo como «objetivo la familia indígena y el poder de las mujeres» (p.148). Igualmente, las bases de los estudios del parentesco se establecieron sobre los esquemas del parentesco en Occidente y su visión monolítica del *paterfamilias*, que ligó herencia biológica con propiedad sobre la tierra, y confinó a las mujeres a lo privado como garante de su herencia biológica. Esas raíces en la ciencia llevan a examinar *los parentescos otros* como radicales opuestos, oterizados. Así el cuidado colectivo de la descendencia indígena y los espacios donde la monogamia no logró tener asidero o las resistencias a la misma fueron fuertes, serán interpretados como madresolterismo, imposición del cuidado de jóvenes a mayores, poliginia/poliandria, ruptura de la pureza racial si se producen relaciones con otros marcados y no marcados étnicos. Claramente los órdenes coloniales «domesticaron» la familia indígena, el cuidado colectivo y la construcción de parentescos no genealógicos, colectivos, multiespecie, centrados en «devenir-con» y «volverse capaces» en «intraacciones e interacciones (Haraway, 2019, p.35-36), pero a la par las resistencias a esta domesticación subyacen de forma espectral.

Para el pueblo nasa la propiedad colectiva sobre la tierra se asume desde que la misma empieza a ser arrebatada por dispositivos coloniales como la segregación a resguardos y posteriormente su usurpación. La propiedad colectiva aparece

como una estrategia de defensa de la tierra, donde el orden jurídico colonial y republicano asimiló la propiedad privada del hombre que hereda la tierra al territorio colectivo, común, fluido, y sin propiedad indígena. Así se podría comprender porqué hay fugas a la patrilinealidad, en los vestigios históricos de las cacicas, hoy rebautizadas en nasa yuwe como *Sat Nehwe'sx*. Wey-Tana⁸, Angelina Gueyomuz, María Mandiguagua, quienes defendieron y protegieron sus territorios y formas de *devenir-con* en distintos momentos históricos, contra la conquista y la colonia españolas. Gueyomuz reclamó el reconocimiento de resguardos para protección territorial, fue investida como reguladora del territorio, hija del agua y las lagunas, amamantada por varias nodrizas nasa tras la guía de los *The' wala* - sabios tradicionales (Resguardo Indígena de Belalcázar, s.f., p.16).

Este es legado de María Mandiguagua; se inventó muchas estrategias para resistir, desde nuestra forma de ser, hacer y pensar. Ella fue orientadora, educadora, pero al mismo tiempo tuvo muchos hijos e invitó a las mujeres a tener muchos hijos, y tuvo también muchos compañeros, muchos maridos, entendió que, en ese momento, donde por enfermedades que traían los españoles los nasa nos estábamos acabando, era necesario resistir generando vida. María Mandiguagua resistió, tanto a su dios masculino y su moral machista y a sus enfermedades que amenazaban con acabarnos como pueblos y como cultura; porque en momentos de exterminio tener los hijos y enraizarlos en la comunidad también es una forma de resistencia, no dejarse acabar y engendrar las nuevas generaciones es una forma de resistir, tener muchos hijos en ese momento era una forma de resistir, no porque fuera desordenada sexualmente y familiarmente, como la acusaron los curas de la época, no porque le guste estar con el uno y con el otro, o porque la mujer nasa sea infiel por naturaleza, como se les acuso a las mujeres nasa de esa época, desde la moral inspirada en un dios masculino, sino porque ellas buscaron estrategias para que el pueblo Nasa sobreviviera, para que como pueblo indígena no se extinguiera, como pueblo no podíamos acabarnos, el pueblo Nasa no se debe acabar. (Trochez, 2009, p.337)

La cacica Mandiguagua quien gobernara los territorios del resguardo de Wila en Tierradentro, estudiada por las investigadoras nasa Flor Ilva Trochez, y María Nelía Fiscue, sería la entrada a las resistencias del parentesco nasa contra la monogamia y la patrilinealidad, también la resistencia a la imposición del dios masculino español, «María Mandiguagua, recordó a las comunidades de ese entonces que

⁸Betty Osorio (2007) utiliza las palabras Wey-Tana, que significan Grito constante en nasa yuwe, para referirse a la Cacica Gaitana o Cayetana del pueblo nasa, que se enfrentara al español Pedro de Añasco, tras el asesinato de su hijo. La autora analiza las formas de escritura de varones españoles, como formas de oterización, esto en los textos *Elegías de Varones Ilustres de Indias* (1589) de Juan de Castellanos y *Noticias históricas de la tierra firme y de las Indias Occidentales* (1627) de Fray Pedro Simón, que relataran el caso de la Cacica.

desde la creación del mundo nasa, el mundo espiritual no era sólo masculino era *Uma* y *Tay*, era femenino y masculino, eran dos en iguales condiciones» (Tattay, 2012, p.216). Igualmente, como afirma Fizcue (Citada por Vidal *et al.*, 2019) la cacica conocía las plantas medicinales y el potencial de la naturaleza, protegiendo el territorio, «manejó con mucha fuerza las plantas medicinales que existían y existen en el resguardo, este proceso de trabajo ayudó para tapar los caminos, para no dar entrada a los españoles» (p.39).

Los procesos investigativos que han asumido académicas, lideresas y mujeres autoridades nasa⁹, hacen contrapeso a los raigambres del colonialismo de la estructura cristiana, monógama, del dimorfismo sexual, vinculada con la estructura de apropiación individual y masculina de la tierra, esta última también sedentarizó las cosmovisiones en relaciones de poder que limitaron el acceso al mismo por parte de las mujeres, por ello lo nómade y el movimiento también se convierte en epítome de las resistencia de las mujeres nasa.

En este sentido las migraciones, que se convierten en diáspora nasa, tienen particularidades para las mujeres, «la frontera tiene género». Rappaport (2008) indaga que para las y los nasa la frontera es *tropos* donde el sujeto indígena constituye una identidad politizada y retorna a participar activamente en el movimiento tras un proceso de autorreflexión y toma de conciencia étnica, pero

A diferencia de los hombres, quienes comienzan sus historias de vida con narraciones de sus aventuras en la frontera, sin reflexionar sobre la importancia de esas experiencias en sus procesos de concientización, el servicio doméstico es considerado por las mujeres como un paso significativo en su reindianización. Mientras las narraciones de las mujeres hacen énfasis en que ellas llegaron a esa concientización a través de su experiencia de la discriminación, los hombres por lo general describen su cambio de conciencia como producto del encuentro con un activista. Las mujeres, incluso antes de entrar en contacto con el movimiento sienten que habitan una especie de frontera. (Rappaport, 2008, p.7)

Para el año 2005 según el Censo General del DANE vivían en Bogotá 736 personas auto reconocidas como nasa, donde 59% eran mujeres y 41% hombres, una clara desproporción entre sexos que permite asegurar que esta diáspora por ahora es principalmente femenina. Según el Censo Nacional de Población y Vivienda del DANE (2018) se auto identificaron como nasa 950 personas en

⁹ Algunos de estas investigaciones han sido asumidas por procesos organizativos y grupales de mujeres nasas, desde la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca ACIN o Çxhab Wala Kiwe en nasa yuwe, se encuentra el proceso de la casa del pensamiento que ha buscado recopilar el legado de las mujeres en las luchas por defensas territoriales; por otro lado desde el Concejo Regional Indígena del Cauca - CRIC y el área de mujer y familia se han recuperado legados de otras mujeres lideresas de procesos a lo largo de la historia nasa.

Bogotá, donde 58,6% son mujeres y 41,4% son hombres; estas cifras contrastan con el promedio de hombres y mujeres indígenas en la ciudad de Bogotá, donde viven 19.063 personas auto identificadas indígenas, 51.95% son mujeres y 48% hombres. Igualmente, para el 2018, entre las personas indígenas que habitan la ciudad son jefes y jefas de hogar 6.713 personas, donde 58.76% son hombres y 41.23% son mujeres. En el grupo étnico nasa hay 329 personas jefas de hogar, donde 50,75% son mujeres y 49,2% son hombres, claramente las mujeres nasa de Bogotá asumen la jefatura del hogar de manera más pronunciada que el promedio indígena en la ciudad. Estas imágenes de los censos nacionales no son más que una muestra del proceso diaspórico nasa en la ciudad marcadamente femenino. Datos censales internos del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá (2015) revelaban la adscripción de 1.088 nasas, ya que las personas que viven en municipios aledaños, conurbanos a Bogotá y se encuentran adscritas al cabildo, no son incluidas en los microdatos censales para autónomos.

Dentro de este contexto diaspórico las formas en las que se han dispersado las mujeres nasa hacia Bogotá tendrían las siguientes características: 1) las causas o razones para migrar que argumentan son múltiples, pero cambian histórica y espacialmente, y la mayoría se presentan de manera paralela, entre las causas se encuentran: el conflicto sociopolítico y armado colombiano, empobrecimiento de la economía local, problemas de acceso a tierras colectivas (no hay tierras suficientes para nuevos núcleos familiares y las mujeres tradicionalmente no heredan tierras), expectativas frente a obtener oportunidades laborales, educativas y de sostenimiento de la familia, alternativa frente a la violencia intrafamiliar o violencias basadas en género, conformación de núcleos de apoyo de otras y otros migrantes como estrategia de salida, expulsión tras desastres naturales y actualmente el cambio climático; 2) las mujeres nasa llegan a las ciudades de diversos territorios de la *Nasnasa*, sean estos ancestrales o diaspóricos rurales o urbanos; 3) la mayoría de mujeres han realizado circuitos migratorios, nomadismos y otros viajes antes de establecerse en Bogotá, la mayoría ha tenido estancias en múltiples territorios; 4) estas migraciones tienen distintas temporalidades y duraciones, ha sido posible rastrearlas desde la década de los sesenta del siglo XX, y desde ese momento su desarrollo ha sido permanente; 5) la mayoría de mujeres mayores y también jóvenes tuvieron experiencias de salida de su territorio ancestral siendo menores en la modalidad del trabajo doméstico remunerado que ellas denominan «trabajo en casas de familia», también realizando trabajos agrícolas en distintas temporadas de cosecha y recolección; 6) las mujeres tienen lazos móviles pero persistentes de entrada y salida entre el territorio ancestral y el espacio diaspórico.

Estrategias migratorias

A partir de estas características de la diáspora nasa en la ciudad de Bogotá para las mujeres, encontramos algunas variables teniendo en cuenta un punto de inflexión, la inscripción multicultural en Colombia. Desde la década de los noventa del siglo XX, parecen cobrar relevancia otras causas y modos de migración, pero más que nada la posibilidad de (re)imaginar una comunidad nasa (Galeano, 2018), a estas dinámicas las denominamos *punto de inflexión multicultural*. En cuanto a las *estrategias migratorias*¹⁰ (Oso, 2003), existe la continuidad de tres factores: las mujeres establecieron su estrategia migratoria de manera familiar nuclear y extensa, igualmente tenían redes de apoyo que se afianzaban a la demanda de trabajo por parte de las mujeres, y finalmente algunas migran para salvaguardar su integridad y la de sus familias en el contexto de conflicto armado y desastres naturales. Tras el *punto de inflexión multicultural* los factores anteriores perduraron, pero se unen a otros, iniciar la migración por opciones educativas, ejercer trabajos profesionales, formar empresas y vivir en la ciudad ante los requerimientos del liderazgo y movimiento indígena.

Mi mamá me decía: «la mujer debe estar donde está el marido, no así solas, porque si su marido está por allá, ¡no ande sola!», eso fue lo que también me convenció de venirme, porque también mi mamá me regañaba mucho, me decía, arranque detrás del marido, no lo deje solo, por eso hice el empeño de venirme.

En Bogotá, empecé a vivir la explotación de la mujer indígena, pero la mayoría de veces no es de los patrones sino por parte de otros subalternos, por el hecho de uno ser indígena, le recargan el trabajo, creían que porque uno es indígena tiene que trabajar más que las mujeres blancas, hacer los mandados, pagar los recibos, en unas fábricas me recargaban el trabajo, me recargaban los horarios, era yo la que se tenía que quedar, y las blancas se podían ir temprano. (OP, mujer nasa mayor migrante de la zona norte del Cauca, llega a Bogotá en la década de los setenta del siglo XX).

Tenía 17 años cuando vine por primera vez a Bogotá a trabajar, pero regresé a La Plata, en el Huila, a mi casa, a los cinco meses de estar acá. Regrese cuando tenía veinte años, por medio de una prima que trabajaba aquí en Bogotá, ella me consiguió un trabajo pues ya llevaba mucho tiempo trabajando aquí. Llegué a Bogotá a trabajar y a estudiar, por eso me vine con mi prima que me consiguió el primer trabajo, empecé a trabajar en una casa de familia, pues uno con el bachiller no aspira a un buen trabajo,

¹⁰ «Hace referencia a la adopción, por parte del migrante, de una serie de elecciones de acción, referentes a los mecanismos a utilizar para llevar a cabo la migración, en concreto, respecto a la salida del país de origen (inversión inicial, deuda, documentación, contactos con redes ilegales, agencias), y «la entrada al país de acogida (modalidad de transporte, formas de esquivar los controles fronterizos, inserción inicial a la sociedad de acogida». (Oso, 2003, p.3)

si quiere eso pues obviamente debe tener estudio (NI, mujer nasa joven migrante de la zona Tierradentro - Cauca, llega a Bogotá en la primera década del siglo XXI).

Me crié con mis abuelos maternos hasta que tenía 9 años cuando mi mamá decidió que «era conveniente tener una educación diferente a la que venía aprendiendo en el resguardo», sin embargo, a esa edad me costó mucho dejar mi territorio y a mis abuelos, las cosas no estaban bien, era difícil llegar de una cultura diferente, entonces regrese con mis abuelos de nuevo, mi mamá se iba y me deja con mis abuelos, sin embargo, desde los 10 años regrese a estudiar a Bogotá definitivamente hasta terminar el bachillerato. (KB, mujer nasa joven migrante de la zona norte del Cauca, llega a Bogotá en la década de los noventa del siglo XX)

Otra de las experiencias que señalan algunas de las mujeres que han migrado a la ciudad son salidas temporales, previas a establecerse en Bogotá, a otras ciudades o cascos urbanos laborando en el trabajo doméstico remunerado o trabajando en cosechas periódicas. Estos hechos permanecen a pesar de (o con) la inflexión multicultural, pero en aquellos territorios donde son más fuertes las políticas de gobierno indígena donde se están fortaleciendo alternativas educativas en el territorio propio vinculadas al desarrollo de procesos etno-educativos y educación propia, se han venido transformando las estrategias y opciones migratorias.

Me fui de la casa a los diez años, en ese tiempo venía mucha gente de Popayán a comprar duraznos y frutas, porque por allá es tierra templada y se da mucho el durazno, una señora siempre venía a comprar, pero por bultos, entonces le dije que me quería ir a trabajar allá, ella me llevó y me dejó por allá en Popayán, donde una amiga, con ella estuve cinco años, en una casa de familia, con una señora sola, ahí aprendí a hablar español, al principio yo era «mudita - mudita», pero ya después hablaba español. Pero a lo último me quería hasta «pegar» la señora, ya decía que ella «me quería educar», pero, «¿de qué manera?», empezó a golpearme. (BY, mujer nasa mayor migrante de la zona Tierradentro - Cauca, narra su primera experiencia de salida del territorio en la década de los setenta del siglo XX).

Era adolescente cuando estaba la situación tan difícil, en eso me llevaron al Instituto Bíblico, en Silvia, Cauca, para estudiar año y medio, tenía trece años y después me llevaron para Armenia, otra profesora me llevó a estudiar, pero ¡no cumplió!, me puso a trabajar en servicio doméstico, se aprovechó de ese conocimiento que yo tenía porque era muy ágil en los oficios, me rendía mucho, entonces me explotaba, y empezó el maltrato, entonces yo me le aburrí, estuve unos meses y volví a Corinto. (OP, mujer nasa mayor migrante de la zona norte del Cauca, narra sus primeras experiencias de salida del territorio en la década de los sesenta del siglo XX).

Como a los doce o trece años salí a trabajar a Popayán. Yo que era muy rebelde, no me quedaba quieta en la casa, decía: «*no quiero seguir estudiando aquí en el resguardo, quiero ir a estudiar en otro lugar, quiero conocer otra cosa, no sé, —yo quiero experimentar otras cosas—*», yo era como *loca*, más *andariega*», entonces mi mamá me decía; «*no hay plata*», y «me daba rabia». Un día me contacté ahí en Belalcázar con una señora, me fui a trabajar en las vacaciones a Popayán, trabajé dos meses, *me pagaron barato*, el trabajo era en una casa de familia, ya no quería volver porque me pareció fácil agarrar plata tan joven, pero como a finales del año me llamó mi mamá y me dijo: «yo la matriculé en Inzá donde usted quiere estudiar», «*alcé las dos patas y hágale*», apenas me dijo mamá que me habían matriculado en Inzá me regrese. (NA, mujer nasa joven, migrante de la zona Tierradentro - Cauca, narra su primera experiencia de salida del territorio en la primera década del siglo XXI)

Barrig (2001) ha analizado el servicio doméstico femenino indígena en Lima y ciudades de Ecuador y Chile, y encuentra una imbricación de la raza y el género como formas de regulación social. Así, localiza lazos entre el servilismo, el sistema colonial y la producción de la trabajadora doméstica, señala cómo la población indígena se mimetiza con la servidumbre hasta las primeras décadas del siglo XX y cómo la mayoría de los servidores domésticos eran mujeres indígenas.

Luego de estudiar las relaciones de las mujeres indígenas ecuatorianas y el desarrollo rural, Radcliffe (2014) encuentra que las mujeres indígenas rurales se encuentran en desventaja frente a hombres indígenas, en lo referido a accesos a tierra y educación, también en desventaja frente a las mujeres no indígenas ecuatorianas rurales «debido a las diferencias en educación, ingreso medio, oportunidades en el mercado laboral y discriminación. En los casos donde migran a territorios más metropolitanos terminan trabajando en el sector informal, muy mal remuneradas, tal como el servicio doméstico. Las oportunidades de las mujeres indígenas no necesariamente mejoran con la migración a la ciudad, ya que el servicio doméstico ofrece bajos salarios y escasas oportunidades para una independencia económica» (p.15). Así en la mayoría de los trabajos rurales y urbanos que realizan las mujeres indígenas experimentan racismo, discriminación y explotación.

Por otro lado, autores como Motta (2015) y Arias (2015) señalan que esta relación asalariada y migratoria también transforma los procesos de subjetivación femenina indígena, en el que cambian roles «tradicionales» atribuidos a las mujeres indígenas y se da mayor autonomía de género, traducida en la capacidad de decisión sobre la economía, las relaciones consensuadas y el control de la natalidad. Motta también vincula estas transformaciones de la subjetividad a la escolarización y la participación en procesos organizativos y políticos de las mujeres, que se dan con o sin la migración de por medio. Aunque, el trabajo

doméstico, puede ser una plataforma de accesos, involucra la subordinación de las mujeres indígenas a una sociedad racista y clasista, también, naturaliza el cuidado como un rol femenino.

Para algunas investigadoras, esta actividad ofrece ventajas tanto a mujeres migrantes jóvenes, que tienen así una puerta de entrada a los usos urbanos, ocasionalmente a la escolaridad y a una vivienda temporal, como también a quienes las contratan, pues respaldan las necesidades laborales y aspiraciones profesionales de las latinoamericanas de sectores medios. Para otros, la relación entre patrona y empleada puede exhibir visos de «dominación total»: se aísla a la empleada en la casa, atemorizándola por los peligros y asechanzas del mundo exterior; se ejerce una apropiación sistemática de su tiempo libre; y, por último, se despliega sobre ella violencia verbal, y eventualmente física. (Barrig, 2001. p.33)

Como afirmamos hay que tener en cuenta que aun tras el punto de inflexión multicultural, las experiencias racistas y sexistas de las mujeres nasa han vivido alrededor de la relación migración y trabajo doméstico, continúan presentándose. Sin embargo, actualmente demandan sus derechos laborales, tras los acumulados experimentados, o que han conocido a través de otras mujeres nasa e indígenas en las ciudades. Igualmente, el entrecruzamiento del racismo y el sexismo no sólo se presenta en el trabajo doméstico remunerado, también en el trabajo industrial y agroindustrial, estos tipos de trabajo también pueden tener mayores niveles de formalización, les permiten acceder más claramente a esquemas de seguridad social y demandar cuando se vulneran derechos laborales; camino que se debe matizar en medio de la exacerbación del neoliberalismo que precariza y convierte en informal cada vez más el trabajo en cualquiera de sus versiones, obrero, profesional e intelectual.

Por otro lado, otros grupos de mujeres nasa migrantes, por ahora minoritarios, están accediendo a trabajos profesionales tras lograr equilibrar el trabajo doméstico remunerado o industrial con espacios y tiempos para estudiar. En este mismo sentido aparecen ofertas laborales para desempeñarse como referentes poblacionales de sus comunidades, o como quienes implementan acciones afirmativas y políticas públicas, sean de salud, para familias, niñez, o como quienes implementan la política pública indígena o de género para poblaciones indígenas.

Las afectaciones de la guerra a los niños son lo que me lleva a pensar en estudiar psicología, en Toribío se necesitaba de alguien que pueda trabajar sobre la guerra que afecta a las personas. Entonces yo pienso, «claro con la medicina tradicional pero también con la psicología se podían hacer procesos que sanan a niños y jóvenes». En ese momento regresé a Bogotá a buscar universidad. Así ingrese a la *Universidad Minuto*, allá tengo media beca por ser indígena, al principio yo no sabía que, por ser indígena, tenía

derecho a la educación gratuita, mis padres –acá en Bogotá– financiaron la universidad el primer semestre, ya para el segundo semestre empecé un crédito, me dan el 75%, una vez yo termine mis estudios se me descuenta la mitad, pero estoy tramitando el derecho que tengo a la educación gratuita. (KB, mujer nasa joven migrante de la zona norte del Cauca, llega a Bogotá en la década de los noventa del siglo XX)

En el año 2006, logré empezar a estudiar enfermería ya en Bogotá, pero con el trabajo me iba mal en el estudio, entonces dije –no, estoy pagando, para qué me voy a tirar el semestre–, y redacté una carta para aplazar el semestre, entonces volví a estudiar en el 2007, hay sí juiciosa, en el 2009 terminé enfermería, desde ese año trabajo como enfermera. Conseguí trabajo en el Hospital del Sur, y renuncié a mi trabajo con la abuelita, ese trabajo fue por medio del Cabildo Nasa, y yo fui a dejar la hoja de vida porque, habían dicho que era en un hospital y yo pensé que era en asistencial, pero cuando llegué encontré reunidas a cantidades de enfermeras, nos repartieron por territorios, el trabajo era como referente de salud para población indígena. (NI, mujer nasa joven migrante de la zona Tierradentro - Cauca, llega a Bogotá en la primera década del siglo XXI)

Cambios en la estructura de roles del cuidado y violencia en relaciones familiares

Otra de las causas de salida del territorio que las mujeres nasa migrantes aducen, es la violencia intrafamiliar y las violencias basadas en género que se producen hacia ellas, para algunas las ha llevado a querer asumir relaciones de pareja con hombres no nasa y no indígenas. Las mujeres nasa invierten ese modelo clásico del parentesco atribuido al complejo andino, encontramos dinamicidad de estas categorías de parentesco y división de roles sexuales, deben analizarse de manera relacional en la diversidad territorial y social de la *Nasnasa*. Es importante aclarar que nuestro proceso investigativo se llevó a cabo con mujeres nasa migrantes heterosexuales y cisgénero, puesto que no se hallaron experiencias diferentes, pero ello no implica que no existan experiencias que desafíen la matriz colonial heterosexual y monógama.

En la mayoría de las experiencias migratorias analizadas se sitúa la subordinación de la mujer en las relaciones de pareja nasa y violencia basada en género como un desencadenante de las migraciones, pero también de cambio en las preferencias de pareja de las mujeres hacia hombres no nasa y no indígenas, a la par de cambios en las maneras de asumir proyectos de familia, teniendo en cuenta la migración/dispersión y el mestizaje (Galeano, 2018). Para otras mujeres que migran con su descendencia y pareja nasa, estos cambios no serían tan profundos y reconocen vínculos entre hombres y mujeres que experimentan el racismo estructural y luchan de manera conjunta para sobrevivir en la ciudad, de acuerdo con los imaginarios que impone el *isomorfismo entre locación e identidad étnica*.

Nunca había pensado en «emparejarme con un nasa», tenía mi recelo, oía en los territorios indígenas que la mujer tenía que madrugar a cocinar a lavar, a planchar y él (el hombre) se levantaba a desayunar, se iba a trabajar y volvía con «las paticas para arriba» y ella cocine, barre, brille. Crecí en un contexto donde si necesitabas algo se pedía el favor, con educación, mientras allá era, «traígame tal cosa» y la esposa tenía que salir corriendo a traer lo que le estuviera pidiendo, yo decía: «tan atrevido, mínimo pida el favor», eso pasaba con mi tío y su esposa, con mis hermanos y sus compañeras, esa idea de no compartir las labores del hogar me aterraba. Por ejemplo, mi hermano, acá él sabe cocinar, sabe hacer todas sus cosas, pero allá no lo hace porque para eso «tiene mujer», yo le dije: «¿por qué no la ayuda a barrer al menos?», y dijo: «no, para eso conseguí mujer, para barrer me quedo solo y no me aguanto una vieja», entonces los indios son muy machistas. Decía que no me iba a conseguir uno, porque yo crecí en un hogar donde mi papá cocinaba, él apoyaba, crecí viendo a mi papá tender camas, lavar loza, ropa, crecí viendo mi papá realizar esas actividades sin necesidad de pelear, por eso decía: «no me voy a conseguir un indio, porque los indios son muy atrevidos», no quería eso porque yo crecí en otro contexto en donde el hombre y la mujer se apoyan de igual modo, los dos trabajan, allá «eso no se ve». (LV, mujer nasa joven, segunda generación de migrantes de la zona norte del Cauca)

Ya si yo consiguiera una pareja y pensaré en casarme, me gustaría que fuera con alguien de acá, es que los de por acá tienen una forma de pensar muy diferente a los hombres nasa, de pronto me han gustado los hombres nasa, pero más los de acá, los mestizos, los blancos, acá piensan que la pareja tiene derecho a estudiar, a su independencia, allá son mujeriegos y ya, por eso como que yo prefiero a los rolos. (NI, mujer nasa joven migrante de la zona Tierradentro - Cauca, llega a Bogotá en la primera década del siglo XXI)

Me casé a los 19 años, si por hoy, si el tiempo se devolviera, digo que nunca me casaría, «prefiero ir de monja», él era capitán en el cabildo, pero como allá hay tanta manipulación, para mí en los cabildos, en comunidades indígenas no hay realmente verdadera ley, ni autoridad. En la calle hablaba bonito y en la casa también había maltrato. Entonces pensaba que casándome de pronto tenía una compañía, con quien dialogar, con quien hacer planes de salir adelante, pensaba así. Porque como los abuelos decían que el matrimonio era para toda la vida, pero desgraciadamente me casé con una persona equivocada, entonces las cosas no funcionaron. Con él duré 15 años, pero durante ese tiempo no hubo comprensión, «solo lo que él decía no más» y no hubo confianza, ese diálogo, ese cariño de esposo yo nunca lo tuve». (BY, mujer nasa mayor migrante de la zona Tierradentro - Cauca, llega a Bogotá en la primera década del siglo XXI)

Mi esposo me dijo: «vámonos a Popayán de nuevo», y me fui con él, quedé embarazada, faltando como dos meses para cumplir los 18 años quedé embarazada, cuando estaba por cumplir los 19 años cuando Franklin nació en Cajibío, ya había sacado mi cédula, pero entonces yo siempre tenía en la cabeza que tenía que estudiar, que yo no me podía quedar llena de hijos, decía: «tengo que marcar la diferencia, demostrar que puedo, tengo que ser diferente que las demás», mi esposo siempre me ayudó. Indígena. (NA, mujer nasa joven migrante de la zona Tierradentro - Cauca, llega a Bogotá en la primera década del siglo XXI)

Una de las preocupaciones más fuertes de las mujeres que migran con sus hijas e hijos o deben dejarlos en el territorio ancestral, es la del cuidado, aquí es muy útil la categoría de cadenas globales del cuidado o el fenómeno de *maternidades y paternidades a larga distancia* (Orozco, 2007). Las cadenas globales del cuidado «se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida, y en las que los hogares se transfieren trabajos de cuidados de unos a otros en base a [sic] ejes de poder, entre los que cabe destacar el género, la etnia, la clase social, y el lugar de procedencia» (p.3). Para nuestro contexto etnográfico la transferencia del cuidado se da de manera similar a procesos transnacionales. Hay una transferencia de cuidados de una mujer indígena a una familia blanco-mestiza, pero puede que la retroalimentación de la cadena sea limitada, cuando no hay forma de que familiares de la mujer apoyen en el cuidado, ellas usan otras estrategias, que van desde internar a sus hijas e hijos, hasta conseguir que permanezcan temporalmente con ellas en las casas donde trabajan o en los lugares donde viven, y donde se educa en autosuficiencia.

Por los afanes de esa señora me sentía con el corazón en la mano, pensando en «mis chinos», decía: «que pecado dejarlos por allá solos», y tenían nueve y catorce años, le pedía mucho a Dios que no les pase nada, pensaba eso y me ponía a llorar, los niños estaban con mi mamá y mi hermano. Cuando pasó más de un año, llegó diciembre, ellos me dijeron que estaban muy amañados conmigo, y me preguntaron por mis vacaciones, les dije que tenía que irme por mi mamá que está mal de salud, y a visitar a mis hijos, tengo que llevarles regalos, les dije, me dieron cosas para llevarles, me dijeron que tenía que volver, pero les dije, «no doctor, yo de pronto no vuelvo, yo me quedo por allá recogiendo café», y un domingo por la mañana salí, mi hermana me estaba esperando, me despedí de ellos, me dijeron que los llamara, que no los fuera a olvidar, vea que a pesar de que usted no es de la familia estamos muy contentos con usted y te queremos como de la familia, me dijeron que si llegaba a necesitar trabajo en Bogotá los llamara, y les dije: «yo creo que no vuelvo», así estuve dos o tres meses en el Cauca, pero se acabó la plata. (CJ, mujer nasa mayor migrante de la zona norte del Cauca, llega a Bogotá en la primera década del siglo XXI).

La transferencia del trabajo del cuidado no solo se da hacia ascendentes, también a otros familiares de las mujeres, incluso familia extensa, donde se sostienen parentescos extendidos, no limitados a vínculos genéticos, ya que niñas y niños crecen como hermanos y hermanas así no exista consanguinidad. Estas formas del cuidado rompen con los esquemas del parentesco consanguíneo y genético centrado en el *paterfamilias* y la monogamia. El «madresolterismo», es una de las características que deben reinterpretarse a la luz de los impactos históricos de la colonización, la usurpación de tierras y la guerra; para las mujeres dejar sus hijos e hijas en el territorio es circunstancia constante de preocupación y depresión al momento de trabajar en la ciudad. Asimismo, cuando se logra que hijos e hijas lleguen a la ciudad, se les inculca independencia, y el cuidado de los más pequeños puede pasar a manos de hermanos y hermanas mayores, o también de familia extensa e incluso de otras personas migrantes nasa ya conocidas. No obstante, el *punto de inflexión multicultural* ha llevado a que se desarrollen en la ciudad políticas del cuidado en claves étnicas y comunitarias, con la implementación de jardines infantiles indígenas, parte de acciones afirmativas de gobiernos locales donde padres y madres pasan a tener una relación diferente ante las necesidades de la transferencia del cuidado.

Asimismo, con las mujeres migrantes indígenas jóvenes, se da una reinterpretación de la maternidad, esta es postergada en pro de asumir sus proyectos educativos o laborales, también la idea de consolidar una familia se da en edades más avanzadas, si se compara con el territorio étnico, se podría decir que en la ciudad las jóvenes tendrían un acceso mayor a métodos de planificación. También ocurre que las mujeres migrantes jóvenes se desenvuelven muy bien con la autonomía de sus decisiones sobre el cuerpo, deciden tener una menor cantidad de hijos e hijas, porque también han experimentado las condiciones en la ciudad como más difíciles frente al cuidado, puesto que ellas son proveedoras a la par de los hombres.

Devenir cuerpo-territorio nómade

Como hemos afirmado, la migración de población nasa hacia la ciudad de Bogotá, de cartografías diversas tanto desde territorios ancestrales como diaspóricos, también se constituye en diáspora. En la década de los años noventa del siglo pasado varios y varias migrantes nasas inician la búsqueda de reconocimiento formal como comunidad por el Estado, que les exige características primordialistas frente a su etnicidad, así vivir en la ciudad no sería acorde a la etnicidad que reconocía el Estado, situado en una acepción de lo étnico dentro del *isomorfismo entre locación e identidad étnica*. Por otra parte, en la primera década del siglo XXI se dan reconocimientos para otros cabildos indígenas en Bogotá (Zambrano, 2007; Bocarejo, 2011) lo que implica un cambio paulatino en la manera de

comprensión de lo indígena por parte del Estado, aduciendo a criterios más constructivistas de la etnicidad, ello definitivamente ligado a las conquistas de los pueblos indígenas en contextos urbanos y migratorios.

Las y los nasas migrantes de Bogotá conformaron una comunidad, aunque es mayoritariamente femenina y eso implica atributos específicos para su comunidad y formas de organización¹¹, esta se construyó a manos de mujeres, hombres, niñas y niños, y posiblemente también personas con identidades genéricas fluidas, que por ahora no han sido visibles. Ellas y ellos han creado espacios de encuentro, algunos fortalecidos en medio de políticas multiculturales y del reconocimiento, otros desde las cotidianidades que no se ligan a lógicas de gobierno, que podríamos llamar más «espectrales» o «no comunalizadas» (siguiendo a Katzer, 2015, 2019). No obstante, sus formas de ser comunidad y vivir lo común rompen el *isomorfismo entre locación e identidad étnica*, en al menos cinco sentidos: 1) la dispersión de la comunidad en la ciudad de Bogotá y municipios aledaños o conurbanos hace que vivir lo común no esté ligado a pertenecer o venir de un único territorio, ellas y ellos desarrollan encuentros de formas periódicas y en sus cotidianidades; 2) la adscripción étnica nasa, pasa desde «la pertenencia a Tierradentro o a la zona Norte del Cauca, llegando a los nueve departamentos colombianos en los que han constituido cabildos, junto al de Bogotá» (Galeano, 2018, p.136), teniendo en cuenta que la migración es un fundamento de su cosmología y que actualmente sostiene su visión política como *Nasnasa*, re-imaginar lo común desde la diversidad territorial se hace propio; 3) la adscripción étnica se lleva en el cuerpo, el territorio de origen se mueve en el cuerpo, se vuelve «cuerpo-territorio» (Ulloa, 2016), el territorio de origen se trae a la ciudad de múltiples maneras, construyendo a la par la ciudad como territorio propio; 4) se desarrollan dinámicas en pro del reconocimiento de la «comunalización jurídico-política» y a la par dinámicas que escapan y desligan de las «formas comunalizadas orgánicas» (Katzer, 2020, p.89); 5) hay múltiples retornos, «re-territorializaciones», que van desde la visita temporal al territorio de origen, las comunicaciones cotidianas con familiares o conocidos que siguen allí, mediadas por tecnologías, teléfonos móviles, televisores, productos de las economías locales ancestrales que se traen al circuito metropolitano para ser consumidas, comercializadas y transformadas

¹¹ A diferencia de otros grupos étnicos migrantes y no migrantes las autoridades propias han estado encabezadas en su mayoría por mujeres, siendo estas gobernadoras y posteriormente *Nej Wesx* o autoridades terrenales, tras el cambio de la forma de gobierno propio, que pasaba de un organigrama similar a una organización agraria, heredero de las luchas por la tierra indígena que inicialmente partieron de su adscripción a movimientos agrarios - campesinos, para en este momento descolonizar las formas de gobierno. Igualmente los liderazgos de las mujeres han profundizado en la construcción de cotidianidades comunitarias, como los encuentros de la comunidad al centro de saberes, la música, la medicina tradicional, la alimentación tradicional, el tejido, el cuidado de menores, entre otros, a la par de las demandas al Estado por el reconocimiento formal como entidad especial indígena, pero no sólo en esto último han centrado su gobierno, algo que suele ocurrir cuando las autoridades indígenas tienen características principalmente masculinas.

en nuevos productos vinculados a lo metropolitano y los circuitos culturales, también los saberes musicales, gastronómicos, lingüísticos, médicos, y del cuidado de otras y otros son traídos para consumirse y transformarse, y en esta última la desterritorialización germina¹².

Los encuentros de la comunidad se han desarrollado desde maneras formales de adscribirse como nasa de Bogotá a través del censo interno del cabildo, este dispositivo biopolítico fue una exigencia estatal para el proceso de reconocimiento como cabildo, pero también esta adscripción se origina por la participación en actividades que surgen desde la comunidad: asambleas, procesos de enseñanza o fortalecimiento de saberes, también por encuentros de familia extensa para celebrar acontecimientos, participación en actividades religiosas, etc. Los encuentros pueden ser esporádicos pero cargados de sentido de pertenencia.

Realmente mi primer año en el cabildo fue muy apartado, yo me inscribí, iba cada ocho días, pero después pasaba dos veces en el año por el trabajo, no tenía tiempo alguno, así, no estaba presente, pero me enteraba por medio de mi familia de cosas que pasaban. Por medio del cabildo lo valoran a uno más en la ciudad, acá se valora mucho la cultura indígena, y todo lo de los indígenas, en cambio, allá en el Cauca o donde están organizados no se valora mucho la cultura, acá está bien porque yo digo que es en la ciudad donde se está formando la cultura de nuevo. (NI, mujer nasa joven migrante de la zona Tierradentro - Cauca)

(Re) imaginar lo común, un problema fundante de la razón de Estado y la nación (Restrepo, 2020) para los adscritos diaspóricos nasa no implica construir un inamovible, sedentarizar lo nasa, constituirse como identidad estable. Para sus luchas por el reconocimiento estatal quizás sea aceptable *performarse* dentro de diacríticos primordialistas de lo étnico, o «identidades de la acción» (Anthias, 2018), «identidades estratégicas o posicionales» que se desarrollan en medio de un sentido de lucha común o agonístico (Hall, 2003), pero al reconocerse en sus diversidades, lo común pasa a construirse día a día, se vuelve nómada, desterritorializado, pasa del terreno de lo estriado al de lo liso en términos de Deleuze & Guattari (2020) y es muy difícil de fijar desde allí un nuevo sentido para lo común, que pasa a ser encuentro e intercambio permanente.

al principio me sentí un poquito rara porque venía del norte (*Norte del Cauca*) y no conocía a nadie del norte, ya con el tiempo empecé adaptarme más, fue un proceso enriquecedor conocer personas de diferentes zonas,

¹² «¿Cómo no iban a ser relativos los movimientos de desterritorialización y los procesos de reterritorialización, a estar en constante conexión, incluidos unos en otros? La orquídea se desterritorializa al formar una imagen, un calco de avispa; pero la avispa se reterritorializa en esa imagen. No obstante, también la avispa se desterritorializa, deviene una pieza del aparato de reproducción de la orquídea; pero reterritorializa a la orquídea al transportar el polen. La avispa y la orquídea hacen rizoma, en tanto que heterogéneos». (Deleuze & Guattari, (2020) pp.15-16)

para mí fue bueno conocer las vivencias de personas totalmente diferentes a las de donde yo vi indígenas, pero no sé si tengan los mismos conflictos que yo he vivido. (KB, mujer nasa joven migrante de la zona norte del Cauca, habla de su llegada a la comunidad diaspórica)

El territorio se lleva auestas, y el «cuerpo-territorio» emerge de la relación agonística, de lucha contra las asimetrías donde la defensa de la propia vida y la vida colectiva pasa por la defensa del territorio, que se encarna en el cuerpo, un cuerpo sin límite con lo no humano y la naturaleza, y donde el cuidado de este se posiciona como alter-geopolítica que hace frente a la explotación, ese cuerpo-territorio es femenino o al menos feminizado, está siendo objetivado de forma extractivista, imbuido en el desarrollo capitalista (Ulloa, 2016), y también encara la política del cuidado como alternativa o la afirmación del carácter positivo de la diferencia sexual¹³ (Braidotti, 2000). ¿Y al migrar qué ocurre, si se es nómada?, el territorio cambia de momento a momento, se vuelve transitorio, y, la reterritorialización se da siempre sobre el cuerpo, lo que el cuerpo recuerda, madrugando, seguir tejiendo aun adaptando materiales, hablar en lenguas mediadoras *castellano-yuwe*, el *rolo-yuwe*, crear cadenas de consumo entre el territorio de origen y la ciudad es reconocer esos productos; escuchando, consumiendo, asistiendo a fiestas donde la música de *Los emigrantes del Cauca*, *Son Latino* y otros grupos musicales del Cauca indígena que producen cumbia y tecno cumbia¹⁴ y se han popularizado en la última década, incluso música que es interpretada en nasa yuwe. La tecnología, las redes sociales, el uso masivo de teléfonos inteligentes, como extensiones del cuerpo, permiten un vínculo con el territorio de origen, incluso son instrumento de reaprendizaje del nasa yuwe, en lenguas mediadoras.

Valoro nuestra lengua, permite saber quién es indígena, eso es hablando, me gustaría hablar más, pero pues aquí en la ciudad ya es difícil practicar y todo eso. Porque mire a las horas que se llega, y uno se relaciona mucho con gente mestiza, solamente hablando español y en la casa ya casi no se habla, ya no hay diálogo por tanto trote que hay aquí. Por lo menos, con mi hijo solo hablamos los domingos, porque llega entre semana a las once de la noche, se pone a hacer las tareas, a veces se acuesta a la una o dos de la mañana y a las cinco de la mañana sale para el trabajo. Hay muchas cosas que hay que valorar de «lo nasa», costumbres, lengua, comidas típicas,

¹³ La diferencia que las mujeres pueden establecer en la sociedad «un proyecto de final abierto que debe construirse» (Braidotti, 2000 p.123) de manera continua y fluida.

¹⁴ Estos grupos hacen una inversión del fenómeno de expansión de la cumbia colombiana como matriz sonora latinoamericana (Blanco Arboleda, 2008) ante «la capacidad de la cumbia para adaptarse a las más diversas zonas y crear nuevos sonidos mestizos acordes a las diferentes realidades socioculturales latinoamericanas. Además de su ductibilidad y nomadismo, referente a un continente, podemos encontrar que es una herramienta identitaria poderosa para los grupos populares» (p. 333). El fenómeno de la cumbia mestiza en Perú, Bolivia, y Ecuador, viajó hacia el departamento del Cauca en el siglo XX, dando origen a cumbias y tecno cumbias mestizas con amplias influencias indígenas.

pero de todas maneras por mucho que se esfuerce, las costumbres se van perdiendo, porque aquí el ambiente ya es muy diferente, no es como en la comunidad indígena que hacen minga, se comparte entre todos, acá en la ciudad de pronto si tratan de hacer reuniones y rescatar «lo nasa», pero es muy poco se hace. (BY, mujer nasa mayor migrante de la zona Tierradentro - Cauca).

Aquí hay ganancias, por ejemplo, recuperar la lengua, pero tiene que haber un proceso, para que la gente se integre, al proyecto de música para los jóvenes, ellos escuchan esa música del Cauca, pero es esa música moderna, todos con *jeans entubados* porque esa es la moda, no quieren usar la ropa tradicional, usan esos *jeans* con *tenis*, y encima se ponen los capisayos, sombreros, la pañoleta del CRIC, y las jigras o la cuetandera. Yo creo que los nasa nunca vamos a recuperar la vestimenta como debe ser, las autoridades deberían poner el ejemplo, aunque sea para las asambleas, el vestido completo, la falda, el chumbe, todo completo. (CJ, mujer nasa mayor migrante de la zona norte del Cauca)

Esta añoranza de una cultura más pura se encuentra muy ligada a la comunalización jurídico-política que se ha consolidado desde los campos del saber, que demandan nativos como «radicales otros», de la modernidad (Restrepo, 2020, p.274). En este sentido, las y los nasa de la diáspora han impulsado su reconocimiento por parte del Estado colombiano, siguiendo los diacríticos de lo étnico que este les impone, así sean racializadores y coloniales, se han constituido en cabildo, apelando a la ley 89 de 1890, desarrollan el censo de la comunidad como dispositivo que indica quien hace parte o no de la comunidad, según lo dispuesto por la misma ley, igualmente han elegido a un gobernador o gobernadora en el mismo marco jurídico. A pesar de esto la visión como *Nasnasa* del plan de salvaguarda fractura esos dispositivos posicionando el gobierno de los *Nej Wesx* o autoridades terrenales, en lugar de gobernadores con una junta administradora, los y las nasa de la diáspora en la ciudad de Bogotá asociados a la comunidad cambian su nombre de cabildo a *Bogotate Nasa Sat Wesx*, estos cambios buscan descolonizar las estructuras de gobierno propias en una comprensión dinámica y dialógica entre el territorio, actores no humanos (animales y naturaleza) y seres cosmológicos. Ahora bien, muchas de las posiciones de las generaciones más jóvenes frente a sus formas de vivir lo nasa, parecen hacerse más espectrales a la propuesta de definir los límites de la comunidad y la adopción de su forma comunalizada, y aun así rescatan ampliamente el lenguaje nasa yuwe en las lenguas mediadoras, incardina la cultura portando códigos de vestimenta, escuchando músicas sincréticas, etc., hacen parte de la vida en común que se fuga a los diacríticos étnicos tradicionales.

Aunque hemos discutido las formas que adquieren las desterritorializaciones y reterritorializaciones en el cuerpo, en el traslado y lo que se traslada o se lleva a costas para las nasa de diáspora en particular, queremos finalizar esta

aproximación cartográfica a la diáspora femenina nasa reterritorializando el cuidado y sus saberes, los mismos que son explotados en una imbricación del capitalismo racista y sexista, como *entrapment* o potestas, pero que tiene la viabilidad de re comprenderse como *empowerment* o potentia, trasladado a las formas de gobierno del cuidado, donde las mujeres también han movilizado sus saberes del cuidado del territorio de origen hacia las ciudades y lo han hecho gobierno o devenir gobierno del cuidado.

La mujer nasa tiene un potencial de sabiduría y conocimientos porque ha estado muy ligada a la participación, a la lucha y la resistencia. Ellas deben seguir participando en el proceso del Cabildo, las mujeres que vienen en camino son grandes líderes, están en la lucha. Que las mujeres sean autoridades es una gran oportunidad para poder tener un buen proceso. En ocasiones las autoridades no divulgaron cosas porque no les conviene, pero las mujeres nasa, siendo autoridades siempre decimos lo que sentimos, lo que pensamos y queremos, gobernamos como amigas, como mujeres, esposas, mamás y hermanas, así gobernamos nosotras. Por ejemplo, cuando fui gobernadora, fuimos un gobierno de puertas abiertas, y yo en mi casa hacia todas las labores de mamá, esposa, amiga, en cambio el hombre gobernador a la casa llega también como autoridad, nosotras dentro de la casa llegamos a asumir todos los roles de la casa, estamos pendientes de que falta, de los hijos, y es muy parecido con la comunidad, porque como uno conoce las necesidades en la casa entonces sabe que otras familias también están sintiendo esa misma necesidad. (OP, mujer nasa mayor migrante de la zona norte del Cauca)

Siguiendo a Braidotti (2018), el posicionamiento de las mujeres migrantes nasa, descentrado de posiciones privilegiadas de la especie humana, permite el encuentro y acercamiento desde el cuerpo en su «materialidad radical», en su «inmanencia», en su «sostenibilidad» (p.21) con otros «portadores de diferencias, a todas las alteridades medioambientales/animales/maquínicas con que entramos en contacto. También nuestra relación con las tecnologías de la vida y la información debe ser puesta cotidianamente en discusión» (p.29), resistir/existir como política afirmativa solo ocurre cuando las subjetividades encarnadas están dispuestas a poner en juego todas sus diferencias. En otras palabras, la «reterritorialización del saber/cuidado» en un proyecto político ha implicado la constante salida y el retorno de la vida en común en los diversos territorios étnicos como un devenir que abre nuevos espacios de subjetivación. Esta *potentia* de la *Nasnasa* está más que nunca en las manos de las mujeres de la diáspora.

Referencias

Abu-Lughod, L. (1993). *Writing women's worlds: Bedouin stories*. Berkeley: University of California Press.

Allen, P.G. (1992). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.

Anthias, F. (2018) Identity and Belonging: Conceptualizations and Reframings through a Translocational Lens. En: K. Davis, H. Ghorashi, & P. Smets (Eds). *Contested Belonging: Spaces, Practices, Biographies*. Bingley: Emerald Group Publishing.

Anzaldúa, G. & Moraga, C. (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press.

Arias, W. (2015). La constitución de subjetividades femeninas indígenas en la ciudad de Cali Feminidades, sexualidades y color de piel: mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano. En F. Urrea & J. Posso. (Eds.). *Feminidades, sexualidades y color de piel: mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano* (pp. 181-216). Cali: Universidad del Valle.

Barrig, M. (2001). *El mundo al revés: imágenes de la mujer indígena*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).

Blanco Arboleda, D. (2008). *La cumbia como matriz sonora de Latinoamérica. Las colombias de Monterrey-México (1960-2008). Interculturalidad, identidad, espacio y cuerpo*. Tesis doctoral. El Colegio de México, México, D. F.

Bocarejo, D. (2011). Dos paradojas del multiculturalismo colombiano: la espacialización de la diferencia indígena y su aislamiento político. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(2), 97-121.

Brah, A. (2013). Pensando en y a través de la interseccionalidad. En: M. Zapata, S. García, & J. Chan de Ávila. (Eds.), *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional Indicadores interseccionales y medidas de inclusión social en instituciones de educación superior* (pp.14-20). Berlín: Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität Berlin.

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de sueños.

Braidotti, R. (2019) A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities. *Theory, Culture & Society*, 36(6), 31-61.

Braidotti, (2018). *Por una política afirmativa, Itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa.

Braidotti, (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.

Combahee River Collective (2012). Un manifiesto feminista negro. En: R. (Lucas) Platero. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp.75 -86). Barcelona: Bellaterra.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersections of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), 139-137.

Cubillos, J. (2015) La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímora revista internacional de ética y política*, 7, 119-137.

Curiel, O. (2014). Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. A propósito de la realización del Encuentro Feminista Autónomo: haciendo comunidad en la casa de las diferencias. En: Y. Espinosa; D. Gómez & K. Ochoa. (Eds.) *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp.325-334). Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2020 [1980]). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

Dhamoon, R. K. (2011). Considerations on mainstreaming intersectionality. *Political Research Quarterly*, 64, 230-243.

Espinosa, Y., Gómez, D. & Ochoa, K. (Eds.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Equipo Nacional Plan Salvaguarda, (ENPS) (2013). *Baka'cxte'pa Nasnasa Nees Yuwa'. Diagnóstico, fundamentos y líneas de acción para la construcción del Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa*. Equipo Nacional del Plan de Salvaguarda. https://siic.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_nasa_diagnostico_comunitario_y_lineas_de_accion.pdf

Equipo Nacional Plan Salvaguarda, (ENPS) (2014). *Baka'cxte'pa Uma Kiwete Nasnasa Nees Yuwa Eena. Formulación Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa*. Plan de Salvaguarda de la Nación Nasa. https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/pueblo_nasa_programas_y_proyectos.pdf

Galeano, K. (2018). U'y nasa pwesx. Entre mujeres nasa de la diáspora urbana. (Re) pensando la interseccionalidad, el multiculturalismo y la comunidad entre el Cauca y Bogotá. En: Grupo de Investigación Relaciones Interétnicas (Ed.), *Ensayos de política y cultura* (pp.71-110). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Gupta, A. & Ferguson, J. (2008) Más allá de la «cultura»: espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda*, 7, 233-256.

Gutiérrez de Pineda, V. (1994). *Familia y cultura en Colombia. Tipologías, funciones y dinámica de la familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Hall, S. (2012). Avtar Brah's cartographies: moment, method, meaning. *Feminist Review*, 100(1), 27-38.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita la identidad? En: S. Hall & P. Du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp.13-39). Buenos Aires: Amorrortu.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtuluceno*. Bilbao: Consonni.

Jimeno, M. (1985). Cauca: las armas de lo sagrado. En M. Jimeno & A. Triana (comps.). *Estado y minorías étnicas en Colombia* (pp.149-212). Bogotá: Funcol.

Katzer, L. (2020). Biopolítica y comunalización. Una mirada filosófica y etnográfica. *Tabula Rasa*, 34, 83-108. <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.05>

Katzer, L. (2019) La etnografía como modo de producción de saber colaborativo. Reflexiones epistemológicas y metodológicas. En: L. Katzer & H. Chiavazza (Eds.). *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

Katzer, L. (2015). Márgenes de la etnicidad: de fantasmas, espectros y nomado-lógica indígena. Aportes desde una «etnografía filolítica». *Tabula Rasa*, 22, 31-51. <https://doi.org/10.25058/20112742.21>

Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>

Resguardo Indígena de Belalcázar (s.f.) *Kwe'ix Neca Cxhab Kiwe. Nuestro territorio de Sal*, Resguardo Indígena de Belalcázar.

Minh-Ha, T (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington IN: Indiana University Press.

Motta, N. (2012). Tejiendo la vida en la ciudad de Cali: Estrategias de adaptación e inclusión de seis cabildos indígenas urbanos. *Historia y Espacio*, 6(34).

Motta, N. (2015). Familias y sexualidades indígenas andinas (nasas y misaks) en transformación. En F. Urrea & J. Posso (Eds.). *Feminidades, sexualidades y color de piel: mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano* (pp.139-179). Cali: Universidad del Valle.

Orozco, A. (2007). *Cadenas globales de cuidado*. Santo Domingo: Instraw.

Oso, L. (2003). *Estrategias migratorias de las mujeres ecuatorianas y colombianas en situación irregular: servicio doméstico y prostitución en Galicia, Madrid y Pamplona*. Coruña: Universidade da Coruña.

Osorio, B. (2007) Herederas de Wey-Tana. Tres historias de vida de mujeres nasa. *Estudios de Literatura Colombiana*, 21, 167-182.

Pachón, X. (1997). El Nasa Yuwe, o la lucha por la supervivencia de una lengua dominada. En: X. Pachón, F. Correa & E. Benavides (Eds.), *Lenguas amerindias, condiciones sociolingüísticas en Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Pachón, X. (1996). Los nasa o la gente páez. En: *Geografía humana de Colombia (tomo IV, vol. II)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.

Radcliffe, S. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana. *Eutopía: Revista de Desarrollo Económico Territorial*, 5(1), 11-34.

Rappaport, J. (2008a). *Utopías interculturales intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Rosario y Universidad del Cauca.

Rappaport, J. (2008b). «Adentro» y «afuera»: el espacio y los discursos culturalistas del movimiento indígena caucano. <https://problemasrurales.files.wordpress.com/2008/12/jrapaport.pdf>

Rappaport, J. (2004). La geografía y la concepción de la historia de los nasa. En A. Surrallés & P. G. Hierro (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp.173-186). Lima: IWGIA.

Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.

Restrepo, E. (2020). Sujeto de la nación y otrerización. *Tabula Rasa*, 34, 271-288. <https://doi.org/10.25058/20112742.n34.13>

Tallbear, K. (2018). Making Love and Relations Beyond Settler Sex and Family. En: A. Clarke & D. Haraway (Eds.). *Makin Kin Not Population* (pp.145-167). Chicago: Prickly Paradigm Press.

Tattay, L. (2012). El hilo de las mujeres en el Consejo Regional Indígena del Cauca. En: Centro Nacional de Memoria Histórica (Ed.). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, Resistencia y memoria en el Cauca indígena* (pp.204-233). Bogotá: Taurus.

Trochez, F. (2009). Resistencia y utopía de la mujer nasa. En: D. Bondia & M. Muñoz (Eds.). *Victimas invisibles, conflicto armado y resistencia civil en Colombia* (pp.315-332). Barcelona: Huygens Editorial.

Vidal, M., Campos, N., de Mol, Y., & Ramírez, E. (2019) En dos segundos se esfumó todo lo que nos habían impuesto. *Revista Unidad Álvaro Ulcué*, 3, 28-41.

Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139.

Urrea, F., & Moncayo, J. (2012). La dinámica placer/afecto en la constitución de feminidades en mujeres negras y mestizas-blancas de diferentes sectores sociales en el suroccidente colombiano. *Sexualidad, Salud y Sociedad-Revista Latinoamericana*, 11, 155-186.

Urrea, F. & Posso, J. (2015). Sexualidades y feminidades de mujeres de clases subalternas: una mirada comparativa de múltiples identidades femeninas. En *Feminidades, sexualidades y color de piel: mujeres negras, indígenas, blancas, mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano* (pp.31-137). Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle.

Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.

Zambrano, M. (2007). El gobierno de la diferencia: volatilidad identitaria, escenarios urbanos y conflictos sociales en el giro multicultural colombiano. En: O. Hoffmann, & M. T. Rodríguez (Eds.). *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia* (pp.237-266). México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Instituto de Antropología e Historia: Institut de Recherche pour le Développement.

Zambrano, M. (2011). Políticas del lugar: multiculturalismo, ciudadanía y etnicidad en Bogotá. En: R. Uprimny & L. Sánchez (Eds.). *Derechos culturales en la ciudad* (pp.141-146). Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá y Corporación Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJusticia).