

“U’Y NASA SAWE’SX” ENTRE MUJERES NASA: (RE) PENSANDO LA ETNICIDAD EN EJES DE INTERSECCIONALIDAD AL INTERIOR DE UN ESPACIO DE DIÁSPORA

Lady Katherine Galeano Sánchez¹

lkgaleanos@unal.edu.co

Facultad de derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional de Colombia

El pueblo nasa, grupo étnico colombiano, afirma su origen ancestral en las montañas caucanas de Tierradentro, es el segundo grupo étnico con mayor población en el país, alrededor de 120.000 personas en Colombia después de la etnia wayúu. Su idioma propio es el Nasa Yuwe, lengua oral viva que se ha venido reestructurando en políticas de etnoeducación y lengua propia desde la conformación del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, en 1971, con el establecimiento de políticas de escritura y enseñanza de la lengua (Bolaños, 2004), (Piñacue, 2005).

La identidad comunitaria del pueblo nasa se encuentra ligada a la historia del movimiento social indígena Colombiano de inicios del siglo XX, liderado entre otros y otras por el líder nasa Manuel Quintín Lame en contra de la figura del terraje, la experiencia de retoma de territorios ancestrales en desarrollos posteriores del movimiento, conocido como la quintinada (1910-1921), y la conformación de organizaciones autónomas indígenas que asocian múltiples cabildos, el CRIC y el CRIT los consejos regionales indígenas del Cauca y el Tolima (1922-1971), (Espinosa, 2009). Desde este proceso de lucha, toma de territorios, haciendas y autonomía indígena, el pueblo nasa ha conformado cabildos y resguardos en la mayoría del departamento del Cauca, y en zonas

¹ *Politóloga egresada de la Universidad Nacional de Colombia, Magistra en estudios de género y desarrollo de la misma universidad, integrante del Grupo de Investigación Relaciones Interétnicas y Minorías Culturales, adscrito al Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Ha realizado investigación sobre políticas culturales en Colombia e investigaciones sobre los vínculos de género, etnia y territorio, en grupos migrantes, indígenas, y mujeres indígenas. Actualmente se encuentra profundizando en la configuración de la diversidad cultural, el multiculturalismo y la interculturalidad en políticas locales, academia y movimientos sociales, y realizando su tesis de maestría con mujeres del cabildo urbano del pueblo nasa en Bogotá D.C.*

específicas de los departamentos de Putumayo, Meta y Caquetá, al norte del Huila, el sur del Tolima.

La lucha indígena y la conformación de los Consejos Regionales Indígenas, a partir de la década de los setenta del siglo XX, influyeron positivamente en la consagración de la nación colombiana como país multicultural en la constitución de 1991². A la par el conflicto armado colombiano se agudizó en el suroccidente colombiano en el siglo XXI, y muchos de los territorios indígenas se han constituido en campo de influencia de la guerra, lo que ha provocado desplazamientos masivos de comunidades, hacia zonas urbanas en su mayoría.

El presente ejercicio conceptualiza un trabajo investigativo colaborativo en el Cabildo urbano del pueblo Nasa en la ciudad de Bogotá, integrado por nasas migrantes de los departamentos del Cauca, Tolima, Huila y Putumayo. Mis intereses investigativos y políticos me llevaron a centrarme en las experiencias de las mujeres nasa que han constituido una comunidad, sus vidas y la de sus familias en la ciudad. Ejercicio que involucro análisis del paradigma de investigación interseccional, de la academia feminista, junto a las teorías de la etnicidad y la diáspora, trabajo que se realiza en la primera parte del presente artículo, en los primeros tres apartados: paradigmas investigativos de tipo interseccional; análisis situacional (interaccional) (re) configuración de las teorías sobre la etnicidad; y diáspora y frontera, marcos de comprensión de movimientos; para luego realizar un bosquejo de los resultados de investigación con mujeres nasas en Bogotá, en los apartados: comuneras luchando por un cabildo urbano; y otredad: retorno a la comunidad, “uno no olvida su territorio”.

Teniendo esto en cuenta, en esta ponencia pretendo analizar las implicaciones de plantear una investigación de enfoque interseccional a la luz de un proceso de migración, y de reposicionamiento étnico que denomino diaspórico. Tengo cuatro objetivos con esta ponencia, primero esbozar y aclarar una serie de consideraciones teóricas sobre el trabajo bajo paradigmas de investigación de tipo interseccional; segundo indagar en la construcción de la categoría de etnicidad, seguidamente trabajar las categorías diáspora y frontera como útiles en un contexto de

² Definitivamente, la cuestión indígena en Colombia adquiere nuevas connotaciones a partir de la década de 1990, “Veinte años después, la manera de aproximarse a la “cuestión indígena en Colombia presentaba grandes cambios. Con la adopción de una nueva constitución, en 1991, y con la definición de la nación colombiana como multiétnica y pluricultural a partir de ese año, los miembros de los grupos étnicos disponen no solo de un rango de ciudadanos como los demás, sino también de un número sin precedentes de derechos específicos, respetuosos de sus usos y costumbres” (Laurent, 2005: 44). Estos derechos sin precedentes, afirma la autora, son a la vez generales –en cuanto el reconocimiento como ciudadanos colombianos–, y particulares- como portadores de una identidad reivindicada como específica: derecho a una educación, a un trato especial en materia de salud, a territorios, autoridades, jurisdicción y representación política propios.

migración; por último interrogar el enfoque interseccional a partir las experiencias de las mujeres nasa migrantes.

1. PARADIGMAS INVESTIGATIVOS DE TIPO INTERSECCIONAL

Proponer un análisis interseccional de un contexto reconstitución étnica urbana (cabildo nasa de Bogotá), plantea una serie de implicaciones epistemológicas. Al trabajar “interseccionalidad” como categoría se limita su potencial de paradigma investigativo al menos dos aspectos, por un lado la vitalidad de esta propuesta teórica en la academia feminista, sus alcances políticos y éticos; por otra parte la potencialidad de trabajar contextos complejos donde puede confluir etnicidad y diáspora, en un contexto como el de migración de un grupo indígena hacia la ciudad.

Dhamoon (2011), afirma que la interseccionalidad ha sido una categoría en contienda entre las feministas en su significado y alcance, se ha conceptualizado desde un cruce de caminos, "ejes" de la diferencia, hasta como un proceso dinámico, a la par que ha sido un concepto funcionalizado al interior de políticas de la identidad, sin embargo más que hacer aquí un marco genealógico y valorativo de la eficacia de una categoría, indago en la misma como un paradigma de investigación feminista que instaura una crítica sobre la comprensión de la vida social, política y cultural amarrada a procesos epistemológicos hegemónicos, permitiendo así visibilizar otras formas de violencia y resistencia que no se han tenido en cuenta desde las epistemologías que dan sustento a la modernidad.

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

Para María Lugones la metáfora de los caminos que se entrecruzan de Crenshaw, posiciona la interseccionalidad como un concepto provisional en el que la raza y el género son categorías esencialmente separadas o separables, en términos analíticos pero también ideológicos, donde la figura del solapamiento es la máxima relación que pueden tener las opresiones, de esta forma, la autora perfila el concepto de “fusión o red de opresiones”³ (Ibídem: 69) ya que en la experiencia de las personas no hay ninguna posibilidad de separación de las opresiones, cada categoría (raza, clase, género) tiene un grado de realidad porque el orden social está organizado ideológicamente de esa forma.

Siguiendo con la crítica al concepto de interseccionalidad de Crenshaw, Lugones afirma que al enfocarse en opresiones, que no serían más que categorías, apuestas teóricas, se limita las experiencias que se viven entre opresiones múltiples y la resistencia a opresiones múltiples, así, la categoría “fusión” posibilitaría la coalición entre diferencias no dominantes para enfrentar las desigualdades.

Ya la Colectiva del Río Combahee, en la declaración de 1977, al posicionar las experiencias de las mujeres negras, “sintetizaba el espíritu de la interseccionalidad, sus orientaciones epistemológicas y políticas, principios normativos, en particular su insistencia en la simultaneidad de opresiones, la importancia de los puntos de vista de los condenados a múltiples opresiones y su incapacidad de separarlos en unidades discretas, así como la crítica a los movimientos que ocultan y marginan las luchas y estos puntos de vista” (Bilge & Denis, 2010: 4), en la declaración se establece el posicionamiento de las feministas negras y lesbianas frente a las mujeres blancas en relación con la solidaridad con los hombres negros, de la siguiente forma:

“Nosotras creemos que la política de la sexualidad bajo el sistema patriarcal se adueña de la vida de las mujeres Negras tanto como la política de clase y raza. También encontramos difícil separar la opresión racial de la clasista y la sexual porque en nuestras vidas las tres son una experiencia simultánea (...), Nuestra situación como gente negra requiere que tengamos una solidaridad por el hecho de ser de la misma raza, (...), Luchamos juntas con los hombres Negros contra el racismo, mientras también luchamos con hombres Negros sobre el sexismo (Colectiva del Río Combahee, 1988: 175-76)

³Lugones realiza a la par una crítica a la sobrevaloración epistemológica de las teorías de la clase y la raza, que pasan a constituir un nivel ontológico por medio de procesos ideológicos, “fusión” defiende la inseparabilidad lógica de raza, clase, sexualidad y género, a la par que destruye la lógica de la categorización, mientras la lógica de la interconexión, propuesta en el trabajo de Crenshaw, deja intacta la lógica de la categorización, que también es un instrumento de opresión al provocar la fragmentación de sujetos y colectivos (Lugones, 2005).

La declaración es muestra de la imposibilidad de analizar las opresiones como categorías independientes pues se experimentan de manera simultánea, a la par que hace posible pensar una relación de coalición de diferencias no dominantes al interior de ejes convergentes, lo que involucra pensar niveles al interior de un análisis interseccional, en direcciones heterárquicas de opresión y resistencias.

Collins (2000) desarrolla el concepto de “matriz de dominación”, complejizando el proyecto interseccional, “(...) el término intersección de ejes de opresión hace hincapié en la existencia de una matriz de dominación que une los diferentes grupos de hombres y mujeres a través de patrones de privilegio y marginalización. La matriz de la dominación se ha estructurado en varios niveles, por lo que la gente lo experimenta en el nivel de la biografía personal, el nivel de grupo o comunidad del contexto cultural creado por raza, clase, y género, junto a un nivel sistémico en el que operan las instituciones sociales”(Collins citada en Purkayastha, 2010: 30); así, “matriz de dominación” se refiere a la forma en la que la interseccionalidad de opresiones está organizada a través de dominios de poder estructurales, disciplinares, hegemónicos e interpersonales.

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

Para Collins, micro [interseccional (intersectional)] y macro [simultaneidad (interlocking)] procesos dan forma a la opresión; en un micro-nivel, cada individuo y grupo ocupa una posición social, que se encuentran dentro de un sistema de "simultaneidad de opresiones", que se refiere a las conexiones a macro nivel que vinculan sistemas de opresión como raza, clase y género (Dhamoon, 2011). Tanto micro como macro procesos forman la opresión, a la par que simultaneidad e interseccionalidad son complementarias y constitutivas.

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

Rita Dhamoon (2011), elaboro la propuesta Interseccional “matriz de construcción de significados” (Matrix of meaning-making) , que busca expandir y desarrollar la idea de matriz de dominación de Collins, a fin de poner en primer plano las fuerzas productivas del poder (procesos de diferenciación), así como dominación (sistemas de dominación) vinculando la propuesta de Collins con una comprensión foucaultiana del poder a fin de captar las formas en que los procesos de diferenciación y los sistemas de dominación se interrelacionan (Ibídem: 238) a partir de procesos interactivos y estructurales en los cuales los significados de privilegio y marginalización son producidos, reproducidos y resistidos en formas contingentes y relacionales, de esta forma poder y resistencia de producen y reproducen en las relaciones sociales.

Como afirma Davis (2008), “(...) No es del todo claro si la interseccionalidad debe limitarse a la comprensión de las experiencias individuales, a la identidad de la teorización, o si debe ser tomada como una propiedad de las estructuras sociales y discursos culturales (Davis, 2008: 68), el concepto de interseccionalidad es, sin lugar a dudas, ambiguo y de composición abierta. Así, “interseccionalidad” tiene un significado complejo, irreductible y de efectos variables, que debe analizarse en múltiples ejes de diferenciación - económicos, políticos, culturales, psíquicos, subjetivos y experimentales que operan en contextos históricos específicos.

Un paradigma de investigación de tipo interseccional hace hincapié sobre diferentes dimensiones de la vida social que no se pueden separar en categorías puras, lo que produce una revolución en el conocimiento social al resituar en marcos fenomenológico su potencial, a la par que plantea responsabilidades para la teoría social, como productora de violencias epistémicas y resituando su efecto ideológico. Las teóricas feministas han participado en múltiples de debates sobre cómo el concepto debe ser definido, los parámetros adecuados, y cómo debe utilizarse, igualmente los enfoques interseccionales han permitido analizar relaciones de subordinación/opresión,

marginalización, y privilegio como procesos vinculados que constituyen sujetos racializados, generizados, y posicionados en sistemas de clase, estos son los retos investigativos que cualquier enfoque interseccional conserva en cualquier instancia fenomenológica.

2. ANÁLISIS SITUACIONAL (INTERACCIONAL), (RE) CONFIGURACIÓN DE LAS TEORIAS SOBRE LA ETNICIDAD

En las disciplinas sociales, en especial desde la antropología, se produce una reevaluación sobre las teorías de la etnicidad, lo que claramente obedece a contextos sociopolíticos conflictivos que se han venido desarrollando con un centro en lo étnico a partir de la década de 1970 en múltiples lugares del mundo, conflictos donde se multiplican las demandas identitarias y se quiebran las estructuras nacionales hegemónicas.

En este contexto, entre el conjunto de teorías sobre la etnicidad, se han posicionado tres categorías de clasificación a partir de la incorporación de una serie de criterios que otorgarían el carácter de étnico a un grupo social, criterios que pueden ser “objetivos” y/o que parten de procesos subjetivos; se encuentran allí las teorías esencialistas o primordialistas⁴; las perspectivas subjetivistas y construccionistas, herederas del posestructuralismo y del giro lingüístico; por último las teorías instrumentalistas o movilizacionistas con una amplia influencia de las segundas (las construccionistas).

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

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

⁴ La concepción esencialista de la identidad que descansaba en criterios objetivos, se enfrenta a la emergencia de la relevancia que adquiere la subjetividad, los procesos de auto y hetero definición y la crítica a la identidad.

grupo minoritario definido por rasgos culturales específicos” (Poutignat y Streiff-Fernart, citados en Laurent, 2005: 45).

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

Las teorías instrumentalistas o movilizacionistas “(...) consideran que la identidad es, ante todo, expresión de intereses comunes. La referencia a la etnicidad surgiría como una estrategia adaptativa de algunos grupos que la utilizarían para conquistar derechos y privilegios” (Ibídem, 2005: 47), así los grupos étnicos pueden ser instrumentalizables, buscan derechos y privilegios, y la etnicidad buscaría movilizar poder político y económico. Sin embargo teorías instrumentalistas o movilizacionistas⁵ tiene una serie de variantes, pueden referirse a la elección racional que hacen los individuos, hasta a la politización de la etnicidad como estrategia de manipulación.

La identidad étnica, en su constitución y permanencia, es sumamente compleja y contextual, Jenkins afirma que las formas en las que una cultura es socialmente organizada al interior de la etnicidad no son obvias ni sencillas, la etnicidad no es un problema de grados definibles o clases obvias de similitudes o diferencias culturales, ni puede depender de un crudo modelo de culturas

⁵ Entre estas tendencias analíticas se subrayan tres: la selección racional, donde el grupo étnico es una conformación de individuos que buscan obtener bienes que no se obtendrán por medio de estrategias individuales; las teorías del grupo de interés, en las que la identidad étnica se comprende como ideológica y se moviliza para ejercer influencia sobre políticas sociales y económicas; por último la teoría del colonialismo interno, que comprende la existencia de una división cultural del trabajo entre centro y periferia al interior del espacio nacional, esta asignación de roles diferenciados lleva al desarrollo de identificaciones étnicas distintivas en esquemas centro periferia, en esta variante la etnicidad se impone desde afuera a la población neocolonizada (Ibídem, 2005: 47 - 49). En Las teorías del colonialismo interno la etnicidad puede ser considerada como impuesta por el grupo dominante para cubrir la relación desigual, pero también puede considerarse como una forma de solidaridad emergente ante la discriminación y la desigualdad, así esta variante también puede suponer que la etnicidad es estrategia y fundamento de reivindicaciones de grupo.

vistas “alrededor”, son múltiples los potenciales marcadores étnicos pero sobre ellos existe una selectividad (Jenkins, 2002).

El análisis de Frederick Barth, (1976), es uno de los más prolíficos para comprender la etnicidad, no se refiere a “lo étnico” en un sentido restringido, aquel que suele ser asociado positiva o negativamente a “lo racial”, o que aparece ligado o superpuesto a grupo indígena, sino que sus aportes conciernen a formas generales de grupalidad social, como afirma Jenkins (2002), Barth definió la etnicidad como “la organización social de las diferencias culturales”.

Un elemento clave es la afirmación del autor según la cual las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción social. Es decir, las distinciones entre grupos étnicos pueden darse en contextos de interacción e intercambio, y acaso incluso tenerlas como un requisito. Los grupos étnicos, en tanto que categorías de adscripción utilizadas por los actores sociales, organizan dichas interacciones.

Este enfoque, conduce al autor a centrar el análisis en los límites y las fronteras para intentar comprender desde allí las dinámicas de generación y mantenimiento de los grupos. Barth observa que en el análisis de los grupos étnicos se le atribuye una importancia central a la posesión de una cultura común. Ante ello, propone una posición alternativa: en vez de considerar la cultura como un rasgo primario y definitivo de la organización del grupo, entenderla más bien como una implicación o un resultado de la organización del grupo. Los aspectos culturales que señalan los límites entre los grupos pueden cambiar, y puede cambiar la organización social misma de los grupos, pero lo que suele subsistir es la dicotomía entre miembros y extraños.

Son los factores que los propios actores definen como socialmente significativos los que logran separar a los grupos entre sí. Por ello el foco de la exploración de Barth “es el límite étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra” (Barth, 1976). El análisis situacional de parte de estudiar las fronteras étnicas, que el grupo *se da a sí mismo e impone al exterior*, ligadas a un sentimiento de pertenencia a una misma comunidad, que se va modificando a partir de transformaciones que encuentra el grupo, a las que responde y se adapta; la etnicidad se entiende como “proceso continuo de división entre miembros y outsiders, que busca expresarse y formalizarse en la interacción social” (Poutignat y Streiff-Fernart, citados en Laurent, 2005: 50).

Así la definición de fronteras entre grupos es un proceso que conforma a los grupos mismos que quedan a un lado y a otro de las mismas. Es decir, los límites son productivos. Es así que las interacciones o transacciones entre las personas, y su potencia constructiva o generativa, ocupan un lugar central, no así los conjuntos de rasgos que “esencialmente” o “intrínsecamente” definirían la existencia de grupos sociales y explicarían las relaciones entre ellos.

Barth rechaza cualquier fundamento esencial o sustancial de las grupalidades, para Laurent comprender la etnicidad desde el análisis situacional, implica que esta no presupone la unidad del grupo ni su carácter constituido, la noción de grupo es dinámica, pues depende de la decisión del grupo, en relación con la situación, de marcar o no la diferencia con otro, la misma que se concibe a partir de fronteras imaginarias y se evidencia en razones pragmáticas (Laurent, 2005).

Para Jenkins el proceso de producción y reproducción del grupo étnico se da en las relaciones de similitud y diferencia, pilares que definirían toda identidad social humana, su análisis de la etnicidad es relacional, pues está se da como una relación dinámica entre dos aspectos complementarios de un proceso social, la *identificación*, y su producto, la *identidad* (Jenkins, 2002: 118); la etnicidad es una forma de clasificación humana al interior de las colectividades, lo que necesita del juicio de que ciertas personas son similares entre unos y otros, y de esta forma, diferentes de otros; con todo ello, Jenkins posiciona los procesos de auto y hetero definición como el factor sustancial que da forma a la etnicidad⁶.

Tanto los criterios objetivos y la subjetividad, que aparecían disociados, están en juego en todo análisis situacional – relacional de la etnicidad, y en su interior, “(...) existe una relación complementaria y equilibrada entre criterios objetivos y subjetivos, mediante la que el grupo se percibe y reproduce al interior y frente a las fronteras (Laurent, 2005: 50); en concordancia esta disociación entre criterios no existe, simplemente porque la etnicidad es conflictiva para individuos, el grupo étnico, y para individuos y grupos externos a este último.

⁶ Así la etnicidad involucra por lo menos dos sentidos: por una parte, involucra relaciones étnicas, conexiones y contactos entre dos pueblos que son vistos como diferentes, así como entre los que son vistos como iguales. El sentido de etnicidad puede emerger en el contexto de relaciones e interacciones con los otros, ya que sin diferencias no hay similitudes, definirnos implica una imagen de nosotros mismos. En segundo lugar, es difícil imaginar una identidad significativa, étnica o cualquiera, que no sea aceptada y reconocida por los otros, por lo que la hetero-definición, los factores de reconocimiento y las relaciones de inclusión y exclusión se plasman directamente en la etnicidad, pues como afirma Jenkins “no existe etnicidad unilateral”.

Los criterios objetivos, al igual que la subjetividad, pueden constituirse en herramienta de demanda de reconocimiento y movilización, de igual forma, puede que todo proceso de identificación sea imaginado, pero se produce reiteradamente en las cotidianidades individuales y en las construcciones sociales históricas de las colectividades humanas, pues como afirma Jenkins, “toda identidad definida como real es real en sus consecuencias”, y más al analizarlo al interior de un sistema de dominación.

3. FRONTERA Y DIÁSPORA, MARCOS DE COMPRENSIÓN DEL MOVIMIENTO

Diáspora viene del verbo griego *diaspeiro* (dispersar), los usos que se le han dado al concepto son variados, como afirma Anthias Floya (1998) el concepto "diáspora" se ha usado desde una "herramienta tipológica", hasta una descripción de una "condición social" que desafía a los estados-nación, sin embargo hay una relación nuclear, la relación entre dispersión y/o migración de grupos, y vínculos con el hogar de origen o ancestral.

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

El concepto diáspora, según Brah (2011) interrumpe las explicaciones secuenciales y supuesto isomorfismo entre el lugar, la ubicación (locación) y la identidad, y se refiere más a movimientos fluctuantes sobre la identidad, aunque estos se articulan en torno a un principio central: la existencia de un proceso migratorio que separa el actual y el hogar original.

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

quien se dispersa, el lugar de origen y el lugar que acoge, aunque en el centro se encuentra la relevancia de las experiencias en el lugar que acoge o lugar de residencia, las experiencias vividas en el lugar ancestral contribuyen a las experiencias de privilegio y marginalización que se viven en el lugar de residencia (Purkayastha, 2010).

Se desprende de allí una problemática con relación sujeto autóctono, ya que el lugar de asentamiento no sólo está “habitado” por sujetos de la diáspora, sino también por aquellos a los que se construye y representa como autóctonos. Hall (1990) afirma que la diáspora se ha relacionado con la figura del retorno de los grupos dispersos cuya identidad sólo pueden lograr en la patria sagrada, para este autor la experiencia de diáspora no se define por la esencia o la pureza, sino por el reconocimiento necesario de heterogeneidad y diversidad, por una concepción de la "identidad" que vive con y por medio, no a pesar, es relación con la identidad híbrida, la cuestión de los orígenes puede ser trata en términos esencialistas o en términos de desplazamientos históricos, el concepto diáspora ofrece una crítica a los discursos de orígenes inmutables, mientras que tiene en cuenta el deseo de un hogar (Brah, 2011), en este último sentido la productividad de los discursos sobre el origen sería revisada constantemente.

“Diáspora” es un pan-concepto que engloba múltiples relaciones que se tejen entre sistemas de dominación, experiencias, identidades, y grupos étnicos.

“(…) el concepto de diáspora especifica una matriz de interrelaciones económicas, políticas y culturales que construyen lo «común» entre los distintos componentes de un grupo disperso. El concepto de diáspora delinea un campo de identificaciones donde se forjan las «comunidades imaginarias» dentro y fuera de la confluencia de narraciones de los anales de la memoria y la rememoración colectiva” (Brah, 2011: 228)

Implícita en la idea de diáspora está la noción de frontera, Brah la entiende como una construcción política, así como una categoría analítica, a la par que encuentra las limitaciones de la teoría fronteriza pues esta inmersa en localización que se enfrenta a las contradicciones de y entre localización y deslocalización al interior del posicionamiento diaspórico, lo que implica situaciones simultáneas dentro de los mismos espacios, pero también dónde el posicionamiento entre fronteras permite la deslocalización, es decir, “(…) fronteras como relación social, como experiencia cotidiana y como subjetividad/ identidad, a la vez. Las fronteras son construcciones arbitrarias. Así, en cierto modo, siempre son metáforas. Pero, lejos de ser simples abstracciones de una realidad concreta, las metáforas son parte de la materialidad discursiva de las relaciones de poder. Las

metáforas pueden servir como poderosas inscripciones de los efectos de las fronteras políticas
“(Ibídem, 2011: 230).

Gloria Anzaldúa ya había visto la frontera como un espacio complejo, y peligroso pero abierto a la posibilidad de ser “espacio de gestación y de producción de significados nuevos: el lugar del spanglish”, “(...) la frontera ni es rígida ni impide el paso. Por el contrario, se trata de una suerte de membrana porosa que favorece la circulación de significados” (Anzaldúa citada por Femenías, 2007: 181), la conceptualización de la frontera de Anzaldúa le permite hablar de sí misma, de una paradoja psíquica, corporal y espiritual, de su construcción desde la frontera en los intersticios de dos culturas, una frontera que no es geográfica, es experiencial, enmarca el encuentro y el desencuentro (Hernández, 2008).

A partir de la frontera, Anzaldúa construye un lugar para la cultura mestiza, esta última una conceptualización diferente del mestizaje etnoracial como blanqueamiento. La frontera funciona como un espacio “in-between”, “(...) espacio de gestación y emergencia de lo nuevo” (Femenías, 2007: 225), este espacio, locus de producción de la cultura mestiza, es producto del vivir entre dos culturas del que emergen las resistencias pero también la posibilidad de construcción de categorías comprensivas descentradas o excéntricas.

El colectivo de construcción del proyecto “This Bridge Called my Back/Esta Puente, mi Espalda (1988), se hace referencia a los puentes que crean sus cuerpos de las mujeres, sus espaldas, al trabajar intensamente para que culturas, sexos, géneros, naciones diferentes puedan entenderse y convivir, (...), son las mujeres las que funcionan como dispositivos de la traducción entre padres e hijas, entre lenguajes y costumbres modernos y tradicionales” (Belausteguigoitia, 2007: 205). La traducción como dispositivo se encarna en las mujeres, porque ellas” (...) entretejen los elementos críticos de que disponen en sus comunidades autóctonas para enfrentar las inequidades que experimentan en sus propios grupos identitarios y construir una ficción mujer interclasista e interétnica” (Femenías, 2007: 228). Pero la traducción también implica traición, en la literatura chicana se establece a la mujer como puente/cuerpo entre culturas, la relación traducción/ traición implica que la convivencia con la otra cultura interviene en los cuerpos, pensamientos y lenguas de las mujeres, donde se lee que “no son las de antes”, “son deslenguadas”, y “han perdido el pudor”. “(...) la posicionalidad diaspórica o de frontera no asegura por sí misma un punto de vista privilegiado ni una comprensión de las relaciones de poder, aunque crea un espacio en el cual las mediaciones experimentadas pueden entrecruzarse de forma que hagan más accesible dicha

comprensión” (Brah, 2011: 239), en este sentido el cruce de fronteras y los dispositivos de traducción, se hacen costosos para quienes los encarnan.

Como se ha analizado el concepto diáspora presupone la idea de frontera, en ambos existe una relación entre lo autóctono y la dispersión, junto a sus costos, ello lleva a Bran a proponer la categoría de “espacio de diáspora⁷” que, “(...) pone de relieve la mezcla de genealogías de dispersión con aquellas que “no se mueven” (Brah, 2011: 40). El concepto es muy útil para comprender las dinámicas que se entretajan en los grupos en diáspora.

Para Brah la categoría conceptual de espacio de diáspora articula cuatro modos de teorización de la diferencia, “(...) donde la «diferencia» de relación social, experiencia, subjetividad e identidad son categorías relacionales situadas dentro de los campos multiaxiales de las relaciones de poder. Las similitudes y diferencias a lo largo de los distintos ejes de diferenciación —clase, racismo, género, sexualidad y demás— se articulan y desarticulan en el espacio de diáspora, marcando a la vez que son marcadas por la compleja red del poder” (Ibídem, 2011: 240-241). La propuesta conceptual de Brah se elabora desde un paradigma de investigación de tipo interseccional, necesario para comprender la complejidad de la diáspora, y los olvidos de quienes la han estudiado (Anthias, 1998) que no logran articular la diferencias dentro de la diáspora, en particular el papel desempeñado por las diferencias de sexo y clase o la construcción de la etnicidad.

4. COMUNERAS LUCHANDO POR UN CABILDO URBANO

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

⁷ El espacio de diáspora es la interseccionalidad de diáspora, frontera y des/localización como punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos. Es donde múltiples posiciones de sujeto se yuxtaponen, se cuestionan, se proclaman y se niegan; donde lo permitido y lo prohibido se interrogan de forma perpetua; y donde lo aceptado y lo transgresor se mezclan imperceptiblemente, por mucho que se nieguen estas formas sincréticas en nombre de la pureza y de la tradición. Aquí, la tradición se reinventa a sí misma continuamente, aunque se alaben sus orígenes en el principio de los tiempos. Lo que está en juego es la experimentalidad infinita, los múltiples procesos de fusión y fisura cultural que sostienen las formas contemporáneas de identidades transculturales. Estas identidades emergentes pueden ser reconocidas solo subrepticamente. De hecho, pueden incluso ser suprimidas frente a los imperativos contruidos de «pureza». (Brah, 2011: 240)

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

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

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

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

Aunque la falta de reconocimiento estatal limita el bienestar del pueblo nasa en la ciudad, el proceso de asociación y trabajo comunitario que llevan a cabo desde la 1989 produce la autodefinición de la comunidad como cabildo urbano, eligiendo periódicamente a sus autoridades y participando de programas distritales, donde “(...) la alcaldía actuó como balanza móvil de

estrategia de reconocimiento y deslegitimación del gobierno central, convocando a todos los grupos étnicos urbanos (indígenas, afro, gitanos-rom), reconocidos o no, para formular políticas de inclusión y reconocimiento cultural (Chavez y Zambrano, 2009: 233), situación que se repite en las alcaldías locales de Bogotá en medio del modelo de democracia participativa, las autoridades del cabildo son incluidas en dispositivos ciudadanos, donde sus demandas adquieren fuerza en la exigencia de políticas diferenciales, también por los procesos de agencia de otros grupos indígenas, algunos con reconocimiento étnico estatal.

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

El espacio en el que se produce mi acercamiento al pueblo nasa en Bogotá es la Escuela de formación indígena en idioma propio o Nasa Yuwe, programa estratégico del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá, apoyado por el Fondo de Desarrollo Local y la Alcaldía Local de Kennedy y el Foro Internacional de Mujeres Indígenas durante el primer semestre del 2011 y el primer semestre del 2012. En este espacio realice una observación de las dinámicas de la comunidad, conocí a las mujeres del cabildo junto a sus vivencias la ciudad de Bogotá, a continuación reconstruyo tres trayectorias de migración de tres mujeres nasa por medio del enfoque biográfico.

4.1. Oliva, experiencias frente al desplazamiento y liderazgo en la ciudad.

Oliva nació en el resguardo López Adentro en Corinto Cauca, es fundadora y actual gobernadora del Cabildo Indígena Nasa de Bogotá. Salió de Corinto a Palmira Valle a la edad de 16 años, donde empujó la secundaria, regreso a su resguardo ante las dificultades que afrontaba su familia, pues grupos armados se encontraban reclutando a jóvenes nasa; a la edad de 25 años llega a Bogotá con sus tres hermanos ante el acecho del reclutamiento.

“Mis padres se quedaron allá, por esa época se fue mucha gente del resguardo, ya teníamos familia aquí, pero siguió aumentando por el desplazamiento, primos y primas de tercera y cuarta línea, y muchos conocidos de nosotros, a todos nos toco venir a trabajar acá” (Oliva, Junio 2011).

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

En la ciudad hay muchas dificultades para nosotros los indígenas en cualquier trabajo hay mucha explotación, cuando yo llegue empecé trabajando como operaria de maquinas y la explotación era demasiada, me encontraba con muchas amigas que llegaban, me visitaban y me contaban muchas penurias, eran explotadas y maltratadas al trabajar en casas de familia o en la producción de flores, - india era un insulto- no había una forma de exigir unos derechos, porque nuestra situación en la ciudad estaba invisibilizada, viendo todo esto hubo la necesidad de organizarnos, ya conocíamos senadores indígenas, representantes, pero no había una forma organizativa que recogiera las necesidades y problemas de los indígenas en la ciudad (Oliva, Junio 2011)

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

“Teniendo en cuenta la necesidad de organizarnos invite a “un poco” de compañeros nasas, pero ellos no les intereso mucho, entonces como yo tenia mucha familia acá y otros que si eran de mi vereda les comente y ellos dijeron “de una, vamos a ser la asociación”. La asociación se conformo inicialmente de pura familia, primos, y amigos con ellos hicimos la organización, de eso hace ya veintidós años; luego vimos que necesitábamos otra figura fuerte que era el Cabildo, entonces en el 2002 lo organizamos, así nos visibilizamos, nos dimos a conocer la cultura nasa en la ciudad, y a organizar lo que queríamos los nasa aquí en la ciudad” (Oliva, Junio 2011)

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

“Acá en Bogotá he logrado emprender un liderazgo fuerte, tranquilo, sin amenazas, porque he podido trabajar tranquila, he podido compartir, aunque hay gente que no valora todo lo que uno hace aquí, pero se trabaja muy tranquila con buena participación de los nasa” (Oliva, Junio 2011).

La historia de vida de Oliva define la experiencia de “ser mujer nasa” en la ciudad de Bogotá, marcada por el racismo, la discriminación en el trabajo y en la vida cotidiana, a la par de la producción de agencias visibles, situaciones ubicadas en contextos concretos, histórico territoriales, y deben analizarse bajo los procesos de producción del discurso de la valoración de la multiculturalidad, pues como lo señala Oliva en el contexto de aumento de la representación indígena en la coyuntura de los debates de la constitución de 1991, nace la iniciativa del cabildo urbano del pueblo nasa, pero también en el marco del racismo y la discriminación que viven los nasa en la ciudad pues como es narrada la experiencia de las mujeres en este marco es constitutiva del origen de la organización del pueblo nasa en la ciudad.

4.2. Fabiola, representación política y defensa de la cultura

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

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

Fabiola estuvo en el proceso de conformación del cabildo durante el 2003 y el 2004, luego se aleja del proyecto, al iniciar una empresa propia, su carrera política en el partido y por algunas desavenencias con el proyecto del cabildo, sin embargo ha estado pendiente del proceso, que ha retomado en el último año, desde su experiencia, su trayectoria política ha obedecido a los intereses

indígenas y en el marco de la política partidista también se ha dado cuenta de la experiencia minoritaria de las mujeres en este contexto.

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

“Lo que pasa es que yo pienso que en América Latina, la mayoría de hombres son machistas, son hombres, de pronto hay algunas comunidades en las de pronto se evidencia menos esa aptitud, pero realmente yo no veo una diferencia ahí fuerte, yo creo que machistas son los campesinos, los de occidente, los que tiene algo de raza blanca, digámoslo así, en Bogotá toda la gente de los sectores urbanos es muy machista, yo los noto así, (...) yo realmente vengo a notar el tema del machismo cuando salgo de la comunidad, para mí ese fue un tema nuevo que si viví fuera de mi comunidad” (Fabiola, Abril 2011)

Para Fabiola las aptitudes sexistas son contundentes en la sociedad colombiana, nunca experimento discriminación por ser mujer en su resguardo, pero al llegar a la ciudad se enfrenta abiertamente a la discriminación de su cultura, del ser indígena. Con la persecución de varios gobiernos colombianos del consumo de hoja de coca, su empresa que comercializa productos tradicionales que trabajan la coca, se ha visto afectada, a la par, en su narrativa ser mujer indígena ha significado para ella una ventaja en el terreno de la política tradicional colombiana de esquema representativo, sin dejar de trabajar por los intereses indígenas.

“Yo soy indígena, soy de allá, soy hija de la cultura nasa, hago parte de la cultura nasa, y hago parte de esa sociedad, soy una comunera más, no soy dirigente y no he dirigido algún proceso, soy de la base realmente. Yo siento que ser mujer es en ocasiones más valorado, no sé, así me ha ido a mí, pero además yo creo que la mujer páez se ha caracterizado por estar en diferentes espacios, creo que hay un buen liderazgo, la mujer se ha caracterizado por estar en esos espacios políticos y a la vez tiene compromisos en la casa y en la comunidad con los que responde” (Fabiola, Abril 2011)

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

4.3. Neri, lidiando por una vida mejor en la ciudad

Neri es una mujer de 21 años, llegó a Bogotá hace dos años y medio con su esposo y su primer hijo, razones por las que la experiencia de vivir en la ciudad aún le sorprende, nació en el Resguardo de Santa Rosa en el municipio de Tierradentro, donde vivía con sus padres, dos hermanos y una hermana, todos menores, allí se dedicaba a cultivar con su familia y a estudiar hasta que finalizó la secundaria, y se caso con su esposo quien vivía en Popayán cuando se conocieron, un hombre nasa maduro, el CRIC les entregó tierras colectivas en el municipio de Inzá para cultivar y realizar su vida familiar, atendiendo a la agenda de plan de vida, sin embargo la situación económica en el Cauca era muy difícil, por ello cuando nació su primer hijo Neri y su esposo decidieron venir a la ciudad de Bogotá.

“Del Cauca salimos por la violencia, las avalanchas, situaciones que han sido difíciles, entonces por eso nos tocó salir, pero aún nosotros si quisiéramos volver, porque uno no olvida el territorio de uno, es muy diferente estar en la ciudad que en el campo, en el campo al menos uno tiene su cebollita, su mata de cilantro, de maíz, ahí tiene para comer sin necesidad de ir a comprarlo. En cambio acá es muy diferente, porque acá toca desde un cilantro en adelante, así sea una sola ramita, toca comprarla, todo eso vale plata” (Neri, Mayo 2011)

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

Cuando salí de grado once no sabía que hacer, allá uno como indígena siempre dice -no progresamos-, o a veces trabajamos la tierra, pero la producción también es muy poca, la tierra produce menos, en la cosecha el producto ya no es tan bueno, por eso con mi esposo nos vinimos para acá. Llegamos solos, prácticamente a empezar de ceros, llevamos viviendo acá año y medio, y nos tocó trabajar muy duro para conseguir algo y por lo menos pagar, lo que le dicen por acá el arriendo, pero nos ha ido bien. Mi esposo trabaja entre el lunes y el viernes, tres días a la semana generalmente y se gana 20.000 pesos al día, mientras yo cuido a Franklin en la semana, hago el oficio de la casa, si hay tiempo me pongo a tejer (Neri, Mayo 2011)

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

“Es normal, las mujeres nasa siempre llevamos nuestros hijos con nosotras, en el Cauca es común, trabajamos con ellos, pero aquí es complicado, moverse es mas difícil, y la gente pocas veces es amable, estoy esperando que Franklin entre rápido al jardín, así me muevo más fácil solo con el chiquito” (Anotación de campo marzo 2012).

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

4.4. Hijas de la cultura nasa

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

Fabiola y Neri nacen y viven su juventud en “Tierradentro”, corazón del territorio nasa, lugar de origen del pueblo nasa y sus héroes míticos donde el nasa yuwe se habla en la cotidianidad, y se practica la medicina tradicional, Tierradentro es reserva cultural del pueblo nasa, para los propios nasa que ven a sus originarios como “más auténticos” (Rapaport, 2008: 51-56). Oliva nació en el norte del Cauca en las laderas occidentales de la cordillera central, cordillera que es la zona de frontera que divide el territorio nasa; varios estudios etnográficos denominan al norte del Cauca como “Tierrafuera” (Espinosa, citado en Rapaport, 2008), donde se habla muy poco el nasa yuwe, y se comparte el territorio con campesinos mestizos y emigrantes guámbianos y afrocolombianos, en Tierrafuera se origino y prospero el movimiento indígena de recuperación de tierras en la década de 1960 y 1980, actualmente es el centro más fuerte del movimiento social indígena Colombiano.

Esta situación enmarca genealogías de la dispersión, diferentes; mientras Neri y Fabiola son nasa parlantes y vivieron la cultura nasa encarnada hasta su juventud, Oliva habla español, y se ve sometida más abiertamente a la violencia del conflicto armado del país, pues el norte del Cauca ha sido asolado por el conflicto armado del país siendo zona de influencia de la guerra. Cuando Oliva

llega a la ciudad de Bogotá en la década de los setenta del siglo XX enfrenta racismos diferenciados por su condición de género, étnica y de clase, lo que la lleva a constituir junto a otras y otros nasa la propuesta de cabildo indígena urbano como medio para afrontar entre estos racismos, la concentración del trabajo femenino nasa migrante en economías periféricas con altos grados de explotación como el cultivo de flores, el trabajo doméstico, y la producción de textiles, a la par de los malos tratos de patrones abusivos, y la concentración de la población nasa migrante en localidades periféricas de la ciudad.

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

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

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

mujeres del cabildo habla su lengua y español, lugar en el que la lengua es marcador de posiciones sujeto valoradas por la comunidad.

5. OTREDAD: RETORNO A LA COMUNIDAD, “UNO NO OLVIDA SU TERRITORIO”

Un análisis interseccional en un espacio de diáspora , que comprende la etnicidad implica comprender las complejas relaciones de poder y resistencias que producen procesos de diferenciación y dominación, en diferentes dominios de poder, estructural (en estructuras sociales), disciplinario (Instituciones que modelan comportamientos y cuerpos), hegemónico (donde las opresiones son legitimadas) e interpersonal (relaciones personales, y diferentes interacciones que conforman la vida cotidiana), que se entrecruzan, a la par implican comprender, junto a todo lo anterior, la producción de relaciones sociales, experiencias, subjetividades e identidades. Retomo tres aspectos sustanciales que se han desarrollado a este punto.

Primero, interseccionalidad como categoría busca analizar las interrelaciones de los sistemas de opresión racial, sexual, heterosexual y de clase en las experiencia de vida de colectivos que se han construido como subalternos, ha sido un concepto ampliamente debatido al interior de la teoría feminista, alrededor de su origen, implicaciones y usos (Dhamoon, 2011), sin embargo más allá de estos debates, profundamente necesarios, se ha propuesto indagar en la interseccionalidad como un paradigma investigativo y social, que desestabiliza el estatus ontológico de las teorías sociales constitutivas de la modernidad, para proponer un retorno a una fenomenología filigranática, que tenga en cuenta niveles del poder y la resistencia, junto a análisis de producción del sujeto y las relaciones sociales.

En segundo lugar la etnicidad es relacional, depende de procesos de auto y hero identificación, la etnicidad es contextualmente variable, un proceso relativo, puede ser negociable y flexible de una situación a otra, dependiendo del contexto cultural puede no ser negociable, puede no ser una elección (Jenkins, 2002). La pervivencia de criterios objetivos y la subjetividad se comprende dentro de la conflictividad de la etnicidad, por un lado, las identidades étnicas suponen un gran acuerdo de demandas individuales, ofreciendo un potencial enorme para la movilización colectiva; por otro lado etnicidad parece ser flexibles, capaz de transposición y trasplatación, son categorías

que pueden ser construidas, incluso producto de la manipulación, pues responden a las necesidades de individuos o colectivos en momentos y espacios específicos.

Por último aunque la categoría “diáspora” permite comprender la relación entre dispersión de sujetos con lazos y/o grupos sociales, sus vínculos con el hogar de origen o ancestral, junto a la producción de comunidades válidas, reduce las relaciones que (re) construyen entre “autóctonos/as” y “dispersos/as”, no permite analizar las relaciones entre genealogías de dispersión y genealogías que “no se mueven”; para James Clifford (2010), la indigeneidad contemporánea debería analizarse por medio del lenguaje de la diáspora, a fin de comprender cómo desplazamientos, reidentificaciones, redes y recuerdos diaspóricos son reconocidos como parte integrante de la supervivencia y el dinamismo nativo, de esta forma esencialismo e hibridez hacen parte de la misma experiencia. Teniendo en cuenta lo anterior, la categoría “espacio de diáspora”, intersección de diáspora, frontera y políticas de localización o desplazamiento, es un punto de confluencia de procesos económicos, políticos, culturales y psíquicos (Brah, 2011), en donde es posible analizar ambas genealogías mencionadas al problematizar tanto nativismo como nomadismo, es un modo de análisis genealógico de diferentes tipos de “fronteras”.

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

Estos tres ejes de análisis: interseccionalidad como paradigma, etnicidad relacional y espacio de diáspora, permiten comprender la experiencia que narran las mujeres nasa sobre su propia migración y procesos de reafirmación étnica, cuestión que claramente he interpretado desde sus narrativas, que también son interpretaciones que han realizado sobre sus vidas. Siguiendo a Brah, estas narraciones permiten adentrarse en una analítica del poder, pues este se ejerce en/a través

de/por sujetos humanos discursivamente constituidos, donde estas operaciones de poder son la base de la resistencia también marcada por las contradicciones de la subjetividad.

La etnicidad en la ciudad es vivida de manera encarnada pero de distinta forma, por un lado se vincula al racismo y por el otro se convierte en un recurso tras el establecimiento del discurso multiculturalista de la nación, traducido en instituciones a nivel local. Claramente estas dos condiciones de vivir la etnicidad son formas de privilegio y/o exclusión en cada experiencia de vida, que depende como afirma Grossberg (2003) de la interacción de máquinas estratificantes (Briones, 2010: 127) en las que la subjetividad es un valor universal desigualmente distribuido porque las formas de experimentar las relaciones sociales dependen de posiciones específicas de cada sujeto, en este sentido la conformación de las subjetividades es un proceso social a la vez que subjetivo.

A la par estas dos formas de vivir la etnicidad en la ciudad dependen de máquinas diferenciadoras (Ibidem: 127- 128) que ordenan y segregan jerárquicamente a grupos subalternizados en una economía política de producción de la diversidad, lo que quiere decir que a partir de dispositivos y disciplinas como instituciones y estructuras sociales que producen y reproducen un discurso multiculturalista que produce a la otra/o, en este sentido las políticas distritales frente a los grupos indígenas que habitan Bogotá han permitido la reconstitución étnica de la cultura propia a la par que produce unas poblaciones étnicas en la ciudad.

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

Grossberg señala que estos tres tipos de máquina se interrelacionan en los procesos de producción de la identidad, pues simultáneamente se construyen mecanismos de no reconocimiento y/o acoplación en otro tipo de poblaciones (pobres, desplazados), a la par de una valoración de su condición étnica en términos culturales en la ciudad, junto a una serie de relaciones internas del cabildo y las familias nasa que establecen relaciones distintas con la producción de un origen común, una genealogía de su migración, y de su establecimiento y supervivencia en la ciudad.

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

Este bosquejo de análisis interseccional de una etnicidad en espacio de diáspora, se ha centrado por ahora en narraciones de experiencias subjetivas de procesos de migración, lo que hace necesario profundizar en macroprocesos que constituyen la identidad colectiva. Con todo lo anterior, la experiencia de las mujeres nasa permite hacer una evaluación a las críticas de la identidad centradas en la diferencia o lo que es lo mismo, la identidad comprendida como producción de la diferencia, lo que no es más que una reducción centrada en una interpretación del poder moderno logocentrado. Siguiendo a Grossberg (2003) las teorías de la diferencia, delimitadas por el post estructuralismo vigente, comprenden la identidad como dependiente de una relación con otros términos y su diferencia con respecto a los mismos, (así, no es posible analizar la modernidad sin colonialidad, occidente sin oriente, etc). Este mismo autor, propone una alternativa analítica, “las teorías de la otredad” que comprenden que la diferencia es, en igual medida que la identidad, un efecto del poder, diferencia e identidad no son constitutivas; estas teorías parten de una percepción intensa (positiva) de la otredad que reconoce la existencia del otro, en su propio lugar, como lo que es, al margen de cualquier relación específica, criticando el binarismo del pensamiento moderno como maquinaria productora de binarios que se convierten en diferencias constitutivas en las que el otro se define por su negatividad (Grossberg, 2003: 159-160).

Para las mujeres nasa la identidad del pueblo nasa, su indigeneidad, es un indicador de la permanencia de la gente en la comunidad, de los modos de pertenecer “(...) dentro de las movilidades estructuradas de la vida contemporánea” (Grossberg, 2003: 177), el territorio se lleva a cuestras porque permite narrar el mundo cotidiano, como afirma Barth la etnicidad no consiste en comunicar una “diferencia” ya existente, “(...) el proyecto político reside, en esencia, en identificar cómo se constituyen y cuestionan las narraciones de “lo común” y la “diferencia”, y cómo están

marcadas por la coyuntura, por circunstancias socio-económicas y políticas específicas. Lo que la etnicidad narrativiza es la experiencia (vivida, cotidiana) de las relaciones sociales y culturales, como quiera que estén constituidas” (Brah, 2011: 273).

BIBLIOGRAFÍA

Anthias, F. (1998). Evaluating ‘Diaspora’: Beyond Ethnicity?. *Sociology*32.(3) August, 557–80

Anthias, F. (1998b). Rethinking social divisions: some notes towards a theoretical framework. *The Editorial Board of The Sociological Review*, 505-35

Barth, F. (comp.) (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Introducción.* Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Bernal, M. (2010) *Construcción de territorio nasa en Bogotá.* Tesis de geografía, Universidad Nacional de Colombia.

Belausteguigoitia, M. (2007). *Rajadas y alzadas: de Malinches a comandantes. Escenarios de construcción del sujeto femenino indígena*”. En: Marta Lamas (ed.): *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, México: Fondo de Cultura Económica.

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

Bolaños, G. (2004). *Niñas y mujeres del Cauca. El proyecto educativo del CRIC.* En: Sichra, Inge (ed.): *Género, etnicidad y educación en América Latina*, Morata, Madrid

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

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

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

Chaves, M. & Zambrano, M. (2009), *Desafíos de la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia*. En: Carmen Martínez (ed.): *Repensando los movimientos indígenas*. Ecuador: FLACSO.

Clifford, J. (2010) *Diversidad de experiencias indígenas: diásporas, tierras natales y soberanías*. En: M. De la Cadena y O. Starn (eds.) *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Perú: IFEA Instituto francés de estudios andinos, IEP Instituto de Estudios Peruanos.

Collins, P. H. (1990). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

Colectiva del Río Combahee. (1988) [1977]). *Una declaración feminista negra*. En Cherríe Moraga y Ana Castillo (editoras). *Esta puente, mi espalda, voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco USA: Editorial "Ismo", 172-83.

Collins, P. H. (1990). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Boston: Unwin Hyman.

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

Dhamoon, R. (2011). *Considerations on Mainstreaming Intersectionality*. *Political Research Quarterly* March 2011 64: 230-243, first published on September 22, 2010.

Davis, K. (2008). *Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful*. *Feminist Theory* (9); 67 – 85.

Espinosa, M. (2009), "La civilización montés: la visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia". Ediciones Uniandes, Bogotá.

Femenías, M.L. (2007) "El género del multiculturalismo" Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Bernal. Buenos Aires.

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

Hall, S. (2010 [1990]). Identidad cultural y diáspora. En: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds). Stuart Hall, Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Bogotá D.C: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Enviñón Editores.

Hernández Castillo, R. (2008) "Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo". En: Liliana Suárez Navaz, Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.): Decolonizando el feminismo, teorías y prácticas de los márgenes, ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la mujer. México.

Jenkins, R. (2002). "Imagined but not Imaginary: Ethnicity and Nationalism in the Modern World". En MacClancy, Jeremy (ed.). Exotic no More. Anthropology in the Front Lines. Chicago: University of Chicago Press.

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

Lugones, M. (2005). Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. Revista Internacional de Filosofía Política. Universidad Autónoma Iztapalapa México, (25), 61-76.

Lutz, H. Herrera, M. & Supik, L. (Eds). (2011). Framing Intersectionality: An Introduction. En: Framing Intersectionality. Debates on a multi-faceted Concept in Gender Studies. Great Britain: Ashgate Publishing Limited

Motta, N. (2004). Con chirimías, lanas y medicinas: hombres y mujeres indígenas reinventando el cabildo en la ciudad. En: CASTELLANOS, Gabriela (comp.). Textos y Prácticas de Género. Cali: Editorial La Manzana de la Discordia, pp. 155-196.

Piñacue, S. (2005), "Liderazgo y poder: una cultura de la mujer nasa". En: Joanne Rappaport, (ed.): "Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre le Cauca a la entrada del milenio". Universidad del Cauca. Bogotá D.C.

Purkayastha, B. (2010). Interrogating Intersectionality: Contemporary Globalisation and Racialised Gendering in the Lives of Highly Educated South Asian Americans and their Children, *Journal of Intercultural Studies*, 31:1, 29-47

Rappaport, J. (2000). *La Política de la Memoria. Interpretación Indígena de la Historia en los Andes Colombianos*. Colombia: Universidad del Cauca.

Rappaport, J. (2005). Los nasa de frontera y la política de la identidad en el Cauca indígena. En: Joanne Rappaport, (ed.): "Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre le Cauca a la entrada del milenio". Universidad del Cauca. Bogotá D.C.

Rappaport, J. (2008). *Utopías interculturales intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*. Escuela de ciencias humanas. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.